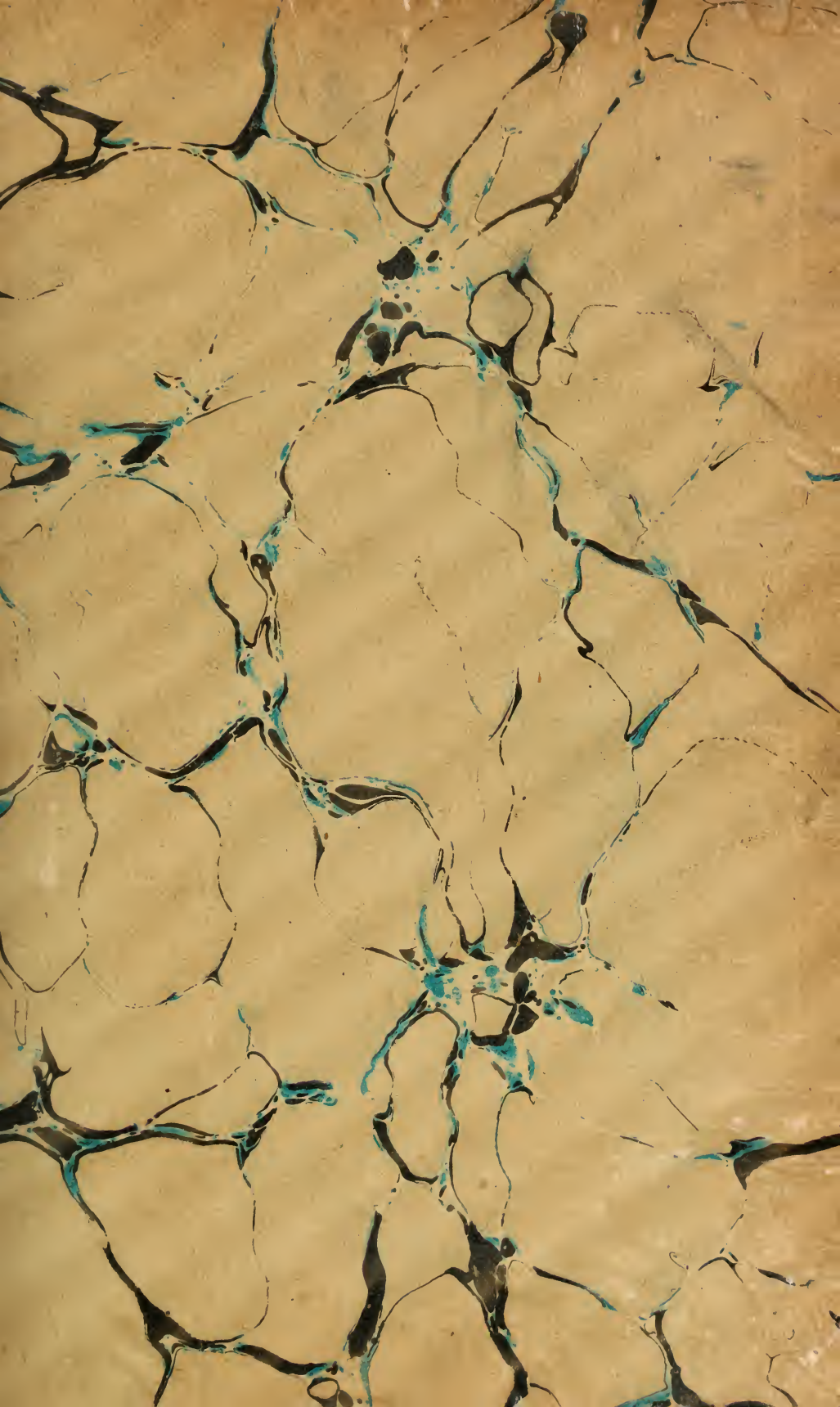
U d'/of OTTAWA
39003000895432



Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/compterenduduconv1to4cong

11B
3

COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

INTRODUCTION

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE

INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

TENU A PARIS

DU 1er AU 6 AVRIL 1891

PREMIÈRE SECTION

INTRODUCTION

PARIS
ALPHONSE PICARD, ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1891

UNIVERSITAS BIBLIOTHECA

L'Université Catholique
de Paris

AS
4
.C3
1891
v.1-4

BIBLIOTHÈQUE

LISTE ALPHABÉTIQUE

DES AUTEURS DE MÉMOIRES ET DES PERSONNES AYANT PRIS PART AUX DISCUSSIONS

N.-B. — Le chiffre romain renvoie au volume, le chiffre arabe à la page.

Acy (d'), VIII, 89-104, 200-206, 225-229, 230, 232, 237, 238.
Allain (chanoine), V, 241-248, 274.
Allard (Paul), II, 113-133, 285, 286; V, 272, 273.
Allègre (chanoine), IV, 268, 269.
Amagat, VII, 380, 385, 386.
Ansault (abbé), II, 289, 293.
Antelme (Célicourt), IV, 258-265, 277.
Antonini (Paul), II, 251-278, 293, 294.
Arcelin, VIII, 70-88, 224-228.

Baguenault de Puchesse, IV, 220-229, 279, 280, 281.
Barneau (abbé), III, 286.
Batiffol (abbé), II, 181-186, 286, 303, 306; V, 271, 285.
Bäumer (Dom Suitbert), II, 285.
Beauffort (comte H. de), VIII, 155-162, 233, 234.
Béchaux, IV, 169-179, 280.
Berlière (Dom Ursmer), II, 283.
Besse (R. P. Ludovic de), IV, 270.
Beurlier (abbé), II, 167-180, 283, 286, 291, 295, 296; V, 271.
Biginelli (abbé), III, 271.
Bizemont (comte de), V, 276-284.
Bladé (J.-F.), V, 284.
Blanc (abbé E.), III, 154-156, 276.
Blondel (G.), V, 285.
Boiteux (J.), VII, 294-306, 386.
Boudinhon (abbé), IV, 267, 268.
Boulay (abbé), VIII, 223, 224.
Boullaire, IV, 204-219, 271, 274.
Bourdais (abbé), II, 285, 286, 302.
Bouvier (Mgr), VII, 385.
Braig (Dr Ch.), III, 42-66, 270.
Brants, IV, 277.
Branly (E.), VII, 116-134, 380.
Broglie (abbé de), II, 69-89, 283, 284, 285, 290, 297, 300, 303, 306; III, 208-229, 284, 285, 286; VII, 381.
Brouwers (abbé), I, 108.
Brucker (R. P. Joseph), II, 294, 302.
Bulliot (R. P.), III, 266, 267, 268; VII, 329-341, 380, 385.
Busson (abbé), II, 29-51, 292, 296.

Camélat, VI, 127-153, 194.
Carbon (abbé), V, 273, 274.
Carić (abbé), III, 12-17, 263, 272, 277; V, 275.
Carra de Vaux (baron), II, 209-234, 285, 303; VI, 180-190, 192.
Casartelli (abbé), VI, 78-88, 192.
Cauvière, IV, 280.
Célier (A.), IV, 103-113, 280.
Cepeda (Rafael de), IV, 266.
Chabot (abbé), II, 303.
Chambrun de Rosemont (de), VIII, 229, 238, 239.
Charencey (comte de), VI, 58-64, 191, 192, 193.
Chobert (Charles), IV, 54-70, 269, 270, 271.
Clariana-Ricart (Lauro), VII, 74 88, 385.
Clerval (abbé), V, 163-169, 270.

Clotet (L.), IV, 37-53; V, 286.
Coldre (R. P.), II, 285, 288, 293; V, 257-268.
Constantin (abbé), V, 95-102, 270.
Cotineau, IV, 272, 273, 274, 275.
Couette, VII, 103-113, 380.
Courtonne (Elie), VI, 194.
Couture (L.), III, 262; V, 103-109, 269.

Delamarre, IV, 270, 274, 276, 280.
Delattre (R. P.), II, 134-157, 283.
Derivière-Patry, VIII, 220, 221.
De Smedt (R. P.), II, 286; V, 69-94, 271.
Devèze (G.), VI, 65-77, 192, 193.
Digard (G.), V, 274.
Domet de Vorges, III, 186-207, 262, 263, 264, 269, 281, 282, 283, 284, 285.
Douais (abbé), V, 148-162, 270, 274, 285.
Duchesne (abbé), V, 58-65, 269, 270, 271, 275, 276, 285.
Duilhé de Saint-Projet (chanoine), VIII, 62-69, 212.
Dupré de la Mahérie, IV, 270, 275.
Duquesnoy (abbé), III, 18-32, 264, 265, 278, 285; VI, 89-108, 193.
Durand (Louis), IV, 90-96, 270, 273.
Duss (R. P.), VII, 235-245, 385.
Duverger, IV, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278.

Farges (abbé), III, 157-175, 277, 278, 281, 287.
Fauré, IV, 274.
Fauvel (A.), VII, 215-234, 385.
Favé (abbé), V, 219-220, 275.
Ferrand (Dr), III, 289; VII, 197-208, 385.
Ferron (E.), VII, 246-274, 386.
Flachat (Ivan), VII, 313-328, 386.
Fonsegrive (G.), III, 265, 277.
Francotte (H.), V, 5-51, 274.
Freppel (Mgr), I, 14, 87-89, 90-91, 92-99; III, 268; IV, 275; VIII, 224.

Gardair, III, 241-246, 264, 265, 273, 274, 279, 281, 282, 284, 286.
Gasparri (Mgr), IV, 267.
Gayraud (R. P.), III, 264, 270, 286, 287.
Gendry (abbé), V, 229-240, 270.
Gerste (R. P.), VI, 42-57, 193.
Gieswein (abbé), VI, 24-41, 193.
Gmeiner (abbé), VIII, 230-232.
Gouzes (abbé), VII, 360-378, 379.
Graffin (abbé), II, 203-208, 279, 288, 289.
Grau y Vallespinas (Mgr), VII, 386.
Grauert (Dr H.), V, 110-124, 274, 275, 286.
Guillemet (abbé), VII, 379; VIII, 213, 220, 221, 223, 233.
Guillibert (abbé), V, 270.

Hubert-Valleroux, IV, 141-168, 271, 276, 277, 278, 279, 280.
Huit (Ch.), III, 5-11, 262, 285.
Hulst (Mgr d'), I, 7-14; III, 274, 275, 276, 288, 289; VII, 381, 384, 385; VIII, 213.
Hy (l'abbé), VII, 209-214, 379.

Jannet (Claudio), IV, 268.
Janssen (Mgr), V, 195-204, 285.
Janssens (Dr), IV, 280.
Jelić (Dr L.), V, 170-184.
Jousset (Dr), VIII, 105-117, 212, 213, 230, 232.
Juglar (Clément), IV, 230-239, 277, 280.

Keller, IV, 274.
Kernaëret (Mgr de), II, 284, 295, 296; IV, 267; VIII, 232.
Kihn (Dr), II, 280-283.
Kirwan (C. de), III, 111-133, 274, 276; VIII, 225.

Kiss (Dr), I, 101-102; III, 230-240, 265, 286.
Koschwitz (Édouard), VI, 113-126, 191, 192, 193, 194.
Kurth (Godefroid), I, 105-106; II, 293; V, 125-147, 274, 284, 286.

Lac de Bosredon, VII, 5-15, 380.
Lacointa (J.), IV, 114-140, 275, 277.
Lacouture (R. P.), III, 275; VII, 385; VIII, 213, 234.
Lamey (Dom), III, 270.
Lamy (Mgr), II, 187-202, 279, 283, 285, 288, 293; V, 271.
Lantsheere (Léon De), VI, 154-179, 193; VIII, 238, 239.
Lapparent (de), I, 107-108; VII, 275-293, 379, 381, 385, 386.
Larrieu (Dr), VI, 192.
Le Clerc (abbé), VI, 192; VIII, 234.
Le Corguillé, VII, 135-149, 385.
Lefebvre (Dr), I, 102-105; III, 287, 288, 290; VII, 170-196, 379, 382, 386.
Lepitre (abbé), VI, 5-23, 193.
Leray (R. P.), VII, 114-115, 165-169, 379, 384, 386; VIII, 221-224.
Lerebourg, (abbé), II, 293.
Lescœur (Ch.), IV, 266, 269, 272, 278.
Llave (colonel de la), VII, 307-312, 386.
Loisy (abbé), II, 52-68, 284, 297, 303, 305.
Luçay (comte de), IV, 180-203, 276.

Maisonneuve (abbé), III, 134-153, 276, 279.
Maisonneuve (Dr), VII, 385; VIII, 36-61, 211, 213, 214-216, 218, 222-223, 224, 234.
Mansion, VII, 380, 381, 382, 384.
Marchand (abbé C.), V, 213-218, 276.
Marcilly (R. P.), VI, 192.
Margerie (A. de), III, 67-110, 265, 271, 272, 273, 276, 279, 281, 283, 286, 287.
Maricourt (comte de), VIII, 163-171, 216, 232, 234.
Marillier (abbé), V, 221-228, 275.
Martin (Dr), III, 263, 289; VII, 379.
Martin (Gabriel), VIII, 232.
Meissas (abbé de), VII, 385.
Ménardière (de la), IV, 275, 276.
Méré (vicomte de), VIII, 217-220, 233-234.
Merveilleux du Vignaux, IV, 270, 275.
Monchamp (abbé), III, 33-41, 264.
Montgrand (de), VII, 386.
Moor (abbé de), II, 304-305.
Morlais (abbé), III, 271.
Muller (abbé), V, 285.
Muller-Simonis (abbé), II, 293.

Nadaillac (marquis de), VIII, 5-35; 118-131, 211, 214, 217, 224, 230, 232, 237, 238, 239.
Narbey (abbé), VII, 89-102, 380.
Notter (A.), III, 271.
Noury (R. P.), VII, 342-359, 379.

Olivi (L.), IV, 249-257, 281.
Orban, IV, 280.

Pautonnier (abbé), VII, 380.
Peisson (abbé), II, 5-28, 295.
Peyralbe (L.), V, 284.
Pierrot-Deseilligny (J.), 205-212, 276.
Pillet (abbé), II, 158-166, 295, 296.
Pisani (abbé), V, 185-194, 270, 273, 274, 275, 284.
Poulain (R. P.), III, 267, 268; VII, 30-73, 380, 381, 384, 385; VIII, 221.

Rivereau (abbé), VII, 22-29, 380.
Rivière (Albert), IV, 270, 271, 273, 275.
Robiou (Félix), II, 235-250, 296.
Rossi (Comm. J.-B. de), V, 52-57, 270.

Roussel (abbé), II, 90-112, 285.
Rousselot (abbé), VI, 109-112, 191, 194.

Sauvé (Mgr), III, 283; IV, 280.
Schaeuffgen (chanoine), VIII, 207-210.
Severin (Jules), IV, 270, 273, 280; VII, 385.
Shahan (abbé), V, 273, 286.
Sicard (abbé), V, 249-256.
Surbled (Dr), IV, 280; VII, 386.

Tardy, VIII, 229, 235-237, 238.
Taudière (H.), IV, 71-89, 272, 280.
Terrien de Lacouperie, VIII, 233.
Tilloy (abbé), IV, 35-36, 267.
Tison (Dr), III, 289.
Toniolo, IV, 280.
Tougard (abbé), VI, 191.
Turinaz (Mgr), III, 272, 283, 284; IV, 17-34, 266, 267, 269, 272, 274, 279.

Vacant (abbé), II, 297; III, 176-185, 265, 273, 275, 281, 284.
Vallet (abbé), III, 247-261, 263, 275, 279, 290.
Van den Gheyn (abbé), II, 306.
Van den Gheyn, (R. P.) II, 295; VI, 192, 193; VIII, 132-154, 232, 233, 237, 238, 239.
Vareilles-Sommières (comte de), IV, 97-102, 266, 269, 274.
Verbiest (G.), IV, 5-16, 269.
Vicaire, VII, 381.
Villié (Ed.), VII, 16-21, 380.

Wilpert (Mgr), V, 66-68, 285.
Witz (A.), III, 266, 269; VII, 150-164, 380.
Wosinsky (abbé), VIII, 172-199, 237.

Yvert (comte), IV, 240-248, 276.

La Commission chargée de publier le Compte Rendu du Congrès *achève aujourd'hui sa tâche. Elle acquitte une dette de justice et de reconnaissance en faisant honneur à l'imprimeur du prompt achèvement de cette difficile publication.*

Ceux qui, neuf mois après la clôture du Congrès, recevront les huit volumes du Compte Rendu, *ratifieront l'éloge décerné à MM. Protat frères ; ils renouvelleront en leur faveur l'affirmation de l'antique solidarité qui, dans l'âge d'or de la typographie, associait la réputation des grands imprimeurs à celle des écrivains.*

Le 22 janvier 1892.

La Commission de publication.

LETTRES ADRESSÉES PAR LE SAINT-PÈRE

A Mgr L'ARCHEVÊQUE DE PARIS

A L'OCCASION DU CONGRÈS

DILECTO FILIO NOSTRO
FRANCISCO TIT. S. MARIAE IN VIA
S. R. E. PRESBYTERO CARDINALI RICHARD
ARCHIEPISCOPO PARISIENSI

LEO P. P. XIII

Dilecte Fili Noster salutem et Apostolicam Benedictionem.

Quum gratae semper Nobis obveniant litterae Tuae, tum illae accederunt gratissimae quas abs Te prope exitum februarii mensis datas accepimus. Nunciabant enim auspicatum iri, Te praeeunte, post solemniores Paschalis dies conventum alterum virorum ingenio et doctrina praestantium, illi similem, qui in ista civitate amplissima abhinc triennium celebratus fuit. Quum prior ille probatissimus Nobis exstiterit, nequibat Nos admodum eius iteratio non delectari.

Duo porro exstiterunt quae nuncium a Te datum Nobis effecere iucundius. Siquidem affirmas virorum consilium, qui huius rei gerendae curam suscepere, memori retinere animo et servari curaturum documenta et monita alias a Nobis tradita ut ad eorum normam exigerentur quae agenda erant in priore conventu. Insuper, laetam spem ostendis plures fore doctos viros qui hoc anno Tecum congressuri sunt prae iis qui ante triennium istic coivere. Atqui hoc splendidum erit testimonium obsequii quod viri illustres humanae scientiae luminibus exhibebunt divinae luci qua fulget Ecclesia.

Nihil autem hoc iusto obsequio censemus huic aetati nostrae opportunius. Solent enim homines impii, arrogantia magis quam solida rerum peritia elati, scientiae nomine abuti ut praeclaram lucem catholicae veritatis obscurent. Neque vero ambigimus quin sermones et scripta egregiorum virorum qui istuc convenient novum praebitura sint armorum instructum iis qui rerum divinarum studiis addicti contra improborum fallacias pro veritate decertant. Itaque Te, dilecti fili Noster, consilium lectorum virorum quibus curae est ut recte atque ordine conventus habeatur, et omnes qui nobilis huiusce coetus participes futuri sunt paterna caritate complectimur, Nobisque universis et singulis cœlestis Sapientiae lumina et supernae gratiae praesidia ubertim adprecati, non secus ac Clero et populo Tuae vigilantiae commissis, Apostolicam Benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die XVI Martii MDCCCXCI Pontificatus Nostri decimo quarto.

LEO P. P. XIII.

A Notre cher Fils François RICHARD, archevêque de Paris, cardinal-prêtre de la Sainte Eglise Romaine, du titre de Sainte-Marie in Via.

LÉON XIII, PAPE

Cher Fils, Salut et Bénédiction Apostolique.

Vos lettres Nous sont toujours agréables, mais celle que Vous Nous avez adressée vers la fin du mois de février Nous a causé une grande joie. En effet, elle Nous annonçait l'ouverture, sous Votre présidence, après les solennités de Pâques, d'un second congrès de savants distingués par leur talent et leur doctrine, semblable à celui qui s'est tenu dans cette illustre cité il y a trois ans. Si le premier congrès a eu toute Notre approbation, la reprise de cette œuvre ne pouvait que Nous réjouir grandement.

Deux raisons Nous ont rendu si agréable la nouvelle que Vous Nous annonciez. Vous Nous assurez que la commission d'organisation du congrès garde le souvenir et veille à l'exécution des enseignements et des conseils que Nous avons donnés jadis pour servir de règle de conduite au premier Congrès. En outre, Vous faites pressentir l'heureux espoir que les savants qui, cette année, s'associeront à Vous seront plus nombreux encore que ceux qui se sont réunis il y a trois ans. C'est un éclatant et respectueux hommage que des hommes éminents par leurs lumières et leur savoir rendront ainsi à la divine clarté dont l'Eglise est le foyer.

Or, Nous croyons qu'à notre époque, rien n'est plus opportun que ce légitime témoignage. En effet, l'impiété, poussée par l'orgueil bien plus que fondée en raison, abuse du nom de la science pour obscurcir la brillante lumière de la vérité catholique. Nous ne doutons pas que les discours et les écrits de ces hommes distingués qui vont se réunir ne fournissent de nouvelles armes à ceux qui, se livrant à l'étude des choses divines, luttent pour la vérité contre les erreurs des impies.

Voilà pourquoi Nous Vous assurons de Notre paternelle bienveillance, et Vous, Notre cher Fils, et ce groupe d'hommes d'élite qui ont pris à cœur de diriger et d'organiser le congrès, et tous ceux qui prendront part à cette noble entreprise. A vous tous et à chacun en particulier Nous souhaitons l'abondance des lumières de la céleste Sagesse et les secours de la grâce d'en haut, et Nous accordons de tout cœur, ainsi qu'à Votre clergé et au peuple confié à Votre vigilance, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 16 mars 1891, en la quatorzième année de Notre Pontificat.

LÉON XIII, PAPE

DILECTO FILIO NOSTRO
FRANCISCO TIT. S. MARIAE IN VIA
S. R. E. PRESBYTERO CARDINALI RICHARD
ARCHIEPISCOPO PARISIENSI

LEO PAPA XIII

Dilecte Fili Noster, salutem et Apostolicam Benedictionem. Dubitandum Tibi non est quin acceptissima Nobis exstiterint studia et officia explicata litteris quas ad Nos dedisti cum Venerabili Fratre Episcopo Andegavensi et Dilecto Filio Rectore magni Athenaei Catholici Parisiensis, nomine totius coetus virorum illustrium, scientiarum cultorum, qui studia et consilia sua collaturi istuc e variis orbis plagis convenerunt. Iucundum plane Nobis intellectu fuit, eosdem dilectos filios parem doctrinae suae docilitatem erga monitiones Nostras ostendisse, et omnia quae in eo conventu gesta sunt digna fuisse sapientia et gravitate coëuntium : fieri autem non potuit quin vehementer gratularemur de prospero eius operis exitu, cuius incepta merita laude a Nobis ornata fuerant. Quum porro affirmes eos qui Tecum congressi sunt ita discessisse ut incensiore studio flagrare viderentur vacandi doctis investigationibus, per quas revelatis doctrinis lumen accedat et decus, bonam spem capimus luculentius in dies agnitum iri ab omnibus concordiae nexus qui catholicam fidem et solidam scientiam devinciunt nullumque fore iam doctum virum qui Nobiscum non fateatur, summa ratione et iure in sacris eloquiis unum eumdemque Deum auctorem fidei et scientiarum Dominum appellari.

Divini interea favoris auspicem paternae Nostrae caritatis testem Apostolicam Benedictionem Tibi, Dilecte Fili Noster, et ceteris qui memoratum coetum celebravere, simulque clero et fidelibus pastorali vigilantiae Tuae concreditis peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die VI Maii anno MDCCCXCI Pontificatus Nostri decimo quarto.

LEO P. P. XIII.

A Notre cher Fils Francois RICHARD, archevêque de Paris, cardinal-prêtre de la Sainte Église Romaine, du titre de Sainte-Marie in Via.

LÉON XIII, PAPE

Notre bien aimé Fils, Salut et Bénédiction Apostolique.

Vous ne pouvez pas douter que Nous n'ayons eu pour très agréables les sentiments exprimés dans la lettre que Vous Nous avez adressée, Vous et Notre vénérable Frère l'Evêque d'Angers et Notre bien aimé Fils le Recteur de l'Université Catholique de Paris, au nom de toute cette assemblée d'hommes illustres, adonnés à la science, qui, pour mettre en commun leurs études et leurs conseils, se sont réunis à Paris des différentes parties du monde. Il Nous a été bien doux d'apprendre que ces chers fils ont montré à l'égard de Nos avis une docilité égale à leur science, et que tout ce qui s'est fait dans ce congrès a été digne de la sagesse et de la gravité de ses membres. Aussi ne pouvons-Nous que Nous réjouir grandement de l'heureuse issue d'une entreprise dont Nous avions justement loué le dessein. Vous Nous assurez que tous ceux qui se sont réunis avec Vous ont emporté, en se séparant, un désir encore plus ardent de s'appliquer aux doctes recherches qui honorent la vérité chrétienne et en facilitent l'intelligence. Aussi concevons-Nous l'agréable espérance que, de jour en jour et de plus en plus clairement, tous reconnaîtront l'accord de la foi catholique et de la vraie science, et que bientôt il ne se trouvera plus d'homme vraiment instruit pour contester la justesse et la vérité du langage des Saints Livres où le même Dieu est appelé Auteur de la foi et Maître de la science.

Voulant donc Vous donner un gage de la faveur divine et un témoignage de Notre paternelle affection, à Vous, Notre bien aimé Fils, à tous les membres du Congrès, et aussi au clergé et aux fidèles confiés à Votre vigilance pastorale, Nous accordons bien affectueusement à tous la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 6 mai 1891, en la quatorzième année de Notre Pontificat.

LÉON XIII, PAPE

INTRODUCTION HISTORIQUE

I

C'est le Congrès de 1888 qui avait déterminé la date et le lieu de la seconde assemblée.

Au jour dit, le mercredi de Pâques 1er avril 1891, les congressistes, déjà nombreux, se réunissaient à Paris dans la grande salle de l'Université catholique, rue de Vaugirard, 74, à 3 heures, pour tenir la séance préparatoire.

Mgr d'Hulst, président de la Commission d'organisation[1], remplissait les fonctions de président provisoire.

Il commença par donner lecture du rapport suivant où la commission, par son organe, rendait compte de son mandat et relevait les particularités intéressantes de la période de préparation du Congrès :

Messeigneurs[2], Messieurs,

Le 11 avril 1888, le premier Congrès scientifique international des catholiques décidait en assemblée plénière qu'un deuxième Congrès se réunirait dans la semaine de Pâques de l'année 1891, et nommait une commission chargée de le préparer.

L'honneur de présider cette commission m'ayant été dévolu, je viens, en son nom, vous rendre compte de ses travaux et remettre entre vos mains les pouvoirs qui lui avaient été conférés.

La première tâche qui s'imposait à la commission était la publication du compte rendu. L'étendue des travaux dont il fallait donner ou le texte ou l'analyse, la difficulté que présente la rédaction des procès-verbaux destinés à reproduire en abrégé des discussions orales, la nécessité de correspondre, pour l'échange des manuscrits et des épreuves, avec un grand nombre d'auteurs dispersés en divers pays et qui n'apportent pas tous la même diligence à répondre, telles furent les

1. V. pièce justificative A, p. 22, la composition de cette Commission.

2. Mgr Hugonin, évêque de Bayeux ; Mgr Turinaz, évêque de Nancy ; Mgr Bouvier, évêque de Tarentaise.

causes qui retardèrent au delà d'une année l'achèvement de cette publication.

Le premier volume paraissait en janvier 1889, le second volume en juillet. Il est vrai que ces deux volumes compacts contiennent la matière de six volumes in-8° ordinaires. Cette fois, Messieurs, bien que le nombre des mémoires à publier soit beaucoup plus considérable, nous espérons bien terminer dans un délai beaucoup plus court l'impression du compte rendu.

Pour cela, nous avons l'intention de faire imprimer simultanément les documents de plusieurs sections : au lieu d'une pagination unique, il y aura plusieurs séries de paginations; ce petit inconvénient sera amplement racheté par la grande avance que nous procurera un tel mode de procéder. La dernière fois, la section qui était prête la première était justement celle qui devait figurer à la fin du second volume; on l'a fait attendre une année entière.

Malgré les imperfections que l'inexpérience a laissées se glisser dans les deux volumes de 1888, l'opinion s'est montrée généralement favorable à cette publication. Des juges désintéressés et compétents, dont plusieurs n'appartiennent pas aux croyances chrétiennes, ont rendu à cette première tentative un honorable témoignage. Ceux qui la jugeaient au point de vue de l'orthodoxie ont reconnu qu'elle n'avait pas justifié les alarmes de plusieurs. *Œuvre sérieuse et prudente*, c'est ainsi qu'elle a été appréciée par de hautes autorités scientifiques et catholiques. Les organisateurs et les membres du Congrès de 1888 ont trouvé dans cette appréciation leur meilleure récompense.

Après avoir donné une année au passé, la commission s'est tournée vers l'avenir. Dès l'automne de 1889, avant même que l'Exposition du Centenaire eût cessé d'absorber l'attention universelle, nous avons commencé à préparer le Congrès de 1891.

La première question qui s'est présentée a été celle du programme. Fallait-il, comme en 1888, rédiger des questionnaires pour chaque section? La commission ne l'a pas pensé. Ces questionnaires, que le premier Congrès était loin d'avoir épuisés, étaient imprimés dans le premier volume du compte rendu et chacun pouvait aller les y chercher. En outre, le véritable programme du Congrès est dressé par les congressistes. C'est un festin où chacun apporte son plat et le menu ne peut être établi que quand la table est mise.

Cependant il a paru intéressant et utile de stimuler l'initiative de nos futurs collaborateurs, en leur demandant de suggérer eux-mêmes des questions à traiter.

Pour établir cet échange de relations entre la commission et les adhérents à recruter, il fallait un organe. Nous avons créé le *Bulletin trimestriel*, qui a été envoyé d'abord à tous les souscripteurs du précédent Congrès, puis, à partir d'une certaine époque, aux seuls adhérents du nouveau. Ce Bulletin tenait ses lecteurs au courant des travaux de la commission, des progrès de la préparation; on y publiait les correspondances intéressantes, on y provoquait les communications de ceux qui, au dehors, se préoccupaient du succès de l'entreprise. La bonne gestion des finances a permis de servir gratuitement à tous l'abonnement du Bulletin.

Une autre institution qui a donné en France les meilleurs résultats est celle des correspondants diocésains[1]. Nous avons écrit à tous les évêques de notre pays pour les prier de désigner un de leurs diocésains, prêtre ou laïque, pour diriger la propagande dans leurs diocèses et correspondre avec la commission centrale. C'est grâce au concours de ces correspondants que le nombre des adhérents français, qui était de 1.000 environ en 1888, dépasse cette fois 1.500 et que tous les diocèses y sont représentés.

La commission d'organisation n'a pas cessé, durant ces trois années, de se réunir tous les mois, sauf pendant les vacances. En outre, un bureau, composé du président et des secrétaires, se réunissait ordinairement tous les huit jours pour dépouiller la correspondance et répartir les démarches entre ses membres.

Nous avons trouvé dans la presse française un concours empressé et toujours gratuit, qui a servi puissamment la cause du Congrès. A l'heure où l'assemblée qui va s'ouvrir attend de cet auxiliaire important de plus grands services encore, je remplis un devoir de justice en proclamant ce que nous lui devons dans le passé.

A l'étranger, nous aurions beaucoup désiré de voir se constituer des comités nationaux; nous avons appris avec bonheur que l'Autriche-Hongrie avait pris cette initiative. M. le docteur Kiss et le comte Chorinski pour la Hongrie, M. le professeur Pawlicki pour la Galicie, M. Fischer-Colbrie à Vienne ont concerté leur action; ils ont traduit nos documents en allemand, en hongrois, en tchèque, en polonais, en slovène et en serbo-croate, et les ont répandus à profusion. Deux cents adhésions ont été le fruit de cette propagande. Ailleurs, les démarches de nos correspondants[2] ont gardé un caractère individuel, mais le zèle

1. V. pièce justificative B, p. 24, la liste des correspondants diocésains français.
2. V. pièce justificative C, p. 25, la liste des correspondants étrangers.

de ceux qui avaient été les promoteurs de l'œuvre en 1888 ne s'est pas ralenti : M. Brouwers en Hollande, M. Rafael de Cepeda en Espagne, en Belgique nos amis de Louvain, de Gand, de Liège et de Bruxelles ont redoublé d'ardeur, et les résultats qu'il me reste à vous annoncer ont couronné leurs efforts.

Pour commencer par ce qu'il y a de plus humble, je vous dirai un mot de la finance du Congrès.

Le compte du Congrès de 1888 a été liquidé avec un léger boni de 274 francs. La préparation et les suites du Congrès ont coûté environ 4.000 francs; la tenue même de l'assemblée, environ 1.300 francs; la publication et l'expédition du compte rendu, environ 11.200 francs; au total : 16.500 francs. On a pu faire face à cette dépense avec les cotisations de 1.503 adhérents (15.030 fr.) et environ 1.700 francs de dons et recettes diverses.

Dès aujourd'hui, nous avons reçu 2.000 cotisations (20.000 fr.), et nous en attendons encore plusieurs centaines. En outre nous avons reçu près de 2.000 fr. de dons libres[1]. Nous sommes donc assurés de pouvoir suffire aux frais plus considérables que l'importance croissante du compte rendu ne peut manquer de nous imposer.

Je ne puis vous donner aujourd'hui le relevé exact des adhésions, car le total s'en modifie d'heure en heure. Les nations qui comptent le plus d'adhérents sont, après la France, qui dépasse 1.500, l'Autriche-Hongrie, qui approche de 200; l'Espagne, qui dépasse 150; la Belgique et le Portugal, qui approchent de 100[2].

Le nombre des travaux envoyés est également en progrès ; d'un peu plus de 80, en 1888, il s'élève cette fois à environ 150. Il eût été plus considérable sans la sévérité rigoureuse de la commission.

Adhérer de loin, c'est bien; envoyer un mémoire, c'est mieux; venir en personne, c'est la perfection. Quel sera, à cet égard, le succès du Congrès qui va s'ouvrir? Je ne puis vous le dire aujourd'hui, car on arrive encore; je vous le dirai bien demain, mais demain vous n'aurez plus besoin qu'on vous le dise. Le réseau ferré dont Paris est le centre amène ici les congressistes des quatre points cardinaux, et si l'on excepte la seule compagnie d'Orléans, toutes les autres lignes françaises accordent aux pèlerins de la science une réduction de moitié sur le prix des places.

1. V. pièces justificatives I et J, pp. 82-83, les noms des donatrices et des donateurs.
2. Ces chiffres, exacts au moment de la lecture de ce rapport, se sont modifiés depuis. V. pièce justificative H, p. 36, la liste générale des adhérents et pièce justificative U, p. 110, le compte rendu financier.

Avant de leur souhaiter la bienvenue, adressons d'abord un hommage de gratitude aux éminents patrons du Congrès.

Le Souverain Pontife, dont les conseils et les directions avaient fait la sûreté de notre première entreprise, n'est pas resté indifférent à nos efforts pour la renouveler et l'étendre. Il a daigné adresser au Cardinal Richard, archevêque de Paris, un bref[1] qui vous a été envoyé à tous et dont nous entendrons demain la lecture dans l'attitude du respect et de la reconnaissance.

Trente-trois Cardinaux, soixante-dix-huit Archevêques et Évêques français, quatre-vingt-cinq Évêques étrangers forment autour du Pape le brillant collège de nos protecteurs et de nos chefs[2].

L'Italie nous envoie l'éminent astronome à qui la confiance du Saint-Père vient de déléguer la direction de l'observatoire du Vatican. Tous, messieurs, vous avez lu dans les journaux ce *Motu proprio* qui, en témoignant du zèle du Pape pour la science, apporte à l'œuvre que nous poursuivons ici le plus haut encouragement, la plus éclatante justification. Député à Paris pour prendre part aux travaux de la carte du ciel avec les astronomes du monde entier, le R. P. Denza a bien voulu honorer aussi notre assemblée de sa présence et de sa participation.

L'illustre commandeur de Rossi, retenu à Rome par la préparation du Centenaire de saint Grégoire le Grand, sera présent par son œuvre. Il nous envoie une étude sur les dernières découvertes faites dans le cimetière de Priscille. Plaisance, Pise, Turin, Modène, seront représentés par des savants dont les noms et les travaux nous sont familiers.

L'Allemagne catholique, en deuil du grand homme qui a personnifié si longtemps la fidélité de toutes les saintes causes, l'union féconde du patriotisme et de la foi, la résistance invincible à l'oppression des consciences, n'a pas cru que sa douleur dût arrêter ses sympathies pour une œuvre à laquelle M. Windthorst lui-même, dans la dernière assemblée, à Mayence, avait apporté le puissant encouragement de sa parole : Munich, Wurzbourg, Breslau, Greifswald, ont ici leurs représentants; la savante société qui se réclame du nom respecté Gœrres a envoyé ses délégués. Mgr Janssen, l'illustre historien du protestantisme, nous a adressé une importante étude inédite sur le rôle des Jésuites dans les procès de sorcellerie, en Allemagne, à l'époque de

1. V., en tête de ce volume, le Bref du Saint Père.

2. V. pièce justificative G, p. 32, la liste des cardinaux, archevêques et évêques adhérents.

la Réforme. Aucune évocation des souvenirs qui divisent les peuples et font saigner le cœur des nations ne nous empêchera de tendre une main fraternelle à ces hommes de cœur, de science et de foi, qui veulent, comme nous, le triomphe de la vérité dans la justice et la charité.

J'ai déjà nommé ceux à qui nous sommes redevables du concours des catholique de l'empire austro-hongrois.

La présence d'un évêque espagnol, Mgr l'Évêque d'Astorga, rendra plus sensible la sympathie que nos frères d'Espagne ont affirmée une fois de plus par l'adhésion de prélats illustres, d'hommes d'État comme M. Francisco Silvela, M. José de Cardenas et le marquis de Montolin, de savants comme MM. Hernandez y Fajarnès, Clariana y Ricart, Bienvenido Oliver et Rafael de Cepeda.

Le Portugal, qui ne comptait qu'un adhérent en 1888, nous envoie, par l'initiative de Mgr l'Archevêque d'Evora, 68 adhésions, parmi lesquelles on relève celles de l'éminent Patriarche des Indes et du Cardinal-Archevêque de Porto. Salut et reconnaissance à cette vaillante nation, qui a vu s'asseoir sur le trône de Bragance une reine française et qui donne aujourd'hui à la France chrétienne ce gage spontané de ses fraternelles sympathies.

La crainte de me répéter m'empêche seule de nommer ici tous ceux à qui nous sommes redevables du concours actif de la Belgique. Ils ont été mêlés de si près à nos efforts que je craindrais, en les louant, de les traiter presque en étrangers.

La naissante Université de Fribourg représente par ses délégués la contribution de la Suisse catholique à notre œuvre.

La Hollande vous parlera elle-même par la bouche enflammée de ce prêtre infatigable qui sait unir les ardeurs du savant à celles de l'apôtre.

Les catholiques de la Grande-Bretagne, bien qu'absorbés dans la crise où se joue l'avenir de la grande cause irlandaise, savent témoigner de leur solidarité par l'adhésion d'hommes tels que le duc de Norfolk, lord Ashburnam, M. Ward, le Rév. Clémente, le Rév. Casartelli, et bien d'autres.

Un Hindou catholique, M. Valladarès, nous écrit de Londres, en excellent anglais, pour s'unir à notre entreprise.

Mais c'est d'Amérique que nous viennent, cette fois, les plus agréables surprises.

Je ne parle pas seulement des encouragements que nous ont adres-

sés les Cardinaux Gibbons, archevêque de Baltimore, et Taschereau, archevêque de Québec; Mgr Keane, recteur de la jeune Université catholique de Washington; Mgr Ireland, le vaillant évêque de Saint-Paul de Minnesota, nos amis de l'Université de Laval et du séminaire de Montréal, au Canada. Je dois cependant, avant de quitter ces rivages septentrionaux, saluer la présence parmi nous d'un homme d'État illustre, qui représente la politique éclairée et honnête d'un pays franchement catholique, M. le comte Mercier, premier ministre de la province de Québec.

Mais l'Amérique du Sud mérite de retenir notre attention. Par l'initiative d'un prélat aujourd'hui évêque de Montévidéo, Mgr Soler, la seule république de l'Uruguay nous a transmis plus de 60 adhésions, appuyées d'un don magnifique de 1.500 francs. La république de l'Équateur, par l'organe de son vice-président, M. Pablo Herrera, nous a envoyé un gage de fraternité doublement précieux à des catholiques, quand il vient de la patrie de l'immortel Garcia Moreno. Deux savants Jésuites, directeurs des observatoires de Manille et de la Havane, ont honoré de leurs noms la liste de nos souscripteurs.

Je n'échappe certainement pas au malheur d'oublier dans cette rapide énumération plus d'une mention importante. Ce que j'ai dit suffit à montrer que l'idée des Congrès scientifiques fait son chemin parmi les catholiques.

Vous aurez à examiner, au cours de cette session, quels moyens il convient d'employer pour en assurer la consistance et le progrès.

Si la forme internationale continue de prévaloir, il est juste et désirable de varier les lieux de réunion. Le Congrès aura donc à décider cette fois en quel pays, en quelle ville, à quelle époque, la troisième assemblée doit se réunir, et à qui doit incomber le soin de la préparer. Quelle que soit la résolution adoptée, le comité français, qui a eu l'honneur et la charge de l'initiative, demeurera le serviteur fidèle d'une cause qui est celle de la civilisation et de la foi.

A ceux qui ne voient le progrès du savoir que dans l'abandon des certitudes acquises, qui font de la vérité une conquête provisoire, de l'évidence une illusion toujours en voie de se démentir elle-même, nous prouverons que des convictions fermes et des principes solidement assis offrent au mouvement scientifique le point d'appui sans lequel il ne saurait s'élever bien haut. Confiants dans la parole de Celui qui a dit : *Je suis la lumière du monde*, nous continuerons d'étudier le mystère du monde, sans craindre d'y trouver la négation de son auteur.

La fermeté de notre foi sera la mesure de notre hardiesse dans la poursuite du savoir, et nous nous croirons assez payés de nos peines si, de nos assemblées périodiques, il ressort pour les incroyants une leçon de respect envers nos croyances, pour les fidèles un encouragement et un réconfort, pour l'Eglise notre mère un regain d'honneur et de crédit moral, en face de cette société malade qui a besoin de retrouver au contact de la grande affirmation catholique ce pouvoir d'adhérer au vrai que le scepticisme lui avait ôté. »

Après la lecture de ce rapport, Mgr d'Hulst propose aux suffrages de l'assemblée les listes de candidatures pour la constitution du bureau général, des bureaux de sections et de la commission directrice. Ces candidatures sont acclamées [1].

Mgr Freppel, évêque d'Angers, ayant été élu président général, le président provisoire alla à sa rencontre et le conduisit au fauteuil, où il prit place, ayant à ses côtés Mgr Hugonin, évêque de Bayeux, Mgr Turinaz, évêque de Nancy, et Mgr Bouvier, évêque de Tarentaise.

Sa Grandeur adressa alors à l'assemblée l'allocution suivante :

Messieurs,

Je vous remercie de l'honneur que vous m'avez fait en me conférant la présidence de ce Congrès. Ce n'est pas à l'homme politique que vous avez pensé. La politique est sévèrement exclue de notre assemblée, et c'est fort heureux : elle y brouillerait tout. Peut-être vous êtes-vous souvenus de l'ancien professeur de la Sorbonne qui, à côté de mon éminent ami et collègue Mgr de Bayeux, s'appliquait à suivre de près le mouvement dans la pensée contemporaine ; mais, depuis ce temps, les sollicitudes de la charge épiscopale nous ont laissé peu de loisir pour les travaux de l'esprit. Je me persuade qu'en me donnant vos suffrages, vous avez surtout considéré la grande œuvre des Universités libres, à laquelle, depuis bien des années, j'ai consacré mes forces et mon dévouement.

J'accepte l'honorable mission que vous m'avez confiée et je déclare le Congrès scientifique ouvert.

Je remercie tous ceux qui ont contribué à le préparer, et entre tous l'éminent recteur de l'Université catholique de Paris, qui vient naguère

1. V. pièces justificatives K, p. 85, la composition du bureau général ; L, p. 85, celle des bureaux de sections ; M. p. 87 celle de la Commission directrice.

encore de donner dans la chaire de Notre-Dame une nouvelle preuve d'un talent déjà éprouvé et d'un infatigable dévouement à la cause de l'Église et de la vérité.

Le secrétaire général demanda ensuite la parole pour exprimer à Mgr Freppel la reconnaissance de l'Assemblée. Puis il donna quelques avis relatifs à l'organisation du travail dans les sections ; elles siègeront conformément aux indications de l'horaire [1], dans les salles de cours de l'Université catholique ; l'ordre du jour de chaque séance sera affiché d'avance par les soins des secrétaires de sections. Cependant cet ordre sera forcément modifié si les auteurs des mémoires ne sont pas présents à l'heure indiquée pour les lire, ou si les matières assignées à une séance empiètent sur la suivante. Le règlement du Congrès a été communiqué depuis longtemps aux adhérents [2].

La prière récitée par Mgr l'Évêque d'Angers et la bénédiction des évêques présents terminèrent la séance. Aussitôt après, les bureaux de sections se réunirent pour préparer les ordres du jour.

PREMIÈRE JOURNÉE DU CONGRÈS

Le jeudi matin, 2 avril, à 8 heures, dans l'église des Carmes, la messe du Saint-Esprit fut célébrée par Mgr l'Évêque de Bayeux. Les élèves du séminaire de l'Université catholique exécutèrent de fort beaux chants pendant la messe et le salut du Saint-Sacrement qui suivit. Au commencement de la messe, le *Credo* fut chanté à l'unisson par tous les congressistes.

Dès 9 heures, le travail commençait. Quatre sections entraient en séance et siégeaient jusqu'à 11 heures, savoir : les sciences religieuses, la philosophie, l'anthropologie et les sciences juridiques. NN. SS. les Évêques d'Angers et de Bayeux assistaient à la séance de la section d'anthropologie, NN. SS. les Évêques de Nancy et d'Astorga (Espagne) à celle de la section de philosophie, Mgr l'Évêque de Tarentaise à celle de la section des sciences religieuses.

L'après-midi, de 1 h. 1/2 à 3 h. 1/2, les sciences religieuses, la philologie, les sciences physiques et mathématiques tinrent séance.

De 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2 ce fut le tour des sciences juridiques, philosophiques et physiques pour la seconde fois ; en outre, la section d'histoire tint sa première séance.

Le soir, à 8 h. 1/4, la première séance générale eut lieu dans la grande salle de la Société de géographie, boulevard Saint-Germain, 184, sous la présidence de S. E. le cardinal Richard, archevêque de Paris. Mgr l'Évêque d'Angers adressa à S. E. une allocution de bienvenue [3]. S. E. le remercia en

1. V. pièce justificative F, p. 31, l'horaire du Congrès.
2. V. pièce justificative E, p. 27, le règlement du Congrès.
3. V. pièce justificative N, p. 87, l'allocution de Mgr Freppel.

quelques mots et invita le secrétaire général à donner lecture du Bref du Saint Père et de l'adresse au Pape [1] que toute l'assistance approuva par ses acclamations. La parole fut ensuite donnée à M. de Lapparent, ancien ingénieur des mines, professeur de géologie à l'Université catholique de Paris. Dans une exposition orale, l'éminent géologue, qui est aussi, comme on sait, le plus élégant et le plus disert des conférenciers, développa une étude sur les phénomènes d'érosion pluviale et maritime qui ne cessent de modifier le relief de la terre ferme. Les calculs auxquels s'est livré l'orateur font prévoir l'abaissement des rivages et l'invasion générale des eaux sur toute la surface du globe à l'échéance de 4 millions d'années. Le bail de la terre habitable est donc assez long encore pour rassurer notre génération et beaucoup d'autres après elle. Toutefois ce gros chiffre est bien petit à côté de ceux que les ennemis de nos croyances se plaisent à aligner pour remplacer l'action créatrice par l'immensité de la durée. Le conférencier ne perd pas une aussi bonne occasion de les rappeler à la modération. Si 4 millions d'années doivent suffire pour déformer le globe sous l'action lente et insensible de la pluie et des vagues, il n'en a pas fallu 100 millions pour le former sous l'action de forces autrement puissantes. La salle entière salua de ces applaudissements ce merveilleux discours où l'on a pu admirer l'alliance de la science la plus sûre et de l'éloquence la plus aimable.

La séance se termina par une allocution de Son Éminence le cardinal Richard qui rappela les origines du Congrès scientifique. « L'œuvre, dit-il, était difficile autant que nécessaire. Pour ma part, cependant, je n'ai jamais douté du succès, parce que dès le début le projet a été soumis à l'examen du Souverain Pontife. C'est son approbation qui a fait la force de l'entreprise, ce sont ses directions qui en ont fait la sûreté. Cette fois vous n'avez plus d'expérience à faire : vous marchez dans la voie frayée par l'autorité du Saint-Siège dont les encouragements renouvelés vous permettront d'accomplir de nouveaux progrès. »

DEUXIÈME JOURNÉE DU CONGRÈS

Les sections qui tinrent séance le matin furent celles des sciences religieuses, de philosophie, de sciences juridiques et d'anthropologie.

A 1 h. 1/2, les sciences religieuses et l'histoire eurent une séance commune. L'histoire, les sciences physiques et la philologie siégèrent à leur tour.

A 3 h. 1/2, il y eut une séance commune pour l'anthropologie et la philosophie, une séance ordinaire pour le droit et une pour l'histoire.

A 5 h. 1/2, la Commission directrice se réunit une seconde fois sous la présidence de Mgr Freppel. La question du futur Congrès fut reprise. Pour

1. V. pièce justificative Q, p. 100, l'adresse au Pape et en tête du volume le Bref adressé à S. E. le Cardinal, archevêque de Paris en réponse à cette adresse.

les motifs qui seront indiqués tout à l'heure, la majorité de la Commission fut d'avis de proposer le choix de la Belgique à l'Assemblée plénière des sections, convoquée pour le lendemain.

Le soir, à 8 h. 1/2, le Cercle catholique des étudiants, dit Cercle du Luxembourg, ouvrait ses salons aux congressistes; on y parlait un peu toutes les langues; mais dans toutes les langues on exprimait une joie commune de se connaître, de se rapprocher, de travailler ensemble à une même œuvre, la glorification de la foi par la science. Tandis qu'un punch réunissait tout le monde dans la grande salle du Cercle, les discours, qui n'étaient pas prévus au programme de la soirée, éclatèrent comme un bienfaisant orage; un remerciement, adressé aux congressistes au nom du Cercle, provoqua une vibrante improvisation de Mgr l'Évêque de Nancy; l'Allemagne répondit par la voix sympathique de M. le baron de Hertling, l'Espagne par celle de M. de Cepeda, la Belgique par l'organe de M. Kurth. Rien de plus spontané, rien de plus réconfortant que ces échanges de vœux, que ces témoignages d'estime et d'affection réciproques.

TROISIÈME JOURNÉE DU CONGRÈS

La première partie de cette journée fut très chargée. On y tint jusqu'à six séances à la fois, l'histoire ayant réclamé une réunion supplémentaire, tandis que les cinq sections de droit, de philosophie, de sciences religieuses, d'anthropologie et de sciences physiques occupaient simultanément la place que leur assignait l'horaire.

A 1 h. 1/2, il y eut encore cinq séances à la fois pour l'histoire, les sciences physiques, l'anthropologie, les sciences religieuses et la philosophie.

A 3 h. 1/2, toutes les sections se réunissaient, pour l'Assemblée plénière, sous la présidence de Mgr l'Évêque d'Angers.

Diverses questions d'intérêt général y furent traitées. La plus importante, c'était la fixation du lieu et de l'époque où se tiendra le troisième Congrès.

Afin d'affirmer le caractère international de l'œuvre, l'Assemblée fut d'avis de la transporter, cette fois, hors de France, mais en un pays assez rapproché de la France, par sa situation géographique, sa langue et ses mœurs, pour ménager la transition. La Belgique, mêlée de si près à la préparation des deux premiers Congrès, était naturellement désignée. Nos confrères belges ne pouvaient engager, d'une manière absolue, leurs compatriotes, mais ils promirent leur concours empressé pour décider ceux-ci à prendre en mains la succession de l'entreprise.

L'Assemblée fixa l'année 1894 pour la réunion du troisième Congrès et laissa aux futurs organisateurs le soin de choisir l'époque de l'année qui semblera le plus favorable. Le secrétaire général proposa ensuite aux suffrages de l'Assemblée la nomination d'une Commission de permanence, des-

tinée à servir de lien entre le présent Congrès et la Commission qui sera chargée d'organiser le suivant. Vingt membres furent désignés pour la composer : cinq Français, cinq Belges, trois Allemands, trois Austro-Hongrois, un Italien, un Suisse, un Anglais et un Espagnol [1].

On nomma ensuite une seconde Commission chargée de préparer la publication du compte rendu [2]. Les mesures prises font espérer que les délais seront, cette fois, notablement abrégés et que ce second compte rendu, bien que devant être encore plus volumineux que le premier, pourra être terminé avec la présente année.

Le secrétaire général demande encore la parole pour communiquer à l'Assemblée la douloureuse nouvelle de la mort de M. le baron Kervyn de Lettenhove, qui avait apporté au premier Congrès l'autorité de son nom et l'honneur de sa collaboration, et qui, il y a huit jours encore, nous annonçait son arrivée. Une maladie presque foudroyante l'a emporté. Mgr d'Hulst propose à l'assistance de réciter le *De profundis* pour le repos de son âme. Cet acte de piété est accompli au milieu d'une vive émotion.

Le soir, à 8 h. 1/4, avait lieu, dans la salle de la Société de géographie, la seconde séance générale, sous la présidence de Son Excellence Mgr Rotelli, nonce apostolique. Elle s'ouvrit par une allocution de Mgr Freppel, qui, en s'adressant au représentant du Saint-Siège, rappela, avec autant d'érudition que d'éloquence, tout ce que les Papes ont fait à travers les siècles pour le développement des sciences [3]. On entendit ensuite M. de Kirwan, ancien inspecteur des forêts, bien connu dans le monde savant sous la signature de Jean d'Estienne, qui lut une magistrale étude sur l'instinct des animaux. On admira, dans ce travail, la science du naturaliste unie à la pénétration du philosophe. Les ennemis de la dignité humaine triomphent trop aisément des faits curieux que l'observation relève à l'honneur de ce qu'ils appellent improprement l'intelligence animale. Pour montrer l'infranchissable abîme qui sépare celle-ci de l'intelligence rationnelle, ce n'est pas la bête seule qu'il faut étudier, c'est aussi, et surtout, la raison de l'homme. M. de Kirwan s'est acquitté de cette tâche en psychologue et l'on a remarqué combien son analyse toute moderne se rapprochait, quant à la doctrine et jusque dans l'expression, de l'aristotélisme chrétien.

Après lui, M. Paul Allard, de Rouen, le célèbre historien des persécutions, excita un vif intérêt en montrant la société romaine, après Constantin, dégoûtée de la mythologie classique de la Grèce et de Rome, et cherchant dans les mystères du culte mithriaque un moyen de tromper les besoins supérieurs de l'âme humaine que peut seule contenter la divine religion du Christ.

Une allocution latine de Mgr le Nonce termina cette belle soirée.

1. V. pièce justificative S, p, 108, la composition de la Commission de permanence.
2. V. pièce justificative T, p. 109, la composition de la Commission du compte-rendu.
3. V. pièce justificative O, p. 90, le discours de Mgr Freppel.

QUATRIÈME JOURNÉE DU CONGRÈS

Banquet.

Le dimanche fut, comme il convient, un jour de repos pour les congressistes. Toutefois, ce jour ne s'acheva pas sans une réunion fraternelle. A 7 heures du soir, la grande salle de l'Université catholique était transformée en salle de banquet où se pressaient plus de 150 convives.

Au dessert, les toasts de pleuvoir. Mgr l'Évêque de Nancy, qui présidait la table d'honneur, porte la santé du Pape ; M. le marquis de Nadaillac, celle des étrangers ; M. Kiss, dans ce latin moderne et facile, qui est pour tout Hongrois lettré une seconde langue maternelle, rend à la France les vœux qu'elle a offerts aux nations sœurs. L'éminent docteur Lefebvre, en rendant hommage à la science, ne veut pas la séparer de ses deux sœurs, la foi et la charité. Ses paroles, que pénètre le pur esprit de l'Évangile et que traverse un souffle de haute éloquence, soulèvent d'interminables applaudissements. « Guillaume Tell, dit-il en terminant, condamné à bander son arc, visait la pomme et épargnait la tête de l'enfant ; faisons de même, savants chrétiens ; notre ennemi, ce n'est pas l'homme qui se trompe, c'est l'erreur qui l'égare. Visons l'erreur, mais ne touchons pas l'homme. S'il n'est pas notre enfant, il est notre frère. » Il semblait impossible de se faire écouter après un tel orateur. M. Kurth a trouvé le moyen de se faire applaudir, en portant la santé des organisateurs du Congrès. Notre siècle, a-t-il dit, s'est ouvert par la création de la Propagation de la foi, il s'achève en inaugurant parmi les catholiques la propagation de la science.

M. de Lapparent n'est pas de ceux qu'embarrasse une succession difficile. En sa qualité d'ingénieur, il se charge, dit-il, de jeter un pont entre le passé et l'avenir, et propose de boire au prochain Congrès.

M. l'abbé Brouwers, retenu au dernier moment, a voulu être présent de cœur au Congrès et au banquet, et a envoyé, par le télégraphe, un toast qui est lu et accueilli par un tonnerre d'applaudissements.

Le secrétaire général termine la série des discours « en ramassant les miettes » et porte la santé des *auxiliaires du Congrès :* au premier rang, il met la presse, « non seulement la presse catholique, dévouée d'avance à notre œuvre, mais aussi une presse moins habituée à nous accorder la bienveillance ou même la justice, et qui, cette fois, ne nous a refusé ni la justice ni même la bienveillance [1]. »

1. V. pièce justificative R, p. 101, le texte d'une partie des toasts.

CINQUIÈME ET DERNIÈRE JOURNÉE DU CONGRÈS

Le lundi matin, à 9 heures, les sections de droit, de philosophie, de sciences religieuses et d'histoire se réunirent. En outre, quelques membres de la section des sciences mathématiques et physiques s'étaient donné rendez-vous pour une réunion intime où l'on discuta entre initiés, mais en présence de quelques amateurs, la réforme de la géométrie et les problèmes que soulève la science nouvelle qui s'intitule *Géométrie générale*.

A 1 h. 1/2, les sections de philologie, d'anthropologie, de sciences physiques et de sciences religieuses se réunirent, et les amis de la géographie tinrent entre eux une séance spéciale.

A 3 h. 1/2, l'histoire et les sciences juridiques étaient convoquées pour la dernière fois, et la philosophie obtenait une réunion supplémentaire pour épuiser son ordre du jour.

Le Congrès touchait à sa fin. Le lundi soir, à 8 h. 1/4, on se réunissait encore à la salle de géographie, sous la présidence de Mgr Freppel.

Le secrétaire général ouvrit la séance par un compte rendu verbal de l'œuvre du Congrès. Dans l'impossibilité d'analyser les lectures et les discussions qui avaient rempli les 44 séances, les 88 heures de travail des sections, il essaie de retracer devant l'assistance la physionomie de ces laborieuses journées.

La parole est ensuite donnée à M. le marquis de Nadaillac qui fait passer devant les yeux de l'assemblée le tableau des progrès accomplis depuis vingt ans par la science anthropologique. A l'origine de cette science, les ennemis de notre foi avaient mené grand bruit de certaines découvertes qui devaient, selon eux, mettre à néant la doctrine de la création et l'histoire génésiaque. Il faut aujourd'hui rabattre de cette fierté. On est obligé de reconnaître que l'homme tertiaire n'est qu'une chimère. Quant à l'hypothèse transformiste, elle ne tient pas sans Dieu, car elle aboutirait à tirer le *plus* du *moins* par la plus absurde des générations spontanées. Étudiée sur le terrain des faits, elle oblige ses partisans à la plus grande modestie. Dans toute la période correspondant aux observations faites par les hommes, aucun fait scientifique ne dépose en faveur d'un passage phylogénique d'espèce à espèce. En remontant au delà de l'histoire et de la préhistoire humaine jusqu'à la nuit des temps paléontologiques, on ne rencontre plus la même certitude ; des savants orthodoxes admettent, sous l'influence d'actions physiques depuis longtemps amorties, la possibilité de transformations qui seraient, dans la genèse des espèces vivantes, ce qu'est, dans la vie de l'individu, la plasticité propre à la période de croissance ; cette période achevée, la croissance s'arrête ; de même, après les temps géologiques, les espèces, d'abord incertaines, se seraient fixées dans des types désormais immuables. Mais les indices sur lesquels on

appuie cette conjecture demeurent problématiques, et les faits allégués sont susceptibles d'une autre interprétation. Un doute prudent reste donc l'état d'esprit le plus conforme au véritable génie de la science.

Des applaudissements unanimes accueillent cette brillante étude.

Mgr l'Évêque d'Angers se lève alors et prononce le discours de clôture [1]. Les droits et les devoirs de la science, tel est le thème qu'il développe en cette langue sobre et ferme qui donne à la pensée une expression définitive. Les droits de la science consistent à chercher la vérité en employant les procédés qui lui sont propres, sans rien emprunter aux principes qui lui sont étrangers. Ses devoirs sont de respecter les limites de son domaine et de ne pas empiéter, par des conclusions abusives, sur le domaine de la révélation.

Pèlerinage à Montmartre.

Le Congrès, inauguré par la prière, devait se terminer par un acte de foi et de piété. Le mardi, 7 avril, Mgr l'Évêque de Tarentaise célébrait la messe à la chapelle provisoire de Montmartre, entouré d'un groupe de congressistes qu'une température plus clémente aurait certainement rendus plus nombreux.

1. V. pièce justificative P, p. 92, le discours de Mgr Freppel.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

A

COMMISSION D'ORGANISATION

MEMBRES RÉSIDANT A PARIS

MM. d'Acy;
Bailly, directeur du *Cosmos*;
abbé de Beauchamp, curé de Saint-Etienne-du-Mont;
marquis de Beaucourt, président de la Société bibliographique;
comte H. de Beauffort;
abbé Beurlier, professeur à l'Université catholique;
abbé Bouisson, professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs;
abbé de Broglie, professeur à l'Université catholique;
comte de Charencey;
C. Chobert, professeur à l'Université catholique;
J. Chobert, secrétaire général de l'Université catholique;
l'abbé Dillenseger, supérieur du petit séminaire Saint-Nicolas;
R. P. Forbes, S. J.;
abbé Graffin, professeur à l'Université catholique;
Mgr d'Hulst, recteur de l'Université catholique;
Cl. Jannet, professeur à l'Université catholique;
de Kirwan, ancien inspecteur des forêts;
Lacointa, professeur à l'Université catholique;
de Lapparent, professeur à l'Université catholique;
R. P. Leray, Eudiste;
Merveilleux du Vignaux, doyen de la Faculté catholique de droit;
abbé Muller, professeur au collège Stanislas;
marquis de Nadaillac;
abbé Pautonié, professeur au collège Stanislas;
Victor Pierre;
abbé Pisani, professeur à l'Université catholique;
abbé Ragon, professeur à l'Université catholique;
comte de Richemont, ancien sénateur;
A. Rivière, ancien magistrat;

abbé Rousselot, professeur à l'Université catholique ;
abbé Sicard, 2e vicaire à Notre-Dame de Lorette ;
R. P. van den Gheyn, S. J. ;
E. Vicaire ;
D. de Vorges, ministre plénipotentiaire.

MEMBRES RÉSIDANT EN PROVINCE

MM. P. Allard,	Rouen ;
A. Arcelin,	Chalon-sur-Saône ;
R. P. Bordes, de l'Oratoire,	Juilly ;
chanoine Duilhé de Saint-Projet,	Toulouse ;
comte R. de Kergorlay,	Montpellier ;
A. de Margerie,	Lille ;
R. P. Poulain, S. J.,	Angers ;
Robiou,	Rennes ;
Valson,	Lyon.

MEMBRES ÉTRANGERS

MM. Barberis, prêtre de la Mission, Plaisance (Italie) ;
l'abbé Bouwers, curé de Boven-Kerke, directeur de l'Amstelbote (Hollande) ;
R. P. Carbonnelle, S. J. (Bruxelles) ;
R. de Cepeda (Valence) ;
comte Igo Chorinsky (Felzö-Szemered) ;
R. P. de Smedt, S. J. (Bruxelles) ;
Dewalque (Liège) ;
abbé Fischer-Colbrie (Vienne) ;
abbé J. Kiss (Buda-Pest) ;
G. Kurth (Liège) ;
A. Loomans (Liège) ;
Th. de la Rive (Genève) ;
R. P. Walsh, S. M. (Indiana) ;
W. Ward (Londres).

B

CORRESPONDANTS DIOCESAINS

Agen	l'abbé Martinon, professeur au collège Saint-Caprais ;
Aix	l'abbé Guillibert, vicaire général ;
Angers	le R. P. Poulain, S. J. ;
Annecy	l'abbé Moccant, vicaire général ;
Bayeux	M. Travers, ancien magistrat ;
Beauvais	l'abbé Blond, vicaire général ;
Besançon	l'abbé Louvot, aumônier du Refuge ;
Blois	l'abbé Chevalier, vicaire général ;
Bourges	l'abbé Hortu, professeur au petit séminaire de Saint-Célestin (Cher) ;
	l'abbé Sabourain, professeur au petit séminaire de Saint-Gaultier (Indre) ;
Cahors	l'abbé Aldhuy, professeur au petit séminaire de Montfaucon ;
Chartres	l'abbé Clerval, supérieur de la maîtrise ;
Clermont	l'abbé Raynaud, supérieur du petit séminaire ;
Dijon	l'abbé Maître, professeur à l'école Saint-François de Salès ;
Evreux	l'abbé Duvaltier, professeur à l'école Saint-François de Sales ;
Fréjus	l'abbé Ardouïn, supérieur du petit séminaire de Brignoles ;
Langres	l'abbé Ravry, vicaire général ;
Laval	l'abbé Bâtard, aumônier du Sacré-Cœur ;
Limoges	le chanoine Arbellot ;
Luçon	l'abbé Chabot, secrétaire général de l'évêché ;
Le Mans	l'abbé Deshayes, professeur au grand séminaire ;
Marseille	le chanoine de la Pâquerie ;
Meaux	l'abbé Klein, professeur à l'école Saint-Etienne ;
Montauban	l'abbé Quilhot, professeur au grand séminaire ;
Montpellier	l'abbé Sahut, secrétaire de l'évêché ;
Nancy	l'abbé Vacant, professeur au grand séminaire ;
Nantes	l'abbé Gendry, secrétaire de l'évêché ;
Nevers	l'abbé Marillier, vicaire général ;
Nîmes	l'abbé Brunel, vicaire à Saint-François de Sales ;
Orléans	l'abbé Desnoyer, vicaire genéral ;
Pamiers	l'abbé Of, professeur au petit séminaire ;
Perpignan	l'abbé Tisseyre, supérieur au grand séminaire ;
Quimper	l'abbé Ely, professeur au petit séminaire de Pontcroix ;
Reims	l'abbé Gillet, supérieur du petit séminaire ;
La Rochelle	le chanoine Jullien-Laferrière ;
Rodez	l'abbé Ricard, chancelier de l'évêché ;

Saint-Brieuc	l'abbé Le Dantec, professeur au petit séminaire de Tréguier;
Saint-Claude	l'abbé Lacroix, vicaire général;
Soissons	l'abbé Chedaille, curé de Saint-Gobain;
Tarentaise	l'abbé Frison, chancelier de l'évêché;
Troyes	l'abbé Nioré, secrétaire de l'évêché;
Valence	l'abbé J. Chevalier, professeur au grand séminaire de Romans;
Vannes	l'abbé Gorel, secrétaire de l'évêché;
Verdun	l'abbé Lamoureux, professeur au grand séminaire;
Versailles	l'abbé Simonin, 2e vicaire à Notre-Dame.

C

CORRESPONDANTS ÉTRANGERS

Angleterre	Révérend Clémente	(Slough);
	W. Ward	(Londres);
Autriche-Hongrie	abbé Fischer-Colbrie	(Vienne);
	abbé Kiss	(Buda-Pest);
	abbé Pawlicki	(Cracovie);
Belgique	R. P. de Smedt	(Bruxelles);
	M. G. Kurth	(Liège);
	Mgr Lamy	(Louvain);
	M. Mention	(Gand);
Espagne	M. R. de Cepeda	(Valence);
	M. Hernandez y Fajarnez	(Saragosse);
	Marquis de Montolin	(Taragone);
	M. B. Oliver	(Madrid);
Pays-Bas	l'abbé Brouwers	(Amsterdam);
Portugal	Mgr l'Évêque d'Evora;	
Suisse	R. P. Coconnier O. P.	(Fribourg);
Uruguay	Mgr l'Évêque de Montevideo.	

D

CIRCULAIRE A L'ÉPISCOPAT

Admodum Reverende Domine et in X^to^ Pater,

Quid rei christianæ commodi ac laudis contulerit conventus virorum catholicorum eorumdemque eruditorum Lutetiæ Parisiorum ante hos duos annos habitus, id Amplitudo tua ex documentis quæ tibi mittere audemus perspectum habere poterit. Nec mirum si res tantæ difficultatis feliciter successit, quippe quam Summus Pontifex, magnis cum laudibus probaverit cuique nomen dare dignati sint, ab ipso rei exordio, decem et octo Eminentissimi Ecclesiæ Romanæ Cardinales centumque fere Galliæ, Italiæ, Germaniæ et Angliæ episcopi.

Quod vero ad felicem exitum semel perducere potuimus, id anno proximo renovare et perficere statuimus. Optimum est enim, quæ sunt verba Summi Pontificis, horumque temporum et morum rationi valde opportunum communicare inter se consilia viros eruditos simul ac pios quibus propositum est ingenium et doctrinam in obsequium divinæ veritatis conferre. Id ergo nobis maxime necessarium est ut in singulis regionibus quicumque religionis ac disciplinarum studio sunt conspicui de proposito nostro certiores fiant atque conventum se adituros, vel, conscriptis de aliqua scientiarum parte libellis, opem nobis collaturos polliceantur. Et hoc quidem plures jam quam priore conventu nobis præstitere ; quorum tamen ut crescat numerus valde interest ut a Reverendis Ordinariis docti ac religiosi homines, qui pastorali illorum regimini subsunt, ad communicanda nobiscum consilia invitentur atque ita manifestum sit rem nostram Episcoporum patrocinio commendari.

Quapropter, Reverendissime Domine, id a tua paterna benignitate speramus te et inter conventus patronos nomen tuum adscribi permissurum, et viros quos tali labori pares inveneris hortaturum ad miscenda nobiscum per litteras colloquia.

Interdum pro nimia nostra importunitate veniam exorantes, Amplitudinis tuæ manus deosculati, magno cum grati animi sensu nos profitemur.

Amplitudinis tuæ addictissimos famulos.

M. D'HULST.
Vic. gen. parisiensis,
CATHOLICÆ UNIVERSITATIS RECTOR

Parisiis, die Junii prima, anno MDCCCLXXXX.

E

RÈGLEMENT DU CONGRÈS[1]

TITRE PREMIER

Dispositions générales.

Article premier. — Le Congrès a pour but de provoquer et de développer l'activité scientifique des catholiques; pour atteindre à cette fin, il est fait appel aux catholiques qui, dans tous les pays, sont mêlés au mouvement scientifique.

Art. 2. — Le Congrès comprend des membres actifs et des membres donateurs.

Art. 3. — Les membres actifs versent une souscription uniformément fixée à 10 francs[2], qui leur donne droit :

1° A une carte d'admission à toutes les séances du Congrès;

2° A un exemplaire du compte rendu;

3° A toutes les communications émanant de la Commission d'organisation (circulaires, rapports, procès-verbaux, bulletin périodique, etc.).

Art. 4. — Les membres actifs qui verseront plus de dix francs recevront deux reçus, l'un de dix francs, comme membres actifs, l'autre, pour le surplus, comme membres donateurs.

Art. 5. — Les membres donateurs concourront à l'œuvre du Congrès par des souscriptions dont le montant n'est pas limité; ces souscriptions servent à parer à l'insuffisance des ressources fournies par les cotisations de dix francs.

Art. 6. — Les dames peuvent être membres donateurs.

Art. 7. — Les membres donateurs sont invités aux séances générales; ceux qui verseront une somme d'au moins vingt francs recevront le compte rendu s'ils en font la demande.

TITRE II

Ouverture du Congrès.

Art. 8. — Le Congrès s'ouvrira le mercredi 1er avril 1891, sous la présidence d'honneur de S. E. le Cardinal Archevêque de Paris; il sera clos le lundi 6 avril, au soir.

1. Ce Règlement est celui du Congrès de 1888, avec les modifications qu'y a apportées la Commission organisatrice, dans sa réunion plénière du 12 avril 1890.

2. Les souscriptions doivent être adressées à M. J. Chobert, trésorier de la Commission organisatrice, ou à M. A. Bage, agent du Congrès, 74, rue de Vaugirard.

Les réunions de travail commenceront le 2 avril, après la célébration de la messe du Saint-Esprit.

Art. 9. — L'assemblée préparatoire sera présidée par le Président de la Commission d'organisation.

Art. 10 — L'assemblée nommera, à la majorité absolue des membres présents et au scrutin secret, le bureau du Congrès, savoir : un président, quatre vice-présidents, un secrétaire général et deux secrétaires; elle désignera, de plus, une commission directrice composée de douze membres élus.

Art. 11. — L'assemblée nommera également, pour chaque section, un président ainsi qu'un ou plusieurs vice-présidents et un ou plusieurs secrétaires.

Art. 12. — Les candidatures pour les élections du Bureau, de la Commission directrice et des présidents de section doivent être présentés à la Commission par dix adhérents au moins, dans un délai minimum de trois jours avant l'ouverture du Congrès.

Art. 13. — La Commission directrice sera chargée de statuer sur toutes les questions d'ordre qui pourraient être soulevées pendant la durée du Congrès, et qui n'auraient pas été prévues par le règlement, qu'elle est également chargée d'interpréter.

Art. 14. — Le trésorier de la Commission sera, de droit, trésorier du Congrès; il lui sera adjoint un vice-trésorier désigné par la Commission directrice. En outre, l'assemblée nommera une commission de finances pour recevoir ses comptes.

Art. 15. — Un horaire approuvé par l'assemblée préparatoire fixera l'heure et le lieu de réunion des diverses sections, ainsi que des assemblées générales.

TITRE III

Des travaux envoyés au Congrès.

Art. 16. — Toutes les sciences (philosophiques, juridiques, sociales, historiques, mathématiques, physiques, biologiques, anthropologiques, ethnographiques, philologiques, etc.) peuvent fournir l'objet des travaux du Congrès.

Sont exclues seulement les questions qui appartiennent au domaine proprement théologique.

Art. 17. — Aucun travail ne sera lu au Congrès sans avoir été admis par la Commmission d'organisation.

Art. 18. — Les travaux devront être envoyés au plus tard le 31 décembre 1890.

Art. 19. — Tous les mémoires devront être rédigés en français ou en latin. Ceux qui auraient été composés dans une autre langue devront être

accompagnés d'une traduction française ou latine. La Commission ne s'oblige pas à faire les frais de cette traduction, sauf dans des cas particuliers dont elle restera juge.

Art. 20. — La discussion qui suivra la lecture des mémoires devra être faite en français, à moins que la section ne consente à ce qu'elle ait lieu dans une autre langue.

TITRE IV

Travaux des sections.

Art. 21. — Le bureau de chaque section se compose d'un président, d'un ou plusieurs vice-présidents, d'un ou plusieurs secrétaires, nommés, conformément à l'article 10, dans l'assemblée préparatoire.

Art. 22. — Le Président de section a la police de sa section et a le droit de donner ou de retirer la parole.

Art. 23. — Le bureau de la section fixe l'ordre de lecture des mémoires. Il ne peut être accordé plus de vingt minutes à la lecture d'un mémoire.

Art. 24. — Chaque lecture est suivie d'une discussion à laquelle peuvent prendre part toutes les personnes présentes.

Art. 25. — Il n'y a pas de vote sur les questions mises en discussion.

Art. 26. — Chaque membre ne doit pas dépasser dix minutes dans les observations verbales qu'il présente.

Art. 27. — Toute discussion politique est absolument interdite.

Art. 28. — Plusieurs sections peuvent, à l'heure fixée pour l'une d'elles, organiser une réunion collective.

Art. 29. — En cas de besoin et à condition d'avoir un local libre, la section pourra décider des réunions supplémentaires.

Art. 30. — Il pourra être tenu des réunions plénières de tous les membres actifs, si cela est reconnu nécessaire, pour un objet d'intérêt général.

On n'y discutera que les objets en vue desquels aura été convoquée la réunion.

Art. 31. — Une réunion plénière pourra être notamment convoquée pour décider la tenue d'un nouveau Congrès, en fixer le lieu, et nommer la Commission d'organisation.

TITRE V

Assemblées générales.

Art. 32. — Les assemblées générales se tiendront de préférence le soir.

On y entendra les orateurs invités à l'avance par la Commission directrice. Il pourra aussi y être donné lecture de mémoires déjà présentés dans les

séances de travail et désignés à cet effet par la Commission directrice sur la proposition des bureaux de sections.

Art. 33. — Aucune discussion n'est admise dans les assemblées générales.

Art. 34. — La police de l'assemblée générale appartient au Président du Congrès. C'est lui qui donne la parole.

Art. 35. — Le français est exclusivement employé dans les assemblées générales.

TITRE VI

Dispositions d'ordre.

Art. 36. — Le Secrétaire général est chargé de pourvoir, d'accord avec la Commission directrice, à tout ce qui concerne l'organisation matérielle du Congrès, la préparation des séances et la direction générale des travaux.

Art. 37. — Tous les soirs il fera afficher, dans le vestibule de la salle des séances, le programme des travaux de la journée du lendemain.

Ce programme pourra être communiqué aux journaux.

Il sera rédigé par le Secrétaire général qui s'entendra à cet effet avec les Présidents de sections.

Art. 38. — Le Secrétaire général est chargé de la correspondance du Congrès et de la publicité. Il remplit les formalités requises pour la libre tenue des séances; il est chargé des relations avec les autorités publiques.

Il délivre à chacun des membres actifs la carte nominative sans laquelle nul ne pourra pénétrer dans la salle du Congrès.

TITRE VII

Compte rendu.

Art. 39. — Avant de se séparer, la Commission directrice nomme un comité de publication, chargé de pourvoir, dans le plus bref délai possible, à la préparation, à l'impression et à l'expédition du compte rendu du Congrès.

Art. 40. — Le compte rendu contiendra les procès-verbaux des assemblées générales, et au moins un résumé de ceux des séances de sections.

Les discours prononcés, les travaux présentés soit en assemblée générale, soit en séances de section, seront insérés ou analysés dans le compte rendu ou dans ses annexes, selon la place dont on disposera.

S'il faut faire un choix, le comité de publication décidera.

Art. 41. — Tout mémoire dont l'impression n'aura pas été votée sera rendu à l'auteur.

Art. 42. — Les mémoires qui devront être imprimés seront communiqués en épreuves à leurs auteurs.

Art. 43. — Pour éviter des lenteurs préjudiciables au succès de l'entreprise tout entière, les auteurs ne devront communiquer que des manuscrits

dont le texte soit définitivement fixé ; ils devront retourner, sans aucun retard, les épreuves corrigées, en s'abstenant de faire subir au texte des remaniements notables.

Art. 44. — Le comité de publication ne devra pas autoriser l'envoi de plus de deux épreuves. Les travaux des auteurs qui ne se conformeraient pas à cette disposition ne figureront pas dans le compte rendu.

Art. 45. — Le compte rendu ne contiendra que le texte français ou latin des mémoires.

Art. 46. — Des tirages à part, avec la mention « extrait des comptes rendus du Congrès », pourront être faits aux frais de l'auteur, qui conserve, d'ailleurs, la liberté de publier son travail sous forme de brochure, ou d'article de revue.

Art. 47. — Le comité sera libre de supprimer les planches, figures, cartes et *schemas* qui grèveraient la publication de trop de frais. Elle devra alors prévenir l'auteur qui aura le choix ou de faire les frais de gravure, ou de renoncer aux planches, ou de retirer le travail.

F

HORAIRE DES RÉUNIONS DE TRAVAIL

	JEUDI 2	VENDREDI 3	SAMEDI 4	LUNDI 6
1re SÉANCE de 9 h. à 11 h.	*A*[1]. Droit. *B*. Philosophie. *C*. Sc. religieuses. *D*. Anthropologie.	*A*. Droit. *B*. Philosophie. *C*. Sc. religieuses. *D*. Anthropologie.	*A*. Droit. *B*. Philosophie. *C*. Sc. religieuses. *D*. Anthropologie.	*A*. Droit. *B*. Philosophie. *C*. Sc. religieuses. *D*. Histoire.
2e SÉANCE de 1 h. 1/2 à 3 h. 1/2	*A*. Sc. religieuses. *C*. Sciences. *D*. Philologie. *E*. »	*A*. Philologie. *B*. { Histoire. / Sc. religieuses. *D*. Sciences.	*A*. Philosophie. *B*. Sc. religieuses. *C*. Anthropologie. *D*. Sciences. *E*. Histoire.	*A*. Philologie. *B*. Géographie. *C*. Anthropologie. *D*. Sciences. *E*. Sc. religieuses.
3e SÉANCE de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2	*A*. Droit. *B*. Histoire. *C*. { Sciences. / Philosophie.	*A*. Droit. *B*. Histoire. *C*. { Anthropologie. / Philosophie.	*Grande Salle :* Réunion Plénière.	*A*. Droit. *B*. Histoire.
6 h. *Cabinet du Recteur*. Commission directrice.				

1. Les lettres *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, désignent les différentes salles de réunion.

G

CARDINAUX, ARCHEVÊQUES ET ÉVÊQUES ADHÉRENTS

LL. EE. les cardinaux :

Agostini	patriarche de Venise ;
Alimonda[1]	archevêque de Turin ;
Annibale	préfet de la congrégation des Indulgences ;
Battaglini	archevêque de Bologne ;
Bausa	» Florence ;
Benavides y Navarete	» Saragosse ;
Bernadou	» Sens ;
de Canossa	évêque de Vérone ;
Capecelatro	archevêque de Capoue ;
Celesia	» Palerme ;
Desprez	» Toulouse ;
Ferreira dos Santos Silva	évêque de Porto (Portugal) ;
Foulon	archevêque de Lyon ;
Gibbons	» Baltimore ;
Gonzalez	ancien archevêque de Séville ;
Goossens	archevêque de Malines ;
Haynald[1]	» Kalocsa ;
Langénieux	» Reims ;
Lavigerie	» Carthage et Alger ;
Ledochowski	secrétaire des brefs de *Sa Sainteté ;*
Manning	archevêque de Westminster ;
Mazzella	préfet de la congrégation de l'Index ;
Mermillod	ancien évêque de Lausanne et Genève ;
Monescillo y Viso	archevêque de Valence (Espagne) ;
Neto	patriarche de Lisbonne ;
Parocchi	évêque d'Albano, vicaire de *Sa Sainteté ;*
Paya y Rico	patriarche des Indes occidentales, archevêque de Tolède ;
Place	archevêque de Rennes ;
Rampolla del Tindaro	secrétaire d'État de *Sa Sainteté ;*
Richard	archevêque de Paris ;
Simor[2]	» d'Ezstergom, primat de Hongrie ;
Taschereau	» Québec ;

1. Les cardinaux Alimonda et Haynald sont décédés pendant la préparation du compte rendu.
2. Le cardinal Simor est décédé.

Zigliara	préfet de la congrégation des études.	
NN. SS.		
Costa y Fornaguera	archevêque de	Taragone;
da Cunha	»	Mitylène, auxiliaire du patr de Lisbonne;
Ducellier	»	Besançon;
Fonteneau	»	Albi;
Gomez y Salazar	»	Burgos;
Gouthe-Soulard	»	Aix;
Gouzot	»	Auch;
Haller	prince archevêque de	Salzbourg;
Lecot	archevêque de	Bordeaux;
Leuillieux	»	Chambéry;
Marchal	»	Bourges;
Nunes	»	Evora;
Sanz y Forez	»	Séville;
Thibaudier	»	Cambrai;
Thomas	»	Rouen;
Vigne	»	Avignon;
NN. SS.		
Alves de Maria	évêque de	Bragance;
Apollonio	»	Trévise;
Ardin	»	La Rochelle;
Baduel[1]	»	Saint-Flour;
Barriga	»	Guayaquil (Equateur);
Battifolier	»	Mende;
Bauer	»	Brünn;
Bécel	»	Vannes;
Belopotowski	»	Tricala, grand-aumônier de l'armée autrichienne;
Bende	»	Beszterczebánya (Neusohl);
Billard	»	Carcassonne;
Binder	»	Sankt-Pölten;
Blanchet	»	Gap;
Bonnet	»	Viviers;
Bourret	»	Rodez;
Bouvier	»	Tarentaise;
Boyer	»	Clermont;
de Briey	»	Meaux;
Bryan-Livermore	»	Carthagène et Murcie;
de Cabrières	»	Montpellier;

1. Mgr Baduel est décédé.

Callegari	évêque de	Padoue;
Camara y Castro	»	Salamanque;
Catteaux	»	Luçon;
Cléret	»	Laval;
Clifford	»	Clifton;
Cœuret-Varin	»	Agen;
Cortet	»	Troyes;
Cotton	»	Valence;
Coullié	»	Orléans;
Czarev	»	Lesina (Dalmatie);
Dabert	»	Périgueux;
Dankó	»	Pocsony (Presbourg);
Delannoy	»	Aire;
Denéchau	»	Tulle;
Dennel	»	Arras;
Desewffy de Czerneck	évêque auxiliaire de	Temesvar (Hongrie)
Doutreloux	évêque de	Liège;
de Dreux-Brézé	»	Moulins;
Dulanski	»	Pécs (Fünfkirchen);
Duval	»	Soissons;
Egger	»	Saint-Gall;
Fallières	»	Saint-Brieuc;
Fava	»	Grenoble;
Fiard	»	Montauban;
de la Foata	»	Ajaccio;
Freppel	»	Angers;
Gaussail	»	Perpignan;
Gilly	»	Nîmes;
Goux	»	Versailles;
Grau y Vallespinas	»	Astorga;
Grimardias	»	Cahors;
Hautin	»	Evreux;
Hidasy	»	Szombathely (Steinamanger);
Hugonin	»	Bayeux;
Isoard	»	Annecy;
Jacquemet	»	Amiens;
Jauffret	»	Bayonne;
Juteau	»	Poitiers;
Korum	»	Trèves;
Laborde	»	Blois;
Labouré	»	Le Mans;
Lagrange	»	Chartres;
Lamarche	»	Quimper;

Larue	évêque de	Langres ;
Lecoq	»	Nantes ;
Lelong	»	Nevers ;
Luçon	»	Belley ;
Marchal	»	Sinope, auxiliaire de Bourges ;
Marpot	»	Saint-Claude ;
Mayer	évêque auxiliaire	d'Ezstergom (Gran) ;
Meszlenyi	évêque de	Szathmar ;
Mignot	»	Fréjus ;
Nakić	»	Spalato ;
Nemeth	»	Czanad-Temesvár ;
Nogall	évêque auxiliaire	de Györ (Raab) ;
Ortiz y Guttierez	évêque de	Coria ;
Pagis	»	Verdun ;
Pavel	»	Nagy-Varad (rit grec-roumain) (Hongrie) ;
Péronne	»	Beauvais ;
Perraud	»	Autun ;
Petit	»	Le Puy ;
Renouard	»	Limoges ;
Renzullo	»	Nole ;
Robert	»	Marseille ;
Rosset	»	Saint-Jean-de-Maurienne ;
Rougerie	»	Pamiers ;
Sancha y Hervás	»	Madrid ;
Schœbel	»	Leitmeritz ;
Schopper	»	Rozsnyö (Rosenau) ;
Schuster	»	Vacs (Waitzen) ;
Servonnex	»	Digne ;
Soler	»	Montevideo ;
Soubrier	»	Oran ;
Sourrieu	»	Châlons ;
de Stein	»	Wurzburg ;
Steiner	»	Szekesfehervar ;
Stillemans	»	Gand ;
Strosmayer	»	Djakovo ;
Supervia y Lostalé	»	Europo aux. de Saragosse ;
Theuret	»	Monaco ;
Toulotte	vicaire apostolique	du Sahara ;
Tregaro	évêque de	Séez ;
Turinaz	»	Nancy ;
Vaughan	»	Salford ;
Vaszary	abbé mitré	de Pannonbalma ;
de Zalka	évêque de	Györ (Raab).

H

LISTE DES ADHÉRENTS

FRANCE (PARIS)

Aboville (vicomte d') ;
Ackermann (abbé), professeur à l'Université catholique ;
Acy (d') ;
Aigueperse, directeur du journal *le Monde* ;
Alix (G), professeur à l'Université catholique ;
Allaverdy ;
Allègre (abbé) ;
André (D.), docteur ès sciences ;
Angulo y Garcia ;
Ansault (abbé), curé de Saint-Eloi ;
Antonini (P.), docteur en droit ;
Antzenberger (abbé), vicaire à Saint-Augustin ;
Aoustin (abbé), vicaire à Saint-Thomas d'Aquin ;
Armand (comte), député ;
Arnoult-Baltard ;
Arno (abbé), professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs ;
Arthuis (L.) ;
Aubry (A.) ;
Auriault (R. P.), S. J., professeur à l'Université catholique ;
Avoine (abbé), 2e vicaire à Saint-Eustache ;
Avril (baron d') ;
Babeur (L.) ;
Bablon ;
Backer (docteur de) ;
Baclé, ingénieur, Asnières ;
Bailly, directeur du *Cosmos* ;
Baguenier-Désormeaux, avocat ;
Baltenweck (abbé), aumônier de l'Hôtel-Dieu ;
Barbier (A.) ;
Barbier (R. P.) S. J. ;
Barry, avocat ;
Baruteil (abbé), aux Carmes ;
Bascou (abbé), aux Carmes ;
Bassano (marquis de) ;
Batiffol (abbé), vicaire à Saint-Paul-Saint-Louis ;
Baston ;
Batteaux ;
Baudier (R. P.), S. J., professeur à l'Université catholique ;
Baudrillart (Alfred), de l'Oratoire ;
Baulès (Ch.) ;
Beauchamp (abbé de), curé de Saint-Etienne-du-Mont ;
Beaucourt (marquis de) ;
Beauffort (comte H. de) ;
Bégué (abbé) ;
Bergeret (abbé), aux Carmes ;
Bernon (Just de) ;
Berthault ;
Berthé (abbé), directeur de l'école Rocroy-Saint-Léon ;
Berthoud (comte de) ;
Bertrin (abbé), professeur à l'Université catholique ;
Bessonies (abbé de), vicaire à Notre-Dame-des-Victoires ;
Beurlier (abbé), docteur ès lettres, professeur à l'Université catholique ;
Bezuel d'Esneval (baron) ;

Bichot (abbé), professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs;
Bieil, directeur du séminaire Saint-Sulpice;
Bielher, collège Stanislas;
Bioche (Alph.), avocat;
Bith;
Bizemont (comte de);
Blain des Cormiers;
Blondel (G.);
Bonnaire (R. P.), de l'Oratoire;
Bonnefoy (abbé), curé de Neuilly;
Bossard (abbé);
Boudinhon (abbé), professeur à l'Université catholique;
Bouillet (abbé), vicaire à la Trinité;
Bouisson, professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs;
Boullaire, ancien magistrat;
Bouquet (abbé), docteur ès lettres, professeur honoraire à la Sorbonne;
Bour (abbé), vicaire à Belleville;
Bourbon-Lignières (comte de);
Bourguet, docteur ès sciences, professeur à l'Université catholique;
Bourmont (comte de);
Bozon (abbé), docteur ès lettres, 2e vicaire à Saint-Vincent de Paul;
Branly, docteur ès sciences, professeur à l'Université catholique;
Brémont d'Ars (comte Guy de);
Bréon (abbé de), 1er vicaire à Sainte-Clotilde;
Brettes (abbé), chanoine prébendé;
Bridier (abbé), professeur au petit séminaire Saint-Nicolas;
Brissac (comte Pierre de);
Brisset (abbé), curé de Saint-Augustin;
Broglie (abbé de), professeur à l'Université catholique;
Brucker (R. P.), S. J.;
Brun (Mgr), Nogent-sur-Marne;
Bulliot (R. P.), professeur à l'Université catholique;
Bureau (abbé), docteur ès lettres, vicaire général;
Cantel (abbé), 1er vicaire à Saint-Vincent de Paul;
Carion (abbé), aumônier;
Caron (abbé), vicaire général;
Castillon (abbé), vicaire aux Ternes;
Catheu (V. de);
Cauvière, professeur à l'Université catholique;
Caveroc (G.);
Cayez (abbé), 2e vicaire à Plaisance;
César (docteur);
Chabot (abbé), aux Carmes;
Chailan;
Chalumeau;
Chantrot;
Charencey (comte de);
Charles (abbé), aumônier, Asnières;
Charon (abbé), vice-chancelier de l'archevêché;
Charrier, directeur au séminaire des Carmes;
Chastel (R. P.), provincial des Maristes;
Châtel, archiviste paléographe;
Chavy;
Chesnelong, sénateur;
Chesnelong (abbé), vicaire à Saint-Augustin;
Chobert (Ch.), professeur à l'Université catholique;
Chobert (Jos.), secrétaire général de l'Université catholique;
Clair (abbé) vicaire à Saint-Roch;
Clamadieu (abbé);
Clotet, professeur à l'Université catholique;
Coatarmanach (abbé);
Cochin (Denys), conseiller municipal;

Colmet-Daage, doyen honoraire de la Faculté de droit;
Conteville (abbé);
Coppinger (Emm.);
Cormont (abbé de), vicaire à la Madeleine;
Cornac (abbé), 1er vicaire honoraire à Saint-Honoré;
Corret, professeur à l'Université catholique;
Cosnac (abbé de), aumônier;
Cottineau, ancien magistrat;
Courbe;
Courmaux;
Cousin (abbé), 2e vicaire à Notre-Dame;
Crollard (J.);
Crousaz-Crétet (Léon de);
Croze (P. de);
Cucheval-Clarigny, de l'Institut;
Cuervo (A.);
Cumont (Marquis de), ancien ministre;
Dabry (abbé), aux Carmes;
David (A.), prêtre de la Mission;
Debrie (abbé), aux Carmes;
Delabroye (abbé), 2e aumônier du lycée, Vanves;
Delachenal, avocat;
Delaire (Alexis);
Delamarre, professeur honoraire à l'Université catholique;
Delfau (abbé), vicaire à Saint-Augustin;
Delsuc (abbé);
Delvincourt (Aug.), avocat;
Demangeon (abbé), collège Stanislas;
Depontallier (abbé), curé d'Auteuil;
Désandré;
Désers (abbé), 2e vicaire à Saint-Louis-d'Antin;
Deshairs (R. P.), supérieur de l'école Sainte-Anne, Saint-Ouen;
Desmonts, avocat;
Devèze (Gérard);
Digard (G.), professeur à l'Université catholique;
Dillensenger (abbé), supérieur du petit séminaire Saint-Nicolas-du-Chardonnet;
Doumic (R.);
Dousseau;
Drive (abbé), aumônier de l'hôpital Saint-Joseph;
Duballet;
Dubertret;
Duchanois (abbé), Issy;
Duchemin, prêtre de la Mission;
Duchesne (abbé), de l'Institut, professeur à l'Université catholique;
Duchinski;
Duclos (abbé), aux Carmes;
Dufaure (Gabriel);
Dufresne (abbé);
Dupray de la Mahérie, ancien magistrat;
Dupuich;
Durutte (abbé), chanoine titulaire;
Duverger, avocat;
Duvert (G.);
Ehrhard (abbé), collège Stanislas;
Eimery;
Erceville (comte d');
Ermoni, prêtre de la Mission;
Ernstberger (abbé), collège Stanislas;
Esclaibes (R. P. d'), S. J.;
Esquerré (abbé), vicaire, Issy;
Etcheverry, député;
Fages (abbé), vicaire général;
Farges, directeur au séminaire des Carmes;
Faustin-Hélie, juge au tribunal civil;
Fauvel (Alb.);
Favre (abbé);
Féret;
Ferrand (docteur);

Ferrand de Missol;
Fillion (abbé), vicaire à Grenelle;
Flachat (Ivan);
Flandrin;
Flèche;
Fliche (L.), avocat;
Fonssagrives (abbé), aumônier du Cercle des étudiants;
Forbes (R. P.), S. J.;
Fouet (R. P.), S. J., professeur à l'Université catholique;
Franciscains de l'Observance (couvent des);
Franciscains de l'Observance (le R. PP. provincial des);
Franqueville (comte Ch. de), de l'Institut;
Freydier (Mgr);
Frisch (abbé), aumônier;
Gall (abbé);
Gardair (Joseph);
Gardey (abbé), curé de Sainte-Clotilde;
Gasparri (Mgr), professeur à l'Université catholique;
Gaulle (H. de);
Gautier de Claubry (abbé), curé de Saint-Jean-Saint-François;
Gay, docteur ès sciences;
Gaytté (abbé), aumônier;
Genoud (R. P.), Chevilly;
Gillet, ingénieur civil;
Glotin (H.), avocat;
Godefroy (E.), avocat;
Goffinet (abbé), 1er vicaire à Saint-Médard;
Goislot (abbé), aumônier;
Goix (docteur);
Gontaut (marquis de);
Gosset (F.), conseiller référendaire honoraire à la Cour des comptes;
Gougeon (L.);
Goupy (Edm.);
Gouraud (docteur X.);
Gouron (abbé), vicaire à Notre-Dame-des-Champs;
Graffin (abbé), professeur à l'Université catholique;
Gramidon, vicaire à Saint-Sulpice;
Grandel, Clamart;
Granjux (abbé), curé de Saint-Paul-Saint-Louis;
Grenier (abbé), curé de Plaisance;
Gressin (abbé);
Grosselin (Cam.);
Guilhas (abbé), 1er vicaire à Sainte-Elisabeth;
Guillemet (abbé);
Guillermoz;
Guyot, professeur à l'Université catholique;
Guyot de Laval (abbé), aumônier, Vincennes;
Hamel (Ch.), administrateur de l'Université catholique;
Hébert (abbé), école Fénelon;
Henrionnet (abbé), professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des Champs;
Herbelot (d'), ancien magistrat;
Hermite, de l'Institut;
Herzog (H.);
Hiss (abbé), collège Stanislas;
Hua (H.);
Hubert-Valleroux, avocat;
Huc (abbé);
Hüffer;
Hugonin (abbé), aux Carmes;
Huit (Ch.), docteur ès lettres;
Hulst (Mgr d'), recteur de l'Université catholique;
Huvelin (abbé), vicaire à Saint-Augustin;
Icard, supérieur du séminaire Saint-Sulpice;
Imbart-Latour;

Iteney (abbé Fr.) curé de Saint-Denys;
Iteney (abbé P.), aumônier à Issy;
Jacquinet (R.);
Jallet (abbé), aux Carmes;
Jamet (J.), professeur à l'Université catholique;
Jannet (Cl.), professeur à l'Université catholique;
Jaud (abbé), aumônier;
Jaugey (abbé), directeur de la *Science catholique;*
Joly (abbé), directeur de l'école Sainte-Geneviève;
Jonquières (amiral de), de l'Institut;
Jouin (abbé), 1er vicaire à Saint-Augustin;
Jousset (docteur J.);
Juglar (Clément);
Justinius (Fr.), directeur du secrétariat de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes;
Kainlis (de);
Keller (E.), ancien député;
Keller (J.), ingénieur des mines;
Kergorlay (comte P. de), député;
Kœnig (abbé), 1er vicaire à Saint-Eustache;
Krompholz;
La Bouillerie (comte H. de);
Lacointa, professeur à l'Université catholique;
Lallemand (L.), avocat;
Lamarzelle (L. de), député, professeur à l'Université catholique;
Lambel (comte de);
Laminette (abbé), curé de Gentilly;
Langlois (Alph.);
Lanzac de Laborie (L. de);
Lapalme (abbé), secrétaire de l'archevêché;
Lapeyrade (abbé), vicaire à Saint-Etienne-du-Mont;
Lapôtre (R. P.), S. J.;
Lapparent (A. de), professeur à l'Université catholique;
Larcher (O.), professeur à l'Université catholique;
Lardeux (abbé), aux Carmes;
Largent (R. P.), de l'Oratoire, professeur à l'Université catholique;
Laroze (H.);
Latty (abbé), aumônier;
Laurent (abbé), collège Stanislas;
Lavech (abbé);
Lavollée (R.), Ct de l'Institut;
Labarcq (abbé), docteur ès lettres;
Le Bec (docteur);
Lebrun (Ch.), docteur en droit;
Le Camus (comte E.);
Lechatellier (abbé), professeur à l'Université catholique;
Leclerc (abbé), supérieur général des frères de Saint-Vincent de Paul;
Le Conte (J.), conseiller référendaire à la Cour des comptes;
La Cour-Grandmaison, député;
Ledein (abbé), curé de Saint-Pierre-de Chaillot;
Ledos (Gabriel);
Lefébure (Léon), ancien député;
Lefèbvre (abbé), professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs;
Le Hir (abbé), aumônier;
Lejay (abbé), professeur à l'Université catholique;
Lelièvre;
Lelong (abbé), vicaire à Saint-Thomas-d'Aquin;
Lemaître (abbé), curé de la Trinité;
Lemesle, vicaire à Saint-Sulpice;
Lemoine (G.), ingénieur en chef des ponts et chaussées;
Léonard (V.);
Lequeux (J.), architecte;

Leray (R. P.), Eudiste;
Le Rebours (abbé), curé de la Madeleine;
Lerebourg (abbé), vicaire à Saint-Philippe du Roule;
Leroux (docteur H.);
Lescœur (R. P.), de l'Oratoire;
Lescœur (Ch.), professeur à l'Université catholique;
Lesètre (abbé), 1er vicaire à Plaisance;
Le Tallec (R. P.), S. J.;
Leune (Hipp.);
Leveilley (abbé), vicaire à Saint-Jacques du Haut-Pas.;
Levis (marquis de);
Loisy (abbé), professeur à l'Université catholique;
Louchet, ancien magistrat;
Luçay (comte de);
Ludovic de Besse (R. P.), capucin;
Lury (abbé), vicaire à Ménilmontant;
Macchiavelli (abbé), vicaire à Saint-Augustin;
Madaune (abbé de), 1er vicaire à Saint-Séverin;
Maffre (abbé), aumônier;
Magimel (René);
Many, directeur au séminaire Saint-Sulpice;
Marcilly (R. P.), de l'Oratoire;
Marfoix (abbé), aumônier;
Margerie (Emm. de);
Margival (abbé), vicaire à Saint-Honoré;
Marsay (vicomte de);
Martin (R. P. H.), S. J.;
Martin (G.), avocat;
Martin de Gibergues (abbé), supérieur des missionnaires diocésains;
Martinov (R. P.), S. J.;
Mathieu (abbé), aux Carmes;
Maze (abbé);
Méchineau;
Meignan;
Meissonnier, inspecteur général des mines;
Menardière (de la);
Merklen (abbé), aumônier;
Meissas (abbé de), aumônier;
Meré (vicomte de);
Meritan, curé de Saint-Sulpice;
Meritan (abbé), aux Carmes;
Mérode (comte Werner de);
Merveilleux du Vignaux, doyen de la Faculté de droit à l'Université catholique;
Meynial (abbé), professeur au collège Stanislas;
Michel (J.), ingénieur;
Millault (abbé), curé de Saint-Roch;
Millet (abbé), curé de Grenelle;
Miqueu (abbé), vicaire à Notre-Dame-des-Victoires;
Moignau (A.);
Monier, supérieur du séminaire des Carmes;
Monlezun (abbé), secrétaire de l'officialité;
Monnier, docteur;
Montagny, supérieur du séminaire d'Issy;
Mont de Benque (de);
Montessuy (comte de);
Montferrier (abbé de), curé de Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle;
Morel (R. P.), supérieur du noviciat de l'Oratoire à l'Haÿ;
Motet, vicaire à Saint-Sulpice;
Mottini (abbé), vicaire à Saint-Nicolas-des-Champs;
Mougin;
Moustier (comte Renaud de);
Mugnier (abbé), vicaire à Saint-Thomas-d'Aquin;
Muller (abbé V.), professeur au collège Stanislas;

Nadaillac (marquis de), correspondant de l'Institut ;
Narbey (abbé), vicaire à Clichy ;
Nicolaÿ, avocat ;
Niort (abbé), curé du Bourget ;
Nodler (comte), Neuilly ;
Noël (abbé C.), aumônier ;
Noël (abbé L.), aumônier ;
Normand (abbé), économe du petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs ;
Odelin (abbé), promoteur diocésain ;
Olmer (abbé), curé de l'Immaculée-Conception ;
Oury (abbé) ;
Pagès (Ant.), ancien magistrat, administrateur de l'Université catholique ;
Pagis (abbé), professeur à l'Université catholique ;
Paguelle de Follenay (abbé), aumônier ;
Palliez (abbé), vicaire à Sainte-Clotilde ;
Pallu de Lessert (C.) ;
Panier (abbé), aux Carmes ;
Papillon (G.), avocat ;
Paradis (abbé), curé de Sainte-Marguerite ;
Pautonnié (abbé), professeur au collège Stanislas ;
Péage (Jules-Denis du) ;
Peisson (abbé), vicaire à Saint-Thomas-d'Aquin, directeur de la *Revue des Religions* ;
Pelgé (abbé), vicaire général ;
Pélissier ;
Pépouey (abbé), professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs ;
Perraudière (C. de la) ;
Perrault (abbé) ;
Peuportier (abbé), secrétaire de l'archevêché ;
Peyralbe (G.) ;
Philippart ;
Philippon ;
Piat (abbé), docteur ès lettres, aumônier ;
Pierre (Victor) ;
Pierret, vicaire à Saint-Nicolas-du-Chardonnet ;
Pierrot-Deseilligny ;
Pineau (abbé), aumônier ;
Pinet (abbé P.), vicaire à Saint-Merry ;
Piot (abbé), supérieur du petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs ;
Pisani (abbé), professeur à l'Université catholique ;
Planet (abbé), aumônier, Neuilly ;
Plantier (G.) ;
Podenas (marquis de) ;
Poignant (abbé), Vincennes ;
Potron ;
Pottier (abbé), vicaire à Notre-Dame-des-Victoires ;
Poudroux (abbé), chancelier de l'archevêché ;
Pouget, prêtre de la mission ;
Pousset (abbé), archiprêtre de Notre-Dame ;
Poussielgue (Ch.) ;
Prevel ;
Prevost ;
Prudham (abbé), directeur du collège Stanislas ;
Quentin ;
Ragnaud (abbé), aux Carmes ;
Ragon (abbé), professeur à l'Université catholique ;
Raigecourt (marquis de) ;
Rautlin de la Roy (de) ;
Ravier (abbé), curé de Malakof ;
Récamier (Et.) ;

Remacle (abbé), professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs;
Reulet (abbé), doyen du chapitre;
Ribot (Paul);
Richecourt (marquis de);
Richemont (comte de);
Richemont (vicomte de);
Rivière (Albert), ancien magistrat;
Rivière (Louis);
Robert (abbé), directeur de l'école Saint-Michel;
Roche;
Rodary, ingénieur civil;
Roissant (abbé), vicaire à Saint-Augustin;
Roquetaillade (abbé de), vicaire à Saint-Germain-des-Prés;
Roselli (Paul);
Rotours (J. Angot des);
Rouff (abbé), professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs;
Rougé (comte Jacques de);
Rougé (vicomte Jacques de);
Rousse (A.);
Rousse (J.);
Rousselot (abbé), professeur à l'Université catholique;
Roussez (abbé), aux Carmes;
Ruel (Ed.);
Saint-Père (de);
Salomon, avocat;
Sattler (abbé), censeur du collège Stanislas;
Sauvètre (abbé), vicaire à Saint-Augustin;
Schœpfer (abbé), 1er vicaire à Notre-Dame-des-Champs;
Scoraille (R. P.), S. J.;
Scoraille (baron de);
Sebert (abbé), vicaire à Saint-François-de-Sales;
Selve (abbé), professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs;
Severin;
Sicard (abbé), 2e vicaire à Notre-Dame-de-Lorette;
Simler (R. P.), supérieur général des Marianites;
Simon (J.), avocat;
Sire, directeur au séminaire Saint-Sulpice;
Siruguet (abbé), vicaire à la Trinité;
Son-Dumarais, Saint-Mandé;
Sorin de Bonne, ancien sous-préfet;
Sourice (abbé);
Souty (Paul);
Specht (Ed.),
Surmont (G.);
Sutin, vicaire à Saint-Sulpice;
Talabardon (abbé), aux Carmes;
Tapie (abbé), directeur du petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs;
Tardif;
Taudière, (avocat);
Templier (abbé), aux Carmes;
Terrat (B.), professeur à l'Université catholique;
Teurtris (abbé);
Thevenon (abbé), directeur de l'école Saint-Charles;
Thomas (abbé), secrétaire de Son Eminence;
Thomas, vicaire à Saint-Sulpice;
Thomas (Max);
Thouvenin (abbé), aux Carmes;
Tischbauer (abbé), vicaire à Saint-Vincent-de-Paul;
Tison (docteur);
Vacossin (abbé), professeur au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs;
Vallet, directeur au séminaire d'Issy;
Van den Brule (abbé), curé de Saint-François-de-Sales;

Vanderbecque (abbé);
Vasseur, vicaire à Saint-Sulpice;
Vaux (baron B. de);
Verrié;
Vicaire (Eug.);
Vigoureux;
Vigouroux, directeur au séminaire Saint-Sulpice;
Villoutreys (comte de);
Vilmorin (L. de);
Violaines (abbé de), curé d'Issy,
Vogué (marquis de), de l'Institut;
Vorges (D. de), ancien ministre plénipotentiaire;
Watin (abbé), vicaire à Saint-Eustache;
Waziers (comte de);
Wick (abbé), collège Stanislas;
Yvert (comte);

FRANCE (DÉPARTEMENTS)

Abgrall (abbé), aumônier, Quimper;
Abriol (abbé), Cahors;
Albe (abbé), professeur au petit séminaire de Montfaucon, (Lot);
Adhuy (abbé), professeur au petit séminaire de Montfaucon (Lot);
Allain (abbé), archiviste diocésain, Bordeaux;
Allaines (abbé H. d'), professeur au petit séminaire. Orléans;
Allard (abbé), Rouen;
Allard (Christ.), avocat, Rouen;
Allard (Paul), ancien magistrat, Rouen;
Alléosse (abbé), chanoine, Vannes;
Allou (abbé), professeur à l'externat; Nantes;
Amagat, correspondant de l'Institut, Lyon;
Amette (abbé), vicaire général, Evreux;
Andrieu (R. P.), professeur à l'école Saint-Gabriel, Sainte-Affrique;
Anneraux (abbé), professeur au grand séminaire, Beauvais;
Antessanty (abbé), aumônier du lycée, Troyes;
Aragon (G.), ancien officier de marine, Montpellier;
Arbellot (abbé), chanoine, Limoges;
Arcelin (Adrien), Saint-Sorlin (Saône-et-Loire);
Ardouin (abbé), supérieur du petit séminaire, Brignoles (Var);
Arnaudet (docteur), Cormeilles (Eure);
Aubert (abbé), secrétaire de l'évêché, Chartres;
Aubert (abbé), curé de Saint-Pantaléon, Troyes;
Aubert (abbé), curé de Saint-Laurent, Orléans;
Aubin (abbé), professeur au petit séminaire, Rouen;
Aubonnet (abbé), supérieur du grand séminaire, Bordeaux;
Audié (abbé), supérieur du collège de la Trinité, Béziers;
Audouard (abbé), professeur au petit séminaire, Versailles;
Audran (abbé), curé de Pomerols (Hérault);
Augarde (abbé), vicaire général honoraire, Agen;
Auger (abbé), curé de Coudreceau (Eure-et-Loir);
Augier (docteur), professeur à l'Université catholique, Lille;
Aurelle-Montmorin (vicomte d'), Poitiers;

Avignon (L.), docteur en droit, Etoile (Drôme);
Avon (abbé), curé de Saint-Charles, Nîmes;
Bagarie-Bernard (abbé), professeur au grand séminaire, Perpignan;
Baguenault de Puchesse, docteur ès lettres, Orléans;
Balsan (Aug.), ancien député, Châteauroux;
Balsan (Ch.), député, Châteauroux;
Baltet (abbé), professeur au grand séminaire, Troyes;
Bantel (L. de), conseiller général, Yonne;
Baptiste (abbé), supérieur du petit séminaire de Saint-Gaultier (Indre);
Bardel (abbé), secrétaire général de l'évêché de Clermont;
Bardin (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Gaultier (Indre);
Bardin (abbé), curé de Pouan (Aube);
Bargilliat (abbé), professeur au grand séminaire, Quimper;
Barnave, Saillans (Drôme);
Barneaud (abbé), aumônier du lycée, Nice;
Barré (abbé), chanoine, Rouen;
Barrière (abbé), Clermont-Ferrand;
Barrucand (abbé), supérieur du collège de Thones (Haute-Savoie);
Bassé (abbé), 1er vicaire à Notre-Dame, Versailles;
Bastide, directeur au grand séminaire, Bourges;
Bastoul (abbé), vicaire à la Caussade (Tarn-et-Garonne);
Bâtard (abbé), aumônier, Laval;
Baugas, professeur à l'Université catholique, Angers;
Baunard (Mgr), recteur de l'Université catholique, Lille;
Baveux (abbé), curé de Verrières (Aube);
Bazan (abbé), professeur au grand séminaire, Perpignan;
Beauchard (abbé), curé de Saint-Florent, Bourges;
Beaucorps (vicomte de), Orléans;
Beaudin (H.), Marseille;
Beauregard (abbé de), professeur au petit séminaire Saint-Célestin, Bourges;
Béchaux, professeur à l'Université catholique, Lille;
Bédel, directeur au grand séminaire d'Aix;
Bégouën (André), avocat, Le Havre;
Bellamy (abbé), professeur au grand séminaire, Vannes;
Bellevue (abbé de), professeur au grand séminaire, Vannes;
Bellune (abbé de), chanoine, Tours;
Bénazet (Th.), sénateur, Mérigny (Indre);
Benet (G.), notaire, Marseille;
Benoist (abbé), curé de Corbeil, (Seine-et-Oise);
Béral (abbé), aumônier, Montpellier;
Berge (abbé), vicaire général, Gap;
Bergonnier (abbé), 1er vicaire à Saint-Germain-en-Laye (S.-et-O.);
Berry (abbé), aumônier, Autun;
Bert (abbé), vicaire à Marmande.
Bertaux (abbé), Le Theil-Nollent, (Eure);
Berthelin (abbé), aumônier, Troyes;
Bertin (abbé D.), curé de Ville (Oise);
Bertin (abbé L.), professeur au petit séminaire, Noyon;
Bertrand, directeur au grand séminaire de Bordeaux;
Besse (abbé), professeur au petit séminaire de Montfaucon (Lot);

Beugnet (abbé), professeur au grand séminaire de Nancy;
Beyssen (abbé), Argy (Indre);
Bigne (abbé de la), secrétaire de Mgr l'évêque d'Orléans;
Bigne de Villeneuve (de la), Angers;
Billard (abbé), curé de Saint-Aubin près Chartres;
Bizot (Eug.), Agen;
Bladé (J.-F.), correspondant de l'Institut, Agen;
Blain (abbé), aumônier, Poitiers;
Blanc (abbé Elie), professeur à l'Université catholique, Lyon;
Blanchemain (P.), Castel-Biray (Indre);
Blanchet (Aug.), Rives (Isère);
Blanchet (abbé), curé de Sainte-Croix, Saint-Lô;
Blanchet (abbé), professeur au petit séminaire de Sainte-Croix, Orléans;
Blanchet (abbé), curé de Vaugrigneux (S.-et-O.);
Blanchon (abbé), curé de Marly-le-Roy (S.-et-O.);
Bligny, ancien notaire, Rouen;
Blin (abbé), aumônier, Versailles;
Blois (vicomte de), Quimper;
Blond (abbé), vicaire général, Beauvais;
Blondel (Maurice), Dijon;
Bocquet (abbé), professeur au petit séminaire, Rouen;
Bodinier (A.), Angers;
Boissard, ancien procureur général, Aix;
Boissonnet (général), El Biar, près Alger;
Boiteux (J.), Versailles;
Boivin, directeur au grand séminaire, Périgueux;
Bon (abbé J.), vicaire à la cathédrale, Versailles;
Bonald (vicomte de), Montpellier;
Bondy (comte Olivier de), La Barre (Indre);
Bonnal (abbé), professeur au petit séminaire de Marvejols (Lozère);
Bonnard (abbé), professeur au grand séminaire d'Autun;
Bontoux (abbé), professeur au grand séminaire de Gap;
Bordes (R. P.), de l'Oratoire, professeur au collège de Juilly;
Bordrez (abbé), professeur au collège de Bailleul (Nord);
Borelli (B.), Marseille;
Borné (abbé), curé de Palaiseau (S.-et-O.);
Bos (abbé), professeur au petit séminaire de Montfaucon (Lot);
Boucher (docteur), Rouen;
Boué (abbé), curé d'Amanlis (Ille-et-Vilaine);
Bouillon (abbé), professeur au grand séminaire du Mans;
Bonin (abbé), professeur au collège de Dax (Landes);
Boulard (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Cheron près Chartres;
Boulay (abbé), professeur à l'Université catholique de Lille;
Boulay (abbé), professeur à la maîtrise de Chartres;
Boulay (abbé), professeur à l'école Saint-Jean, Versailles;
Boulfroy (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Riquier (Somme);
Bouloumoy (abbé), supérieur du grand séminaire de Romans (Drôme);
Bourdais (abbé), Evreux;

Bourdès (abbé), curé de Pelleport (Haute-Garonne);
Bourdon (abbé), chanoine, Rennes;
Bourès (abbé), aumônier, Cahors;
Bourgain (abbé), professeur à l'Université catholique d'Angers;
Bourgeois, ancien magistrat, Troyes;
Bousquet (abbé), professeur au petit séminaire Saint-Célestin, Bourges;
Bousquet (abbé), professeur au petit séminaire de Versailles;
Bouvet (abbé), professeur au grand séminaire, Chartres;
Boyer (Urbain), Sainte-Affrique;
Brandel (abbé), curé du Mesnil-Aubry (S.-et-O.);
Brazillier (abbé), curé de Sèvres (S.-et-O.);
Bréjon, avocat, Bordeaux;
Brellaz (abbé), Boissières (Deux-Sèvres);
Bretenières (abbé de), directeur de l'école Saint-François-de-Sales, Dijon;
Breton (abbé), Meaux;
Brianne (abbé), curé de Saint-Laurent (Aude);
Brintet (abbé), aumônier du collège d'Autun;
Brisset (abbé), aumônier du lycée, Angers;
Brocard (abbé), curé de Criquières (Oise);
Brossard (abbé), professeur à l'école Saint-Maurille, Angers;
Bru (abbé), secrétaire de l'évêché, Montauban;
Bruneau (abbé), professeur au grand séminaire, Autun;
Brunel (abbé), professeur au grand séminaire, Versailles;
Brusson (abbé), aumônier, Troyes;
Bry (E.), Noyon;
Buathier (abbé), curé de Saint-Trivier (Ain);
Bulliot (J.-G.), Autun;
Bureau (L.), président du cercle catholique, Nantes;
Busson (abbé), professeur au collège Sainte-Croix, Le Mans;
Buvée (abbé), curé de Fresnay (Aube);
Buvée (abbé), Saint-Laurent-d'Andenay (S.-et-L.);
Cabanne (abbé), curé de Montvicq (Allier);
Cabey (abbé), vicaire à Dôle (Jura);
Camélat (Michel), Arrens (Hautes-Pyrénées);
Camp (abbé), professeur au petit séminaire de Montauban;
Campan, professeur honoraire à la Faculté des lettres, Nancy;
Camut (abbé), curé de Cunfin (Aube);
Canet (abbé), aumônier, Mâcon;
Capel (abbé), professeur au petit séminaire de Pleaux (Cantal);
Carbon (abbé), curé de Neuflize (Ardennes);
Cardon (abbé), vicaire général, Soissons;
Cardon, professeur à l'école Saint-Martin (Amiens);
Cariton (abbé), professeur à l'Institution Saint-Vincent-de-Paul, Rennes;
Caron (abbé L.), Beauvais;
Carponcin (abbé), curé de Bon-Repos (Haute-Garonne);
Carra (Mgr), recteur de l'Université catholique de Lyon;
Carré (abbé), professeur au grand séminaire de Romans (Drôme);
Carré (abbé), professeur au petit séminaire de Versailles;
Carrère (G. de), président du cercle catholique, Beauvais;

Carrié (abbé), vicaire à Mazamet (Tarn);
Carron (abbé), supérieur du petit séminaire de Versailles;
Carron (Laurent), Amiens;
Casamajor (abbé de), curé de Salses (Pyr.-Or.);
Casanova (abbé M.) curé d'Olmi-Cappella (Corse);
Cassassus (abbé), professeur à l'école de l'Immaculée-Conception, Pau;
Castera (abbé), directeur au petit séminaire Sainte-Croix, Orléans;
Casteret (abbé), curé de Caresse (B.-Pyr.);
Cathalan (abbé), aumônier du lycée, Tarbes;
Caulaincourt (comte de), Lille;
Caussanel, prêtre de la Mission, supérieur du grand séminaire de Meaux;
Cavrel (Ed.), Rouen;
Cavrel (H.), Rouen;
Celier (Al.), avocat, Le Mans;
Ceillier (abbé H.), professeur au grand séminaire, Rennes;
Chabœuf (H.), ancien magistrat, Dijon;
Chabin (R. P.), S. J., supérieur de l'école Saint-François-de-Sales, Evreux;
Chabot (abbé), secrétaire général de l'évêché, Luçon;
Chabran, avocat, Grenoble;
Chalamon (abbé), curé de Saint-André de Roquepertuis (Gard);
Champault, Châtillon-sur-Loire (Loiret);
Champion, Bordeaux;
Chancerelle (A.), Nantes;
Chancerelle (X.), Nantes;
Chandon de Briaille (comte), Epernay;
Chandon de Briaille (vicomte), Epernay;
Chandon de Briaille (J.-R.), Epernay;
Chapeau (abbé), professeur à l'école Notre-Dame-des-Aydes (Loir-et-Cher);
Chaptal (abbé), professeur au grand séminaire de Mende;
Chaput (abbé), économe du petit séminaire de Saint-Gaultier (Indre);
Charrat (abbé), Lyon;
Charraux, professeur à la Faculté des lettres, Grenoble;
Charrier (abbé), curé d'Alluy (Nièvre);
Chasle (abbé), professeur au collège Saint-Louis, Saumur;
Chassagnoux (abbé), professeur au petit séminaire de Brive (Corrèze);
Chastre (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Gaultier (Indre);
Chatelain (abbé), professeur au petit séminaire de Pignelin (Nièvre);
Chatelier (P. du), château de Kernuz (Finistère);
Chaudez (abbé), vicaire général, Versailles;
Chaumonnot (abbé), curé d'Estissac (Aube);
Chaupitre (abbé), professeur au petit séminaire, Versailles;
Chautard, doyen honoraire de la Faculté des sciences à l'Université catholique de Lille, Croissanville (Calvados);
Checteville (abbé), curé de Sainte-Elisabeth (Versailles);
Chedaille (abbé), curé de Saint-Gobain (Aisne);
Cheminal (abbé), curé d'Evian (Haute Savoie);
Chesnel, Versailles;
Cheurlin (abbé), aumônier, Troyes,

Chevalier (abbé A.), aumônier, Bezons (S.-et-O.);
Chevalier (Alexis), Versailles;
Chevalier (abbé J.), professeur au grand séminaire, Romans (Drôme);
Chevalier (abbé Ulysse), Romans (Drôme);
Chevallier, Saint-Brice-sous-Forêt (S.-et-O.);
Chevallier-Ruffigny, Chartres;
Choupin (abbé), vicaire à Notre-Dame, Annecy;
Cintré (vicomte de), Rennes;
Clément, sénateur, Orsennes (Indre);
Clément (abbé), aumônier, Vendôme;
Clemet, (abbé) Guerande;
Clerval (abbé), supérieur de la maîtrise, Chartres;
Cohon (abbé), Combrée (M.-et-L.);
Coïon (docteur), Suippes (Marne);
Colas (abbé), curé de Soisy-sous-Etiolles (S.-et-O.);
Collège Saint-Pierre à Bourg (le supérieur du);
Collège de Thoissey (Ain) (le supérieur du);
Collet (abbé), vicaire à Ploëmel (Morbihan);
Collette (abbé), aumônier du lycée, Rouen;
Colombain (abbé), secrétaire de Mgr l'évêque d'Evreux;
Colombier (abbé), vicaire à la cathédrale, Agen;
Comandon, Jarnac (Charente);
Constant (abbé), Nice;
Constantin (abbé), vicaire à Saint-Remy-de-Provence (B.-du-Rh.);
Conté (abbé), vicaire à Enghien (S.-et-O.);
Couturaud (abbé), curé de Ruffec (Indre);
Contestin (abbé), supérieur du petit séminaire de Beaucaire;
Contin (abbé), vicaire général, Rennes;
Coqueret (abbé), curé de Saint-Martin, Troyes;
Corbin (abbé), Bègles, près Bordeaux;
Corcuff (abbé), vicaire à Saint-Aignan, Orléans;
Cordé (abbé), directeur de l'Externat, Nantes;
Cornaire (abbé), professeur au petit séminaire de Versailles;
Corneaux (abbé), curé de Longpont (Aisne);
Cornet, directeur au grand séminaire de Montferrand;
Cosnier, professeur à l'Université catholique d'Angers;
Cosquin (Emm.), Vitry-le-François (Aisne);
Couette, professeur à l'Université catholique d'Angers;
Coulomb (abbé), curé d'Aniche (Nord);
Courchinoux (abbé), Aurillac;
Courquin (abbé), professeur à l'école industrielle, Tourcoing;
Courson (comte de), château de Fresney (Calvados);
Courtois (abbé), Chartres;
Coutance (docteur), Brest;
Couturaud (abbé), curé de Ruffec (Indre);
Couture (abbé), doyen de la Faculté des lettres à l'Université catholique de Toulouse;
Crampon (abbé), chanoine, Amiens;
Cresti (abbé), professeur à l'école Saint-François-de-Sales, Evreux;
Croisé (abbé), aumônier, Mayenne;
Croisille (E.), avocat, Amiens;

Crosnier (abbé), professeur à l'Université catholique d'Angers;
Cuni (abbé), supérieur du petit séminaire de Nogent-le-Rotrou (E.-et-L.);
Curé (le) de Guerville (S.-et-O.);
Dabin (abbé), curé de Saint-Nicolas-du-Bosc (Eure);
Dacheux (abbé), curé d'Enghien (S.-et-O.);
Dadolle (abbé), professeur à l'Université catholique de Lyon;
Dalmas (abbé), vicaire à Saint-Etienne, Beauvais;
Dancret (abbé), curé de Notre-Dame, Chartres;
Daniel (abbé), aumônier, Toulon;
Danjou (Ch.), Tournus (S.-et-L.);
Dardy (abbé), La Grange (L.-et-G.);
Dassé (abbé), vicaire à Notre-Dame, Versailles;
Daux (abbé), vicaire général, Montauban;
David (abbé P.), curé de Boussy-Saint-Antoine (S.-et-O.);
David (Gaston), avocat, Bordeaux;
David (Louis), Bordeaux;
Davin (abbé), aumônier, Gap;
Debout (abbé), Arras;
Decheverry (abbé), chanoine, Reims;
Decorse (abbé), professeur à l'externat, Nantes;
Defay (abbé), professeur au petit séminaire, Langres;
Dehaye (abbé), professeur au petit séminaire, Versailles;
Dejoie (abbé), professeur au collège Saint-Stanislas, Nantes;
Delahodde (V.), Lille;
Delanoue (abbé), Versailles;
Delattre (R. P.), des missionnaires d'Alger, Carthage;
Delattre (abbé L.), Saint-Pol (Pas-de-Calais);
Delaunay, professeur à la Faculté des lettres, Rennes;
Delaunoy, professeur au petit séminaire Saint-Célestin, Bourges;
Delbos (abbé), vicaire à Montfort l'Amaury (S.-et-O.);
Delcellier (abbé), curé de Corneilhan (Hérault);
Delobel (abbé), aumônier, Boulogne-sur-Mer;
Demaison, Reims;
Dementhon (abbé), professeur au petit séminaire de Meximieux (Ain);
Deniau (abbé), vicaire à Notre-Dame, Versailles;
Denis (abbé), chancelier de l'évêché, Langres;
Denis (abbé), professeur au petit séminaire des Couets (Loire-Inférieure);
Denys (abbé), Hazebrouck (Nord);
Depussay (abbé), curé de Brétigny (S.-et-O.);
Derepas (abbé), aumônier, Beaune;
Derivière-Patry, Rouen;
Desaint (abbé), professeur au grand séminaire, Beauvais;
Desbois (abbé), professeur au grand séminaire, Rennes;
Deschefs (abbé), curé de Boran (S.-et-O.);
Desclefs (abbé), curé de Bouqueval (S.-et-O.);
Deshayes (abbé), professeur au grand séminaire, Le Mans;
Deshayes (abbé), professeur au grand séminaire, Versailles;
Desmarets (abbé), professeur au petit séminaire, Versailles;
Des Michels, professeur à l'école des

langues orientales vivantes, Versailles ;

Desnoyer (abbé), vicaire général, Orléans ;

Desplaces (H.), avocat, Marseille ;

Desrues (abbé), supérieur du petit séminaire d'Etampes ;

Desrues (abbé), aumônier des Loges (S.-et-O.) ;

Deuzet (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Cheron, près Chartres ;

Devèze (abbé), secrétaire général de l'évêché de Cahors ;

Dézanneau (docteur), Angers ;

Dif (abbé), Corbeil (S.-et-O.) ;

Dionneau (abbé), professeur au petit séminaire de Mongazon (M.-et-L.) ;

Dollieule, avocat, Marseille ;

Donnio (abbé), curé d'Ecouen (S.-et-O.) ;

Donnot (abbé), secrétaire de l'évêché, Verdun ;

Dorides (A. des), Nantes ;

Douais (abbé), professeur à l'Université catholique de Toulouse ;

Driot (abbé), vicaire à Montmorency (S.-et-O.) ;

Drioux (abbé), château de Lanty (Haute-Marne) ;

Drouhard (abbé), aumônier du lycée, Besançon ;

Dubois (abbé), professeur au petit séminaire de Rouen ;

Dubois (abbé), curé de Saint-Etienne, Beauvais ;

Dubouloz (abbé), curé de Notre-Dame-de-l'Ile (Eure) ;

Ducel (Jules), Chalon-sur-Saône ;

Duchemin (abbé), curé de Quettreville (Manche) ;

Duflos (abbé), vicaire général, Beauvais ;

Duilhé de Saint-Projet, professeur à l'Université catholique de Toulouse ;

Duméril, Versailles ;

Dunoyer (abbé), curé de Doussard (Haute-Savoie) ;

Duparc (abbé), professeur au petit séminaire de Sainte-Anne-d'Auray (Morbihan) ;

Dupoirrier (abbé), vicaire à Montvicq (Allier) ;

Dupont-Delporte (baron), Gap ;

Duquesnoy (abbé), professeur à l'Université catholique de Toulouse ;

Durand (abbé), professeur à l'école Saint-Sigisbert, Nancy ;

Durand (abbé), curé de Mainvilliers, près Chartres ;

Durand (abbé), professeur au petit séminaire de Pont-Croix (Finistère) ;

Durand (L.), avocat, Lyon ;

Durand (abbé), professeur au petit séminaire de Beaucaire (Gard) ;

Durand (abbé), vicaire à la cathédrale de Nîmes ;

Duret (abbé), économe au petit séminaire de Noyon ;

Duret (abbé), professeur à l'école Saint-Hilaire, Niort ;

Duret (docteur), doyen de la Faculté de médecine à l'Université catholique de Lille ;

Durfort-Lorges (abbé de), Le Mans ;

Durot (abbé), aumônier, Gannat ;

Duroy-de-Bruignac (abbé), secrétaire de Mgr l'évêque de Versailles ;

Duterne (abbé), aumônier, Chauny (Aisne) ;

Dutilliet (abbé), vicaire général, Versailles ;

Duval (abbé), curé des Mureaux (S.-et-O.);
Duval, Rennes;
Duvaltier, professeur à l'école Saint-François-de-Sales, Evreux;
Ecalle (abbé), archiprêtre d'Arcis-sur-Aube;
Ely (abbé), professeur au petit séminaire de Pont-Croix (Finistère);
Emangeard (abbé), Châteaudun;
Enard (abbé), curé de Commercy;
Engerand (abbé), économe du petit séminaire de La Ferté-Macé (Orne);
Eveno (abbé), Longueville (S.-Inf.);
Fabre (abbé), aumônier du collège, Béziers;
Fagnoue (abbé), professeur au grand séminaire de Chartres;
Faire (de la), château de Villeneuve (Indre);
Faivre (abbé), vicaire à Argenteuil (S.-et-O.);
Fallières, avocat, Agen;
Farge (docteur), Angers;
Farges (abbé), aumônier, Marmande;
Fauré (J.-V.), Cugnaux (Haute-Garonne);
Favé (abbé), vicaire à Ergué-Gabéric (Finistère);
Fénard (abbé), Saint-Pol (Pas-de-Calais);
Féret (abbé), supérieur du petit séminaire de Pont-Audemer (Eure);
Féron-Vrau, Lille;
Fillet (abbé), curé d'Alex (Drôme);
Fillion (abbé), vicaire général, Evreux;
Finot (abbé), 1er vicaire à la cathédrale, Langres;
Flornoy, Nantes;
Fontaine (Félix), ancien magistrat (Troyes);
Fontenay (P. de), château de Vaux (Aube);
Fortier (abbé), curé de Saint-Brice-sous-Forêt (S.-et-O.);
Fouché (abbé), vicaire à Notre-Dame Versailles;
Fouquet (abbé), 1er vicaire à Notre-Dame-d'Avenières, Laval;
Fournier (Paul), professeur à la Faculté de droit, Grenoble;
Fournier (abbé G.), professeur à l'Institution de Marq-en-Bareul (Nord);
Fournier de Flaix, Sèvres (S.-et-O);
Fourrière (abbé), curé d'Oresmaux (Somme);
Frison (abbé), chancelier de l'évêché de Moutiers (Savoie);
Fristot (R. P.), S. J., professeur à l'Université catholique de Lille;
Gabard (abbé), curé de Saint-Aubin (Deux-Sèvres);
Gairal, professeur à l'Université catholique de Lyon;
Gallissaires (abbé), professeur au collège Saint-Caprais (Agen);
Gamare (abbé), Rolleville (S.-Inf.);
Gand, professeur à l'Université catholique de Lille;
Gandy (docteur Paul), Bagnères-de-Bigorre;
Garanché (abbé), curé de Brunelles (S.-et-O.);
Garcin (abbé), professeur au collège de Belley;
Gardais (abbé), supérieur de l'école Saint-Maurille, Angers;
Gareil (abbé), aumônier, Montpellier;
Garnier (abbé), curé de Lusigny (Aube);
Gasnier (abbé), préfet des études au petit séminaire de La Chapelle près Orléans;

Gatard (abbé), professeur à l'externat, Nantes;
Gateau (abbé), curé de Sarcelles (S.-et-O.);
Gatellier (abbé), supérieur du petit séminaire, Meaux;
Gaumont (abbé), professeur au collège Saint-Etienne, Châlons-sur-Marne;
Gaussin (abbé), curé de Juvisy (S. et-O.);
Gauté (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Pé-de-Bigorre (H.-Pyr.);
Gauthey (abbé), vicaire général, Autun;
Gautron (abbé), curé de Mézières-en-Rouais (E.-et-L.);
Gavouyère, doyen de la Faculté de droit de l'Université catholique d'Angers;
Gayet (abbé), professeur au grand séminaire, Rennes;
Gayraud (R.-P.), dominicain, professeur à l'Université catholique de Toulouse;
Gendry (abbé), Nantes;
Genest (E.), Angers;
Geoffroy (abbé), chanoine, Versailles;
Geoffroy de Grandmaison, Conches (Eure);
Georges (abbé), professeur à l'Institution du B. P. Fourier, Lunéville;
Georget (abbé), curé de Cernay-les-Ville (S.-et-O.);
Gerbier (R. P.), aumônier, Poitiers;
Germain (abbé), curé de Saint-Baudelet, Nîmes;
Gillier (abbé), curé de Marolles (Aube);
Ginon (abbé), curé de Saint-Joseph, Grenoble;
Girard, avocat, Bordeaux;
Giraud (J.), docteur en droit, Grenoble;
Girodon (abbé), directeur de l'école Ozanam, Lyon;
Giron (abbé), professeur au grand séminaire, Rennes;
Glénard (abbé), professeur au grand séminaire, Beauvais;
Gobain, Versailles;
Godet (R. P.), de l'Oratoire, collège de Juilly;
Goisbault (abbé), curé d'Orsay (S.-et-O.);
Gontier (E.), Abbeville;
Gorel (abbé), secrétaire de Mgr l'évêque de Vannes;
Gougis (abbé), professeur à la maîtrise, Chartres;
Gouilly (abbé), directeur de la Borde, Epernay;
Gouin (abbé), supérieur du grand séminaire, Le Mans;
Gouraud (abbé), supérieur du collège de Chateaubriant;
Gournaud (abbé), curé d'Orgeval (S.-et-O.);
Goutay (Ed.), avocat, Joye (Puy-de-Dôme);
Gouzes (abbé), curé de Cabrières (Hérault);
Grasset (docteur), Montpellier;
Grégoire (abbé J.), Nîmes;
Grégoire (abbé), secrétaire de Mgr l'évêque de Verdun;
Grenot (André), Lille;
Grillet (abbé), curé de Poisy (Haute-Savoie);
Griveaud, ancien notaire, Joncy (S.-et-L.);
Grosselin (J.), Saint-Germain-en-Laye;
Grosset (abbé), curé de Saint-Cheron (S.-et-O.);

Grossouvre (G. de), capitaine au 32e de ligne, Tours;
Groussau, professeur à l'Université catholique de Lille;
Groussou (de), ancien magistrat, Agen;
Groux (abbé L.), curé de la cathédrale, Versailles;
Guédon (abbé), professeur au petit séminaire de Nogent-le-Rotrou;
Guéneret (abbé), supérieur du grand séminaire de Troyes;
Gueniffey (abbé), aumônier, Chalon-sur-Saône;
Guenon (abbé), curé de Paray-Douaville (S.-et-O.);
Guérin (Mgr Paul), Châteauroux;
Guérin (abbé), vicaire à Saint-Jacques, Châtellerault;
Guerle (abbé), professeur à la Providence, Amiens;
Guermonprez (docteur), professeur à l'Université catholique de Lille;
Gueroult (G.), Caen;
Guiard (abbé), professeur au petit séminaire de Nogent-le-Rotrou;
Guibillon (abbé), curé de Jouy-en-Josas (S.-et-O.)
Guieu (abbé), vicaire général, Gap;
Guignard, Troyes;
Guignebault, Saint-Louans (Indre-et-Loire);
Guillaume (abbé), professeur au grand séminaire, Verdun;
Guillibert (abbé), vicaire général, Aix;
Guillochon (abbé), professeur au grand séminaire, Versailles;
Guillois (abbé), supérieur du grand séminaire, Rennes;
Guilloux (abbé), professeur à Saint-Stanislas, Nantes;
Guimbaud (abbé), vicaire à Saint-Joseph, Limoges;
Guiné (R. P.), école Saint-Jean, Versailles;
Guirauden (abbé), aumônier, Béziers;
Guyétard, professeur au collège de Mont-Roland, Dôle;
Halle (abbé), aumônier, Cette;
Halopé (L.), Trélazé (M.-et-L.);
Hamard (abbé), chanoine, Rennes;
Hamonet (abbé), professeur à l'Université catholique d'Angers;
Haupais (abbé), curé de Cormeilles-en-Vexin (Eure);
Havard (abbé), professeur au grand séminaire, Chartres;
Hédouville (abbé de), vicaire à Saint-Jacques, Beauvais;
Henrivaux, directeur de la glacerie de Saint-Gobain (Aisne);
Henry (abbé), aumônier du lycée, Montpellier;
Hermier (F.), Montdidier (Somme);
Herscher (abbé), vicaire général, Langres;
Hervier (abbé), Saint-Etienne;
Héry, école Saint-Hilaire, Niort;
Hilaire (abbé), curé de Savigny-Saint-Orge (S.-et-O.);
Hodée (abbé), chanoine, Rennes;
Hollebecque (abbé), supérieur de l'institution de Marcq-en-Bareul (Nord);
Hoppenot (Em.), Troyes;
Hoppenot (H.), Troyes;
Hortu (abbé), professeur au petit séminaire Saint-Célestin, Bourges;
Hue (abbé), professeur à l'institution Sainte-Marie-de-Tinchebray (Orne);
Hugonin (abbé), vicaire général, Bayeux;

Huignard (abbé), curé de Neuilly-sur-Marne (S.-et-O.);
Huin (abbé), curé de Saint-Arnoult (S.-et-O.);
Humbert (abbé), vicaire à Saint-Etienne, Beauvais;
Hy (abbé), professeur à l'Université catholique d'Angers;
Iché (abbé Ch.), vicaire à Narbonne;
Imbert (R. P.), mariste, supérieur du collège de Riom;
Isbecque (abbé), curé d'Asnières-sur-Oise (Oise);
Jac, professeur à l'Université catholique d'Angers;
Jacob (docteur), Montsûrs (Mayenne);
Jacquemart (abbé), Versailles;
Jaffre (abbé), supérieur du collège Saint-Caprais, Agen;
Jaffré (abbé), professeur au collège Saint-François-Xavier, Vannes;
Jallan-de-Clerville, Nantes;
Jallet (abbé), curé de Thenay (Indre);
Janel (abbé), supérieur de l'institution Saint-Etienne, Châlons-sur-Marne;
Jarry (abbé), curé de Coulommiers;
Javel (abbé de), professeur au petit séminaire, Versailles;
Jehanno (abbé), professeur au grand séminaire, Vannes;
Jobin (abbé), Dijon;
Joncard (abbé), curé de Ruages (Nièvre);
Jonglez de Ligne, Lille;
Jorrey-Prieur, Troyes;
Jossier (abbé), curé de Marnay (Aube);
Jossier (abbé), curé de Saint-Urbain, Troyes;
Joubert (André), Angers;
Jouen (abbé), professeur au petit séminaire de Rouen;
Jouitteau (abbé), Angers;
Jouve (abbé), chanoine, Gap;
Jouvin (abbé), curé de Mantes (S.-et-O.);
Juet (abbé), professeur au petit séminaire de Glorieux (Meuse);
Juliotte (abbé), professeur au petit séminaire de Versailles;
Jullien (abbé), chanoine, Nîmes;
Kergorlay (comte R. de), Montpellier;
Kernaëret (Mgr de), professeur à l'Université catholique d'Angers;
Kerviler, ingénieur en chef des ponts et chaussées, Nantes;
Kieffer (R. P.), supérieur de l'institution du Saint-Esprit, Beauvais;
Kirwan (A. de), Versailles;
Klein (abbé F.), professeur à l'école Saint-Etienne, Meaux;
Labarrière (abbé), chanoine, Agen;
Labatut (abbé), supérieur du petit séminaire, Agen;
La Berthonnière (R. P.), de l'Oratoire, collège de Juilly;
Labranche (abbé), archiprêtre de Bar-sur-Aube;
Lac de Bosredon, professeur à l'Université catholique d'Angers;
Lachenal (abbé), secrétaire de Mgr l'évêque d'Annecy;
Lacombe (abbé), professeur à l'école Saint-Léopold, Nancy;
Lacoste (abbé), préfet des études au collège Saint-Caprais, Agen;
Lacouture (R. P.) S. J., Braisne;
La Couture (J.), Troyes;
Lacroix (abbé), vicaire général, Saint-Claude;
Laferrière (abbé), chanoine, La Rochelle;
Laffon (abbé), chanoine, Agen;
Lafuma (Emile), Voiron (Isère);
Lagane (abbé), curé de la Panonie (Lot);

Lagette (abbé), curé de Sainte-Madeleine, Troyes;
Lagneaux (abbé), archiprêtre de Noyon;
Lagrange (R. P.), professeur à l'école du Sacré-Cœur; Montpellier;
Laisney (abbé), secrétaire de Mgr l'évêque de Coutances;
Laisney (abbé), professeur au petit séminaire de Mortagne (Manche);
Lallié (N.), avocat, Nantes;
Lambert (abbé H. de), professeur au petit séminaire de Versailles;
Lamey (Dom O. S. B.), Cluny;
Lamothe-Thenet (Mgr de), recteur de l'Université catholique de Toulouse;
Lamoureux (abbé), professeur au grand séminaire, Verdun;
Lanceleux (abbé), curé de Saint-Symphorien, Versailles;
Lapierre (L.), avocat, Montauban;
Larbalétrier, Orléans;
Larralde (abbé), professeur au petit séminaire de Laressore (B.-Pyr.);
Lasalle (abbé de), curé de Saint-André, Troyes;
Larrieu (Dr), Montfort-l'Amaury;
Landeraut (abbé), curé de Villiers-le-Bel (S.-et-O);
Laurand, ancien magistrat, Tours;
Laurent (abbé), curé de Saint-Jean, Troyes;
Lavitry, notaire, Montauban;
Le Bail (abbé), professeur au petit séminaire de Ploërmel;
Le Bel (abbé), professeur au petit séminaire de Nogent-le-Rotrou;
Leblanc (abbé), secrétaire de l'évêché de Versailles;
Lebon (abbé), directeur de l'école Saint-Charles, Saint-Brieuc;
Lebon (docteur), Besançon;
Lebréquier (abbé), curé de Vaux-sur-Aure (Calvados);
Le Bret (abbé), curé de la Sainte-Trinité, Rouen;
Lecadre (Ed)., Le Havre;
Le Camus (abbé), vicaire général, Chambéry;
Le Camus (comte Ed.), Poitiers;
Le Cerf (abbé), professeur à l'institut Notre-Dame, Guingamp;
Lecesne (abbé), professeur au petit séminaire de Nogent-le-Rotrou;
Lechalas, Rouen;
Leclerc (abbé), curé de Magny-en-Vexin (S.-et-O.);
Le Clerc (abbé), professeur à l'Institution Notre-Dame, Guingamp;
Leclère (abbé), curé d'Estrées (Aisne);
Lecoq (abbé), directeur au grand séminaire, Saint-Brieuc;
Le Cornec (H.), Rennes;
Lecot (abbé), supérieur du grand séminaire, Autun;
Le Coz (abbé), recteur de Plonéour-Lanvern (Finistère);
Le Dantec (abbé), professeur au petit séminaire de Tréguier;
Lefebvre (abbé), curé de Saint-Hilaire, Rouen;
Lefebvre (abbé), curé de Cellettes (L.-et-C.);
Lefèvre (abbé), professeur au grand séminaire, Beauvais;
Lefèvre (abbé), curé de Beautor (Aisne);
Lefeuvrier (R. P.), supérieur du collège Saint-François-Xavier, Besançon;
Lefranc (abbé), curé de Bonneuil (Oise);
Legal (abbé), vicaire à Sèvres (S.-et-O.);

Legendre (abbé), professeur au grand séminaire, Le Mans;

Legendre (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Cheron près Chartres;

Legras (abbé), professeur au petit séminaire de Reims;

Legris (abbé), curé d'Envermeu (S.-Inf.);

Le Guénédal (abbé), vicaire à la cathédrale, Vannes;

Lejard (abbé), professeur au petit séminaire de Nogent-le-Rotrou;

Le Labousse (abbé), professeur au grand séminaire de Vannes;

Lemaire (abbé), professeur au petit séminaire de Troyes;

Lemanu (abbé Aug.), professeur à l'Université catholique de Lyon;

Le Maréchal (E.), Saint-Servan (Ille-et-Vilaine);

Lemoine (abbé), aumônier du lycée, Chartres;

Lemonnier (abbé), professeur au petit séminaire, Nogent-le-Rotrou;

Lemonnier (abbé), professeur au petit séminaire, Rouen;

Lenfant (abbé), doyen du chapitre, Versailles;

Lenvoisé (R. P.), de l'Oratoire, professeur au petit séminaire de Saint-Lô;

Léon, Versailles;

Lepage (abbé), maître de chapelle à la Métropole, Rennes;

Lepetit (abbé), professeur au grand séminaire, Vannes;

Lephilbert, Richemont (S.-et-L.);

Lepître (abbé), professeur à l'Université catholique de Lyon;

Lerceuil (abbé), chanoine, Dijon;

Leriche (E.), avoué, Roanne;

Le Roidec (abbé), professeur au petit séminaire de Sainte-Anne-d'Auray;

Lerouge (abbé), chanoine, Troyes;

Le Roux (abbé), professeur au collège Saint-François-Xavier, Vannes;

Leroux (abbé), curé de Groslay (S.-et-O.);

Leroy (abbé), curé de La Noue (Marne);

Lesuaré (Eug.), Uzel (C.-du-Nord);

Le Texier (abbé), vicaire à la cathédrale, Vannes;

Létourneau (abbé), supérieur du grand séminaire, Angers;

Le Trouher (abbé), professeur au collège Saint-François-Xavier, Vannes;

Leudeville (abbé de), chanoine, Versailles;

Levassor (abbé), chanoine, Chartres;

Léveillé (abbé), supérieur du petit séminaire de la Ferté-Macé (Orne);

Lévêque (abbé), professeur à l'externat, Nantes;

Levesque, directeur au grand séminaire, Orléans;

Levet (abbé), directeur au grand séminaire, Toulouse;

Limichin (abbé), directeur de l'école Saint-Martin, Amiens;

Lionnet (A.), Tinchebray (Orne);

Lisleferme (A. de), Taillebourg (Ch.-Inf.);

Litter (abbé), professeur à l'Université catholique d'Angers;

Littière (abbé), professeur au grand séminaire, Soissons;

Lombard (R. P.), professeur au collège de l'Assomption, Nîmes;

Londès (abbé), curé de Sainte-Perpétue, Nîmes;

Lorain (abbé), directeur des œuvres ouvrières, Bourges;
Loray (marquis de), Besançon;
Lorho (abbé), professeur à l'école Saint-François-de-Sales, Evreux;
Lorin (abbé), curé de Theury-Ach. (E.-et-L.);
Loth (abbé), curé de Saint-Maclou, Rouen;
Loudot (abbé), Rimont (S.-et-L.);
Louis (abbé), aumônier du collège, Langres;
Louvot (abbé), aumônier, Besançon;
Loyeau (abbé), curé de Corné (M.-et-L.);
Loynes (de), professeur à la Faculté de droit, Bordeaux;
Lucor (abbé), préfet des études à l'école Saint-Jean, Versailles;
Lurde (abbé), directeur du collège de l'Immaculée-Conception, Pau;
Lussault (abbé), Marsay (Vienne);
Mairot (H.), banquier, Besançon;
Maisonneuve (abbé), curé d'Avignonnet (Haute-Gar.);
Maisonneuve (docteur), professeur à l'Université catholique d'Angers;
Maître (abbé), professeur à l'école Saint-François-de-Sales, Dijon;
Majorel (R. P.), supérieur de l'école Saint-Gabriel, Sainte-Affrique;
Malafosse (G. de), Toulouse;
Malgory (abbé J.-L.), professeur au petit séminaire de Pont-Croix (Finistère);
Malgory (abbé P.), professeur au petit séminaire de Pont-Croix (Finistère);
Malleret (abbé), vicaire à Gannat;
Mançais (abbé), professeur à l'externat Saint-Maurille Angers;
Mangematin (abbé), vicaire général, Autun;
Mangenot (abbé), professeur au grand séminaire, Nancy;
Manier (abbé), curé de Neuvillette (Somme);
Maquillé (de), Nantes;
Marais (abbé), curé de Montmorency;
Marchand (abbé), professeur à l'institution Saint-Louis, Saumur;
Marchon (abbé), Orléans;
Marcq (abbé), curé de Blécourt (Hte-Marne);
Maréchal (abbé), professeur au grand séminaire, Soissons;
Margerie (A. de), doyen de la Faculté des lettres à l'Université catholique de Lille;
Maricourt (Mgr), recteur de l'Université catholique d'Angers:
Maricourt (comte de), président de la Société archéologique, Senlis;
Marillier (abbé,) vicaire général, Nevers;
Marin, professeur à la Malgrange près Nancy;
Marin-Tabouret (abbé), professeur au grand séminaire, Gap;
Marion de Procé, Nantes;
Marnas (abbé), missionnaire, Lyon;
Marres (abbé), archiprêtre de Marmande;
Marsy (comte de), directeur de la Société française d'archéologie, Compiègne;
Marsy (abbé H.), professeur au grand séminaire, Autun;
Martel (abbé), vicaire à Draguignan;
Martigny (abbé), supérieur du petit séminaire, Soissons;
Martin (docteur H.), Caulnes (C.-du-Nord);
Martin (R.), avoué, Le Blanc (Indre);
Martin (D.), Gap;

Martinet (abbé), curé de Sous-Parsat (Creuse);
Martinon (abbé), professeur au collège Saint-Caprais, Agen;
Marx, inspecteur général des ponts et chaussées en retraite, Nancy;
Mary (abbé), professeur à l'externat, Nantes;
Masquelier (Em.), Le Havre;
Massart (abbé), Nantes;
Mathias (Edg.) Saint-Gaultier (Indre);
Mauplin (abbé), professeur au petit séminaire Saint-Célestin, Bourges;
Maury (abbé), curé de Gigean (Hérault);
Mazodier, ingénieur, Saint-Etienne;
Meignas (de), Marmande;
Mélisson (abbé), curé du Lude (Sarthe);
Meloizes (E. des), Bourges;
Ménard (abbé), supérieur du collège de Saint-André-de-Cubzac (Gironde);
Ménard (abbé), professeur au petit séminaire de Montmorillon (Vienne);
Ménardière, Orléans;
Ménétrier (abbé), professeur à l'école Saint-François-de-Sales, Dijon;
Menuge (abbé), préfet des études au petit séminaire de Saint-Célestin, Bourges;
Merandet, Rosnay-l'Hôpital (Aube);
Mercier (abbé), curé de Saint-Remy, Troyes;
Meschine (abbé), professeur à l'école Saint-Hilaire, Niort;
Mesnard (abbé), Angers;
Mesnard (abbé), Angoulême;
Meurisse (abbé), supérieur du petit séminaire, Cambrai;
Michel (abbé), curé de Jassennes (Aube);
Michel (abbé), professeur au petit séminaire, Versailles;
Michel (abbé), vicaire général, Rennes;
Michel J., avocat, Nice;
Michelleau (abbé), curé de Peyches (L.-et-G.);
Millet (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Célestin, Bourges.
Mingasson (abbé), curé d'Argenton (Indre);
Minier (abbé), supérieur de Saint-Stanislas, Nancy;
Moccand (abbé), vicaire général, Annecy;
Molard (abbé), vicaire général, Châlons-sur-Marne;
Moly (H. de), professeur à l'Université catholique de Toulouse;
Montauzon (G. de), avocat, Saint-Étienne;
Montgrand (marquis de), Marseille.
Montreau (abbé), curé de Forges-les-Bains (S.-et-O.);
Morand (abbé), économe du grand séminaire d'Annecy;
Morant (C. de), Gorcy (M.-et-Mos.).
Moreau (abbé), curé de Vendœuvre (Indre);
Morel, directeur au grand séminaire, Bourges;
Moret (abbé), Nancy;
Morette (abbé), supérieur du petit séminaire, Montauban;
Morey (abbé), curé de Ricey-Bas (Aube);
Morin (abbé), aumônier, Troyes;
Morineau (abbé), Bourganeuf (Creuse);
Morisset (abbé), supérieur de l'école Saint-Joseph, Vervins;
Morlais (abbé), professeur à l'Université catholique de Toulouse;
Motte (abbé), supérieur du petit séminaire d'Embrun (Hautes-Alpes);

Mouchard (abbé), professeur à l'école Saint-Hilaire, Niort;
Moulin (abbé), curé de Grateloud (L.-et-G.);
Mousset (J.-M.), Épernay;
Mulot (abbé), professeur au petit séminaire de Pont-Audemer (Eure);
Muret (abbé), curé de Brunoy (S.-et-Oise);
Namur (abbé), aumônier, Troyes;
Narcillac (vicomte de), château de La Motte-Tilly (Aube);
Neveu (abbé), curé de Beaumont-sur-Oise (S.-et-O.);
Nicol (abbé), chanoine, Vannes;
Nicolas (abbé), aumônier, Juvigny (Meuse);
Niel (Eug.), de l'Académie de Rouen;
Nion (abbé), curé de Cormeilles-en-Parisis (S.-et-O.);
Nioré (abbé), secrétaire général de l'évêché de Troyes;
Noël (abbé), vicaire à Notre-Dame, Versailles;
Noël (abbé), à l'île de Groix (Morbihan);
Nottret (abbé), aumônier, Versailles;
Nugue (abbé), Couptrain (Mayenne);
Of (abbé), professeur au petit séminaire de Pamiers;
Oléon (Fr. d'), Avignon;
Olivier (R. P.), de l'Oratoire, supérieur du collège de Juilly;
Olivier (abbé), Rouen;
Orain (abbé), supérieur de l'école Notre-Dame-des-Aydes (L.-et-C.);
Outrey (abbé), vicaire à Dôle;
Parmentier (abbé), vicaire à Essonnes (S.-et-O.);
Pas (comte Paul de), Lille;
Pasquier (abbé), doyen de la Faculté des lettres à l'Université catholique d'Angers;
Pastorat (abbé), directeur du Cercle catholique, Toulon;
Patenote (abbé), vicaire à la Cathédrale, Troyes;
Patrouillard, pharmacien, Gisors;
Paulin, directeur au grand séminaire, Avignon;
Payen (P.), ancien notaire, Troyes;
Péchenart (abbé), curé de Sillery (Marne);
Peigné (abbé), professeur à l'Externat, Nantes;
Pelerin (de), Nîmes;
Pellerin (abbé), professeur au petit séminaire de Pont-Croix (Finistère);
Pellissier (abbé), curé de Manosque, (B.-A.);
Pellorce, ancien conseiller de préfecture, Mâcon;
Peltier, pharmacien, Yvetot;
Pénissière (abbé de la), Nantes;
Pérignon (abbé), supérieur du grand séminaire, Verdun;
Péronne (R. P.), professeur au petit séminaire de Villiers-le-Sec (Calvados);
Pérot (abbé), professeur à la maîtrise, Chartres;
Perrichon (abbé), aumônier, Guingamp;
Perrin (abbé), professeur au petit séminaire de Châtel-sur-Moselle (Vosges);
Perriot (abbé), supérieur au grand séminaire, Langres;
Perrot (abbé), curé de Bray (Oise);
Perruchot (abbé), directeur de la maîtrise, Autun;
Peruchet (abbé), professeur au grand séminaire, Autun;
Pétel (abbé), curé de Ville-sur-Arce (Aube);

Petit (abbé), aumônier, Étampes;
Peyrot (Ph.), St-Gaultier (Indre);
Philippe (abbé), professeur au grand séminaire, Langres;
Philippe (abbé), curé de Croissy (S.-et-O.);
Piau (abbé), supérieur du grand séminaire, Chartres;
Picard (abbé), curé de Saint-Jean-de-Losne (Côte-d'Or);
Picard (abbé), curé de Saint-Vincent, Rouen;
Picard, Nîmes;
Pichot (abbé), professeur au collège de Felletin (Creuse);
Pigeotte (L.), avocat, Troyes;
Pignon (abbé), curé de Coucy-le-Château (Aisne);
Pillet (abbé), professeur à l'Université catholique de Lille;
Pillet (Pierre), Lille;
Pilon (abbé), curé de Chesnay (S.-et-O.);
Pincherlé (Dr), Tunis;
Pingat (abbé), chanoine, Troyes;
Piolé (abbé), supérieur du petit séminaire de Saint-Riquier (Somme);
Pitre-Champenois, Nantes;
Pitrou (R. P.), professeur au petit séminaire de Villiers-le-Sec (Calvados);
Pivert (abbé), Rennes;
Plaisonnet (abbé), curé de Chars (S.-et-O.);
Planus (abbé), Meudon (S.-et-O.);
Plihon et Hervé, Rennes;
Poirel, professeur à La Malgrange, près Nancy;
Poisot, avocat, Dijon;
Pomarat (abbé), professeur au petit séminaire de Pleaux (Cantal);
Poncelet (abbé), secrétaire de l'évêché (Verdun);
Pontbriand (vicomte de), Plancoët (Côtes-du-Nord);
Pontié (abbé), supérieur du petit séminaire, Troyes;
Porte (abbé de la), vicaire à Notre-Dame, Versailles;
Portrat (abbé), professeur au petit séminaire, Autun;
Postansque, avoué, Besançon;
Pouclée (abbé), vicaire général, Chartres;
Poulain (R. P.), sous-directeur des internats, Angers;
Poulain (abbé), curé de Meulan (S.-et-O.);
Poulain, Nantes;
Pourreau (abbé), curé de Bouges (Indre);
Pouyet (abbé), professeur à l'Institut Sainte-Marie, Caen;
Prenat (J.), docteur en droit, Saint-Étienne;
Prével (abbé), professeur à l'Immaculée-Conception, Laval;
Prévôt (Dr), Saint-Gobain (Aisne);
Prieur (abbé), curé de Villenoy (S.-et-M.);
Prunières (Dr), Marvejols (Lozère);
Pujol (abbé), professeur au petit séminaire, Montauban;
Quénard (abbé), curé de Maisse (S.-et-O.);
Quesnot (abbé), curé de Vignats (Calvados);
Quilhot (abbé), professeur au grand séminaire, Montauban;
Quincy (abbé de), vicaire général, Annecy;
Quintard (Dr), Angers;
Rabet (abbé), vicaire à la Cathédrale, Versailles;
Rabier (abbé), Chinon (I.-et-L.);
Rachon (abbé), Saint-Jean (M.-et-M.);

Raclot (abbé), aumônier, Langres;
Rageau (abbé), Niort;
Raimbault (abbé), professeur au petit séminaire, Blois;
Raimbault (abbé), vicaire à Saint-Germain-le-Guillaume (Mayenne);
Rallier du Baty (amiral), Toulon;
Rastoin (abbé), curé de la Roque-d'Antheron (B.-du-Rh.);
Ravain (abbé), professeur à l'Université catholique d'Angers;
Raverdeau (abbé), curé de Marcilly (Aube);
Ravoux (abbé), Orléans;
Ravry (abbé), vicaire général, Langres;
Rebiffé (abbé), professeur au petit séminaire Saint-Cheron, près Chartres;
Reignat (abbé), curé de Maisons-Laffite (S.-et-O.);
Reille (vicomte), chef d'escadron au 22e d'artillerie, Versailles;
Rémion (abbé), curé de Saint-Nicolas, Troyes;
Renard (abbé), professeur au grand séminaire, Chartres;
Renaud (abbé), à l'Immaculée Conception, Nantes;
Renaudin (abbé), supérieur du petit séminaire de Sainte-Croix, Orléans;
Renault (abbé), vicaire à Plenée-Jugon (Côtes-du-Nord);
Renusson (abbé), curé de Louveciennes (S.-et-O.);
Reverony (abbé), vicaire général, Bayeux;
Reynard (abbé), curé de Saint-Roch, Montpellier;
Ricbourg (abbé), curé de Villepreux, (S.-et-O.);
Richard (abbé), vicaire général, Rennes;
Richard (Paul), Le Mans;
Richard (Louis), Sainte-Affrique;
Richer (abbé), professeur au petit séminaire de Séez (Orne);
Ricordel (abbé), à l'Immaculée-Conception, Nantes;
Rigault (abbé), professeur à l'Institution Saint-Jean, Saint-Quentin;
Rigolay (abbé), aumônier, Clairvaux (Aube);
Rivereau (abbé), professeur à l'Université catholique d'Angers;
Robbe (Dr), Bellème (Orne);
Robert (abbé), professeur au petit séminaire de Pleaux (Cantal);
Robin (abbé), vicaire général, Troyes;
Robiou, professeur à la Faculté des lettres, Rennes;
Roche (abbé), directeur au grand séminaire, Beauvais;
Roche (abbé), professeur au petit séminaire Saint-Célestin, Bourges;
Roche (Germain), Versailles;
Rochefoucauld (F. de la), Fresnay (L.-Inf.);
Rochet (abbé), chanoine, Autun;
Roger (abbé), curé de Buchères (Aube);
Rolland, Nevers;
Rondeau (abbé), professeur à l'externat Saint-Maurille, Angers;
Rondelet, professeur honoraire à l'Université catholique de Paris, Versailles;
Rony (abbé), professeur au grand séminaire, Autun;
Roquière, juge à Mortagne;
Rosemont, (C. de) La Girardière, (Rhône);
Roucy (F. de), Compiègne;
Rouzère (abbé), vicaire à Chambon (Creuse);

Rouïet (abbé), vicaire à Notre-Dame, Versailles ;
Roussel (abbé), Rennes ;
Roussel (abbé), chanoine, Autun ;
Roux (J.), avocat, Amiens ;
Rozan (abbé), professeur au grand séminaire, Versailles ;
Ruet (abbé), vicaire à Saint-Paterne, Orléans ;
Rullier (abbé), supérieur du grand séminaire, Moutiers (Savoie) ;
Rumeau (Mgr), vicaire-général, Agen ;
Runel (abbé), économe du petit séminaire de Marvejols (Lozère) ;
Sabardin (abbé), supérieur du petit séminaire Saint-Célestin, Bourges ;
Sabourain (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Gaultier (Indre) ;
Sagary (abbé), curé de Templeuwe (Nord) ;
Sagot (abbé), archiprêtre de Saint-Omer ;
Sahuc (E.), docteur en droit, Nissan (Hérault) ;
Sahut (abbé), secrétaire de l'évêché de Montpellier ;
Sainte-Agathe (comte Joseph de), Besançon ;
Saint-Félix (E. de), Montauban ;
Saintot (abbé), curé de Neuvelle-les-Voisey (Marne) ;
Salembier (abbé), aumônier, Lille ;
Salis (comte de), ingénieur civil, Beauvais ;
Salomon (abbé), supérieur du grand séminaire, Besançon ;
Salone, Versailles ;
Samiac (abbé), curé de Luzénac (Ariège) ;
Saporta (vicomte Ant. de), Montpellier ;
Saugrin (abbé), vicaire à Sèvres (S.-et-O.).
Sauvé (Mgr), Laval ;
Scalbert, banquier, Lille ;
Sebille (abbé), archiprêtre de Lucenay-l'Évêque (S.-et-L.) ;
Secretain (abbé), Angers ;
Segond, professeur au collège Stanislas, Sèvres (S.-et-O.) ;
Séjournant (abbé), curé de La Ferté-Alais (S.-et-O.) ;
Séjourné (abbé), vicaire général, Orléans ;
Selle (comte de la), Bazouges (Sarthe) ;
Sémallé (R. de), Versailles ;
Séminaire de Beauvais (bibliothèque du grand) ;
Séminaire de Bourg (supérieur du petit) (Ain) ;
Séminaire de Brou (supérieur du grand) (Ain) ;
Séminaire de Meximieux (supérieur du petit) (Ain) ;
Séminaire de Versailles (économe du grand) ;
Séminaire de Saint-Aquilin (supérieur du petit) (Eure) ;
Séminaire d'Agen (supérieur du grand) ;
Senicourt (abbé), professeur au petit séminaire de Pont-Audemer ;
Sentupéry, Pommérêval (S.-I.) ;
Séon (abbé), Marseille ;
Sepet (Marius), Sèvres (S.-et-O.) ;
Silvestre, Versailles ;
Simon (abbé), Mantes (S.-et-O.) ;
Simonin (abbé), 2e vicaire à Notre-Dame, Versailles ;
Simonin (abbé), professeur au petit séminaire, Versailles ;
Simonot (abbé), professeur au grand séminaire, Lons-le-Saunier ;
Simoutre (abbé), professeur au grand séminaire, Nancy ;

Sire (Césaire), directeur au grand séminaire, Le Puy;
Société philomathique de Verdun (président de la);
Soccard (abbé), curé de Dampierre (Aube);
Solesmes (bibliothèque de l'abbaye de);
Sollier (abbé), Versailles;
Sotta (abbé), professeur à l'Externat, Nantes;
Sourisseau (abbé), Cocumont (L.-et-G.);
Spitalier (abbé), professeur à l'Externat, Nantes;
Staemmel (abbé), secrétaire général de l'évêché de Nancy;
Stoffel (abbé), professeur au grand séminaire, Noyon;
Stoufflet (R. P.), supérieur des Rédemptoristes, Châteauroux;
Suarez de Mendoza (Dr F.), Angers;
Suchet (abbé), chanoine, Besançon;
Suchetet, Rouen;
Sueur (abbé), supérieur du séminaire Saint-Thomas, Arras;
Surbled (Dr), Corbeil;
Surmont (A.), Le Mans;
Tallerange (abbé de), secrétaire de Mgr l'archevêque de Besançon;
Tambour (abbé), curé de Vignol (Nièvre);
Tardiveau (abbé), économe du petit séminaire Saint-Célestin, Bourges;
Tardy, Bourg;
Tassin, ancien préfet, Bar-sur-Aube;
Teilhard (E.), Clermont-Ferrand;
Teilhard (J.), Clermont-Ferrand;
Templier (abbé), professeur au petit séminaire, Versailles;
Terrière (abbé), vicaire à Marmande;
Terougy (abbé), Marseille;
Tessier (abbé), curé d'Argenteuil;
Tessier (abbé), curé de Deuil (S.-et-O.);
Testard (abbé), curé de Ramerupt (Aube);
Thamié (abbé), curé de Montfaucon (Lot);
Theloz (abbé), supérieur du petit séminaire de Meximieux;
Théron (abbé), curé d'Avesne (Hérault);
Thézan (abbé), curé d'Aiguillon (L.-et-G.);
Thibaut (abbé), vicaire à Saint-Éloi, Bordeaux;
Thibaut (L), Troyes;
Thirion (abbé), curé de Plaisir (S.-et-O.);
Thiverny (abbé), professeur à la Maîtrise, Chartres;
Thomas (abbé), vicaire général, Verdun;
Thomas (abbé), professeur à l'Université catholique de Toulouse;
Thomas (abbé), vicaire à Vire;
Thurrier, Rouen;
Thyebaut, ancien notaire, Jaucourt (Aube);
Tilloy (abbé), directeur de l'école Saint-Remy, Esternay (Marne);
Tissard (abbé), vicaire à Corbeil;
Tisseyre (abbé), supérieur du grand séminaire, Perpignan;
Tissier (abbé), directeur de l'Institution Notre-Dame, Chartres;
Torreilles (abbé), professeur au grand séminaire, Perpignan;
Touchet (abbé), directeur de l'Institution des Enfants Nantais, Nantes;
Touchet (abbé), vicaire général, Besançon;
Tougard (abbé), professeur au petit séminaire, Rouen;

Toupot (abbé), professeur à l'école Fénelon, Bar-le-Duc;
Travers, ancien conseiller de préfecture, Caen;
Turmel (abbé), professeur au grand séminaire, Rennes;
Urseau (abbé), secrétaire de l'évêché, Angers;
Vacandard (abbé), aumônier du Lycée, Rouen;
Vacant (abbé), professeur au grand séminaire, Nancy;
Valette (abbé), aumônier, Périgueux;
Vandenbroucque (abbé), professeur à l'Institut de Marcq en Barœul (Nord);
Vantroys (abbé), aumônier du Lycée, Versailles;
Vareilles-Sommières (comte de), doyen de la Faculté de droit à l'Université catholique de Lille;
Vatinelle (abbé), curé de Quend (Somme);
Vauchelles (abbé), supérieur du petit séminaire, Noyon;
Verdalle (abbé), supérieur du collège de Bazas (Gironde);
Verdunoy (abbé), professeur à l'école Saint-François-de-Sales, Dijon;
Verneuil (abbé), professeur au petit séminaire, Pont-Audemer (Eure);
Verin, directeur de l'école libre de Pontlevoy (L.-et-Ch.);
Verley-Crouan (Ch.), Lille;
Vero (abbé), curé de Saint-Leu (S.-et-O.);
Verret (abbé), professeur à l'Institut Notre-Dame, Chartres;
Videau (abbé), Agen;
Vienne (L. de), Chauny;
Viéville (abbé), curé de Villers-Cotterets;
Vieuville (G. de la), Saint-Cast (C.-du-N.);
Vigeas (abbé), curé de Notre-Dame, Versailles;
Vignon (abbé), vicaire à Saint-Bonaventure, Lyon;
Vigoureux (abbé), curé de Saint-Paul, Orléans;
Villard, avocat, Langres;
Villechaize (comte de), Marseille;
Villion (abbé), directeur de l'asile Saint-Léonard, Couzon (Rhône);
Vion (Edmond), Alger;
Vitrac (abbé), curé de Gramat (Lot);
Vivien (abbé), curé de Sainte-Savine, Troyes;
Vochelet (abbé), aumônier, Les Andelys;
Vrau (Ph.), Lille;
Vrégille (abbé de), Besançon;
Warnier (abbé), curé de Servais (Aisne);
Weyre (R. P.), supérieur de l'Institution S.V.-de-P., Senlis;
Witz (Aimé), professeur à l'Université catholique de Lille;
Ychard (abbé), supérieur du petit séminaire de St.-Cheron, près Chartres;

ÉTRANGER

ALLEMAGNE

Aremberg (prince d'), prélat de S. S., Eichstätt;
Bach (Dr), professeur à l'Université de Munich;
Baeumker (Dr Cl.), professeur à l'Université de Breslau;
Bräg (abbé), curé de Wildbad (Wurtemberg);

Braun (abbé), aumônier, Niederbronn;
Chlapowski (comte de), Posen;
Grauert (Dr H.), professeur à l'Université de Münich;
Heeremann (baron de), membre du Reichstag, Münster;
Hertling (baron de), professeur à l'Université de Münich;
Hüffer (Dr G.), professeur à l'Université de Breslau;
Janssen (Mgr), Francfort-sur-le-Mein;
Kihn (Dr abbé), professeur à l'Université de Wurzbourg;
Kossiwitz (Dr), professeur à l'Université de Greifswald;
Morgott (abbé), chanoine, Eichstätt;
Müller (abbé E.), professeur au grand séminaire, Strasbourg;
Müller (abbé G.), Trèves;
Müller-Simonis (abbé), Müllerhof par Urmatt;
Ott (abbé), supérieur du grand séminaire, Strasbourg;
Pelt (abbé), professeur au grand séminaire, Metz;
Porsch (Dr), membre du Reichstag, Reichenbach (Silésie);
Reichensperger (Dr A.), ancien député, Cologne;
Rollin (abbé), curé de Saint-Agnan, par Pange;
Schaeuffgen (abbé), prévôt du Chapitre, Trèves;
Schmid (Dr), professeur à l'Université de Munich;
Schütz (abbé), professeur au grand séminaire, Trèves;
Simonis (abbé), membre du Reichstag;
Thiel (abbé), professeur au grand séminaire, Metz;
Thuillier (abbé), curé de Silly;

ANGLETERRE

Ashburnam (comte d'), Ashburnam Place, Sussex;
Antelme (H.-C.), île Maurice;
Brownlow (R. W.), vicaire général, Plymouth;
Casartelli (Dr J.), S. Bede's College, Manchester;
Clemente (Rd J.), Slough;
Clifford (lord), Ugbrooke Park, Devon;
Coleman (J.), Esq., Southampton;
Dunlop (A. C.), B. A. Ox. Southampton;
Emly (lord), Limerick;
Fitzherbert (B.), Esq., Swynnerton Park, Staffs;
Graham (R. T.), supérieur de S. Marys Training College, Londres;
Haythorntwaite (R. P.), île de Wight;
Hügel (baron von), Londres;
Longueville (T.), Esq., Oswestry;
Lyall (W. H.), Esq., Londres;
Marchand (abbé), Londres;
Middlehurst (W.), Bute House, S. Helens, Liverpool;
Molloy (Rd G.), recteur de l'Université catholique d'Irlande, Dublin;
Nelson (W.), Lancaster;
Norfolk (duc de), Arundel;
Schobel (Rd D. D.), Birmingham;
Ward (Rd B), Old Hall. Ware;
Ward (W.), Londres;
Wegg Prosser (F. R.), Londres;

AUTRICHE

Bauchinger (R. P. M.), rédemptoriste, Eggenburg (Basse-Autriche);
Bulić (Mgr Dr), Spalato (Dalmatie);
Brzezinski (J.), professeur à l'Université de Cracovie;
Carić (abbé G.), Vienne;
Chotkowski (Dr abbé Lad.), professeur à l'Université de Cracovie;
Esterhazy (comte), Salzburg;
Falkenhayn (comte F.), Herzogenburg (Basse-Autriche);
Fischer Colbrie (abbé Dr), directeur du séminaire des hautes études, Vienne;
Hanauer (abbé Arp.), Innsbrück;
Haymerlé (baron), Salzburg;
Joch (abbé R.), Vienne;
Kämpfe (Dr W.), professeur à l'Université de Salzburg;
Katalinić (abbé A.), Stari-Castelvecchio (Dalmatie);
Kinter (R. P. M.), O. S. B., Raigern (Moravie);
Knapinski (comte Adam), Université de Bonn (Allemagne);
Lauš (R. P. L.), O. S. F. Bosn, Vienne;
Lubowicki (prince), Cracovie;
Michalowski (comte J.), Witkowice (Galicie);
Michalowski (comte J.), Cracovie;
Milewski (J.), professeur à l'Université de Cracovie;
Morawski (F. de), Cracovie;
Montecuccoli (comte Max de), Mitterau (Basse-Autriche);
Müller (Mgr Dr G.), professeur à l'Université de Vienne;
Oer (baron d'), chapelain de Mgr le Prince-Évêque, Graz;
Pastor (Dr L.), professeur à l'Université d'Innsbrück;
Pawlicki (Dr abbé), professeur à l'Université de Cracovie;
Plater (comte Const.), Cracovie;
Podczaski (J.), Cracovie;
Podstatzky-Liechtenstein (comte), Salzburg;
Pogatschev (H.), Prague;
Pohunek (abbé), Prague;
Popiel (Paul de), Cracovie;
Prémontrés (vénérable couvent des), Schlaegel (4 souscriptions);
Przezdziecki (comte Const.), Cracovie;
Raczinski (comte Ed.), député à la Diète, Cracovie;
Schidaler (Dr Fr.), professeur à l'Université de Vienne;
Sedej (abbé Fr.), chapelain de la cour impériale, Vienne;
Seinsheim (comte de), Salzburg;
Skorzenski (comte Sig.), Cracovie;
Skrotkowski (Dr abbé Eust.), professeur à l'Université de Cracovie;
Smolka (Dr S.), professeur à l'Université et secrétaire de l'Académie de Cracovie;
Stadnicki (comte Lad.), Cracovie;
Swoboda (abbé Dr H.), Vienne;
Szeptyzki (comte Cas.), Cracovie;
Tarnowski (comte Stan.), professeur à l'Université et président de l'Académie de Cracovie;
Tomkovicz (St.), rédacteur au *Czas*, Cracovie;
Vering (Dr), professeur à l'Université allemande, Prague;
Waldburg (comte), Salzburg;

Windisch-Grätz (comte Robert de), Vienne;
Windisch-Grätz (comte Ernest de), Vienne;
Zillich (Adolf.), avocat, Sánkt Pölten (Basse-Autriche);

BELGIQUE

Abbeloos (Mgr), recteur de l'Université de Louvain;
Baeumer (Dom S.), O. S. B, Maredsous;
Ballion, Gand;
Baudhuin (abbé), Champion-lez-Namur;
Beauvois (chanoine), Anvers;
Berlière (Dom M.), O. S. B., Maredsous;
Bertrand, Bruxelles;
Béthune (Mgr), Bruges;
Bormans (St.), administrateur-inspecteur de l'Université de Liège;
Bouqué, professeur à l'Université de Gand;
Brabandere (C. de), professeur à l'Université de Gand;
Brants (B.), professeur à l'Université de Louvain;
Castelein (R. P.), S. J., Louvain;
Ceuleneer (A. de), professeur à l'Université de Gand;
Cloquet, professeur à l'Université de Gand;
Collinet (L.), avocat, Liège;
Cooreman (G.), avocat, Gand;
Cordonnier (abbé), Herve;
Craene (G. de), Bruxelles;
Dassonville (abbé), professeur au collège de Poperinghe;
Daveluy (P.), Louvain;
Dejace (Ch.), professeur à l'Université de Liège;
Delanote (abbé), professeur au collège de Poperinghe;
Delmer (Alex), bibliothécaire de l'Université, Liège;
Demarteau (J.), rédacteur en chef de la *Gazette de Liège;*
De Smedt (R. P. Ch.), bollandiste, Bruxelles;
Devivier (R. P.), S. J., Tournai;
Dewalque (G.), professeur à l'Université de Liège;
Dugniolle, professeur à l'Université de Gand;
Eeman, professeur à l'Université de Gand;
Flamen (abbé), vicaire à Ruysselede;
Folie, directeur des observatoires royaux de Bruxelles et de Liège;
Francotte (H.), professeur à l'Université de Liège;
Francotte (X.), professeur à l'Université de Liège;
Galopin (G.), professeur à l'Université de Liège;
Gautier (Mgr), Malines;
Gedoelst (Dr L.), Louvain;
Gelin (abbé L.), professeur au collège de Huy;
Gerlache (P. de), gouverneur de la province de Luxembourg, Arlon;
Gilson, professeur à l'Université de Gand;
Grafé (Alf.), professeur à l'Université de Liège;
Graut (J.-A.), Louvain;
Hebbelynck (chanoine), professeur à l'Université de Louvain;
Helbig (J.), directeur de la *Revue de l'art chrétien*, Liège;
Heymans, professeur à l'Université de Gand;

Hondt (D'), professeur à l'Université de Gand ;
Hulin (G.), professeur à l'Université de Gand ;
Hulst (abbé D'), professeur au collège de Poperinghe ;
Jacops (chanoine), Malines ;
Jungmann (chanoine), professeur à l'Université de Louvain ;
Kurth (G.), professeur à l'Université de Liège ;
Lahaye (L.), conservateur des Archives d'État, Namur ;
Lahousse, professeur à l'Université de Gand ;
Lammens (J.), sénateur, Gand ;
Lamy (Mgr), professeur à l'Université de Louvain ;
Lantsheere (L. De), avocat, Bruxelles ;
Lefebvre (Dr), professeur à l'Université de Louvain ;
Lefebvre (abbé Maurice), Sclayn ;
Lemaire-Boseret, professeur à l'Université de Liège ;
Lohest (Max), agrégé spécial à l'Université de Liège ;
Loë (baron Alf. de), Bruxelles ;
Loomans (Ch.), professeur émérite et ancien recteur de l'Université de Liège ;
Mansion (F.), professeur à l'Université de Gand ;
Mercier (Mgr), professeur à l'Université de Louvain ;
Michel (Ch.), professeur à l'Université de Gand ;
Missionnaires du Sacré-Cœur (le supérieur des), Anvers ;
Mœller (Dr), Bruxelles ;
Monchamp (abbé), professeur au petit séminaire de Saint-Trond ;
Moor (abbé De), curé de Selzaete ;
Naessens (abbé E.), curé de Lierde-Saint-Martin ;
Nossent (J.), professeur à l'Université de Gand ;
Nyssens (A.), professeur à l'Université de Louvain ;
Opdedrinck (abbé), vicaire à Poperinghe ;
Orban (O.), professeur à l'Université de Liège ;
Paillot (R.), Louvain ;
Pasquier (E.-L.-J.), professeur à l'Université de Louvain ;
Piffard (R. P.), S. J., Enghien ;
Prendergast, Louvain ;
Renard (abbé), professeur à l'Université de Gand ;
Roersch (L.), recteur de l'Université de Liège ;
Rosel, professeur à l'Institut Saint-Louis, Bruxelles ;
Rossignol (E.), Gilly, près Charleroi ;
Scheyven (A.), Bruxelles ;
Schmitt (Ch.), Arlon ;
Schoolmeesters (E.), doyen de Saint-Jacques, Liège ;
Sepulcre (Fr.), Liège ;
Soupart, professeur à l'Université de Gand ;
Swolfs (chanoine), professeur au séminaire de Malines ;
Vallée-Poussin (Ch. de la), professeur à l'Université de Louvain ;
Van Biervliet (J.), professeur à l'Université de Gand ;
Van Damme (chanoine), professeur au grand séminaire, Gand ;
Van den Gheyn (R. P. S. J. bollandiste, Bruxelles.
Van den Gheyn (abbé), directeur de l'Institut Saint-Liévin, Gand ;

Van den Heuvel (J.), professeur à l'Université de Louvain;
Van Ermenghem, professeur à l'Université de Gand;
Van Rechem (chanoine), directeur du grand séminaire, Gand;
Verbiest (G.), avocat, Bruxelles;
Verstraeten, professeur à l'Université de Gand;
Vervaecke (abbé), principal du collège de Poperinghe;
Visscher (De), professeur à l'Université de Gand;
Voghel (abbé de), professeur au petit séminaire, Malines;
Waltzing (J.-P.), professeur à l'Athénée, Liège;

ESPAGNE

Academia de la Juventud catolica, Barcelone;
Academia de la Juventud catolica, Valence;
Albó (D. Ramon), Barcelone;
Alemany y Boluter (Dr D. J.), professeur à l'Université de Barcelone;
Alonso Sañudo (Dr D. M.), professeur à l'Université de Saragosse;
Almaraz (M.-J.-D.-E. de), doyen de la cathédrale, Madrid;
Amer y Servera (Dr D. M.), médecin, Majorque;
Ampuero y Jauregui (D. J.-M. de), Durango;
Anteguera (D. J.-M. de), Madrid;
Aparicio (M.-J.-D.-S.), chanoine, Palencia;
Arce Bodega (D.-J.), sous-chef de la bibliothèque du Sénat, Madrid;
Argelita (marquis d'), Madrid;
Arnal (Dr D.-R.), professeur à l'Université, Valence;
Ballesteros (D. J.-P.), directeur de l'Institut provincial, La Corogne;
Barrio y Mier (Dr D. M.), professeur à l'Université d'Oviedo;
Bas y Amigo (Dr D. A.), professeur à l'Université, Barcelone;
Bellet (marquis de), Valence;
Belido (D. J.-M.), séminaire central, Salamanque;
Bercial y Gonzalez (Dr D. A.), médecin, Estercuel;
Boigues (D. F-P.), archiviste, Madrid;
Botella y Hornos (Exmo Sr D. F. de), inspecteur général des mines, Madrid;
Cabot (D. D.), Valence;
Cabrera y Warletta (Dr D. M.), professeur à l'Université, Saragosse;
Calabuig y Carra (Dr D. V.), député, professeur à l'Université, Valence;
Calvo Garcia (D. J.), professeur et secrétaire de l'Institut, Murcie;
Calzadilla (D. S.), directeur du musée archéologique, Valladolid;
Campillo y Casamor (D. T. del), professeur à l'École supérieure de diplomatie, Madrid;
Cardenas (Exmo Sr D. J. de), député, Madrid;
Cardenas (Exmo Sr D. F. de), sénateur, ancien ministre, Madrid;
Casajus (Dr D. R.), professeur à l'Université de Saragosse;
Casanova (D. V.), curé d'Alfaro;
Casas Gomez de Andino (Dr D. J.), professeur à l'Université de Saragosse;
Cassou (D. C. H.), Madrid;
Cassou (C. R. F.), Madrid;
Castelotte (D. S), chanoine, Madrid;

Catalan (D. R.) curé de Matanzas, île de Cuba;

Cerrageria y Cabanilles (D. J.), avocat, Madrid;

Cepeda (Exmo Sr Dr D. A. Rodriguez de), ancien sénateur, doyen de la Faculté de droit à l'Université de Valence;

Cepeda (Dr D. R. Rodriguez de), professeur à l'Université de Valence;

Circulo Literiaro de San Luis Gonzaga, Saragosse;

Cisneros (I. H. D. J.), vicaire général, Coria;

Clariana y Ricart (Dr D. L.), professeur à l'Université, Barcelone;

Clémente y Olalla (D. E.), professeur à l'Institut, Murcie;

Codera y Zaiclin (Dr D. F.), profes- à l'Université, Madrid;

Codornin y Starico (D. R.), ingénieur des mines, Murcie;

Concha Castañeda (Exmo Sr D. J. de la), sénateur, Madrid;

Conde y Luque (Dr D. R.), député, professeur à l'Université de Madrid;

Creus y Manso (Exmo Sr D. J.), ancien sénateur, ancien recteur de l'Université de Madrid;

Donadiu y Pugnau (Dr D. D.), professeur à l'Université de Barcelone;

Duran y Bas (Dr D. M.), sénateur, doyen de la Faculté de droit à l'Université de Barcelone;

Eguilaz Janguaz (Dr D. L.), professeur à l'Université de Grenade;

Eleizalde (Dr D. L.), professeur à l'Université de Santiago;

Estangol y Colom (Dr D. J.), professeur à l'Université de Barcelone;

Fábregues (D. A.), Roquetas;

Faura (R. P.), directeur de l'observatoire de Manille, îles Philippines;

Fernandez (Dr D. J. A.), professeur à l'Université, Grenade;

Feu (D. J. L.), avocat, Madrid;

Folguera (D. J.), Lerida;

Fontela y Carillo (D. E.), avocat, Vellisca;

Fredet (Alph.), ingénieur des arts et manufactures, Séville;

Fuente (D. A.), curé, Gijon-Somio;

Gadea y Orozco (Dr D. J. M.), professeur à l'Université de Valence;

Gadea y Orozco (Exmo Sr D. V.), recteur de l'Université de Valence;

Garcia (D. D.), curé de Valdelarco;

Garcia (R. P. J.), des Écoles Pies, Valence;

Garcia Solá (Dr D. Ed.), professeur à l'Université, Grenade;

Garcia y Garcia (D. S.), sous-directeur de l'Institut, Murcie;

Garrigos (D. M.), vice-recteur du séminaire, Murcie;

Gascó (D. L. G.), professeur à l'Université, Séville;

Gatell (D. J. I), curé de Sainte-Anne, Barcelone;

Genis y Alvarez (D. C.), Alcira;

Girona (D. C.), banquier, Barcelone;

Gonzalez Ibarra (Dr D. D.), professeur à l'Université, Valladolid;

Hernandez y Fajarnez (Dr D. A.), professeur à l'Université, Saragosse;

Herrero (Dr D. C.), professeur à l'Université, Saragosse;

Hinosoja (Dr D. E. de), professeur à l'École diplomatique, membre de l'Académie royale d'histoire, Madrid;

Hucha (D. R. C.), professeur au Collège Saint-Thomas, Logrono;
Ibarra (Dr D. P. A.), professeur à l'Université, Saragosse;
Ibarra (Dr D. E.), professeur à l'Université, Saragosse;
Iranzo (Dr D. J. E.), professeur à l'Université, Saragosse;
Jardiel (M. J. Sr Dr D. Fl.), chanoine, Saragosse;
Lama (D. M. J. de), professeur au séminaire, Badajoz;
Linan y Eguizabal (D. J. M.), comte de Doña Marina, directeur du *Basco*, Bilbao;
Llave (colonel de la), chef de bataillon du génie, Madrid;
Llopis Dominguez (Dr D. J.), professeur à l'Université, Valence;
Lopez (Dr D. R.), professeur au séminaire de Palencia;
Lopez (R. P. M. T.), professeur au Collège des Augustins, Valladolid;
Luna y Lucas (D. L.), directeur de la station météorologique, Murcie;
Mambrilla (Dr D. J. F.), professeur à l'Université, Valladolid;
Mané y Flaguer (Exmo Sr D. J.), rédacteur du *Diario*, Barcelone;
Martin (D. M. G.), Bibliothèque nationale, Madrid;
Martinez y Saëz (Dr D. F. de P.), professeur à l'Université, Madrid;
Marzal y Bertomeu (Dr D. M.), professeur à l'Université, Valence;
Menendez de la Pola (D. J.), licencié en droit, Madrid;
Merry de Val (D. P.), Séville;
Miralles y Sbert (D. B. J.), professeur au séminaire de Palma, Majorque;
Montero Rios (Exmo Sr D. E.), sénateur, ancien ministre, Madrid;
Montolin (Exmo Sr marquès de), Tarragone;
Montornès (Exmo Sr D. R. Trenor Montesinos, comte de), Valence;
Muns (D. F.), Barcelone;
Noguès y Taulet (D. J.), Barcelone;
Novella y Roguela (D. R.), professeur à l'Institut, Murcie;
Ojo y Gomez (D. J. del), avocat, bibliothécaire du ministère de la marine, Madrid;
Olabarré (D. J. M. de), Bilbao;
Oliver (Illmo Sr D. Bienvenido), membre de l'Académie royale d'histoire, Madrid;
Palacin (D. M.), bénéficier, Lerida;
Pastor (Dr D. M. S.), professeur à l'Université de Saragosse;
Pastor y Marquez (D. F.), Valence;
Peña (D. M. de la), Séville;
Pla y Ribeira (Dr D. J.), Figueras;
Pla y Soler (Dr D. M.), Barcelone;
Prada (Dr D. S.), professeur à l'Université, Valladolid;
Prado (D. J. J.), Almagro;
Pueyo (M. J. Sr D. A.), maître d'école de la cathédrale, Pampelune;
Quesada y Salvador (D. E.), professeur à l'Institut, Murcie;
Rahola (M. J. Sr D. C.), archiprêtre de la cathédrale, Lerida;
Reig y Casanova (M. J. Sr D. E.), vicaire général de Palma, Majorque;
Rivilla (Dr D. A. P.), ancien professeur au séminaire de Madrid;
Roca (D. J. S. de), député, Madrid;
Roca y Lopez (Dr D. P.), Madrid;
Roche (Exmo Sr Conde de), Murcie;
Rodrigo (D. J.), Valence;

Rodriguez (R. P. T.), professeur au Collège royal de l'Escurial;

Romay (M. I. Sr D. A. J.), chantre de la cathédrale de Saragosse;

Romero (D. J), avocat et notaire, Séville;

Rubio (Dr D. Gr.), professeur au séminaire de Saragosse;

Rubio y Ors (Dr D. J.), Barcelone;

Sabrás (D. T.). directeur du Collège Saint-Thomas, Logrono;

Saguës y Mugiro (D. D.), avocat, Pampelune;

Sahano y Ortega (D. F.), professeur à l'Institut, Ciudad-Real;

Salamero y Martinez (D. J.), membre de l'Académie des sciences morales et politiques, Madrid;

alocha y Alonso (D. J.), Madrid;

Sanchez de Castro (Dr D. M), professeur à l'Université, Séville;

Sanchez Mata (Dr D. N.), professeur à l'Université, Salamanque;

Santiago Orts (D. J.), directeur de l'Institut, Murcie;

Sasera y Samson (Dr D. R.), professeur à l'Université, Saragosse;

Segovia y Coralles (Illmo Sr Dr D. A. de), professeur à l'Université, Saragosse;

Segui Federich (D. M.), professeur à l'Institut, Mahon;

Sercix (D. R. A.), membre de l'Académie des sciences, directeur de la *Revista contemporanea*, Madrid;

Serrano y Sanz (D.M.), archiviste de la Bibliothèque nationale, Madrid;

Silvela de Levielleuze (Exmo, Sr D. F.), membre de l'Académie des sciences morales et politiques, ministre de l'intérieur, Madrid;

Simonet (Dr D. F. J.), doyen de la Faculté de philosophie et lettres à l'Université de Grenade;

Socorro (marquès del), professeur à l'Université de Madrid;

Solana (marquès de la), Valladolid;

Soler de la Plana (D. R.), Palma;

Suarez Bravo (D. C.), Barcelone;

Suñol (D. B.), Barcelone;

Supervia (Dr D. F. de P.), chanoine-archiviste, Saragosse;

Tormo y Monzó (D. E.), licencié en droit, Madrid;

Torres Aguilar (Dr D. S. de), professeur à l'Université de Madrid;

Tort y Cunill (D. J.), Vich;

Tortola (D. S. Q.), curé de La Parra;

Trias y Giró (Dr D. J. de D.), professeur à l'Université de Barcelone;

Uceda (Exmo Sr Duque de), Madrid;

Vadillo (Illmo Sr Dr marquès de), professeur à l'Université, Madrid;

Valbuena (M. I. Sr D. R. F.), chanoine, Badajoz;

Valle Ameno (Exmo Sr Dr marquès de), professeur à l'Université, Saragosse;

Vegas Collado (Dr D. M.), professeur à l'Université, Madrid;

Vicente y Pascua (D. P.), Loeches;

Vilallonga (D. J.), Bilbao;

Vilanova y Piera (Dr D. J.), professeur à l'Université, Madrid;

Vilalta (M. I. Sr D. A.), chanoine, Astorga;

Villahermosa (Exmo Sr Duque de), comte de Guaqui, grand d'Espagne, sénateur, Madrid;

Villaroya y Izquierdo (D. F.), archiviste, Tarragone;

Villaseca y Rius (D. J.), professeur au Collège, Tarrasa;

Viñaza (Exmo Sr Conde de la), député, Saragosse;
Viñez (R. P. B.), directeur de l'Observatoire de la Havane, île de Cuba;
Vizcasillas (Dr D. M.), professeur à l'Université, Madrid;
Zabaldegui (Exmo Sr marquès de), avocat, Olite;
Zamora Carrete (Dr D. L.), professeur à l'Université de Santiago;

HONGRIE

Aschenbrier (Dr A), professeur à l'Université, Buda-Pest;
Balics (Dr A.), professeur de théologie, Györ;
Berger (Dr J.), professeur à l'Université, Buda-Pest;
Bergmann (Dr J.), préfet des études au Pazmaneum;
Berlicza (F.), grand prévôt, Bezstercsebánya;
Bezák (J.), curé, Szolcsán;
Bindala (Mgr), Buda-Pest;
Blümelhuber (Mgr), prévôt, Buda-Pest;
Boda (G.), curé, Endrefalva;
Bogisich (Mich.), prévôt, Buda-Pest;
Borbely (R. P.), O. S. B., Martinsberg;
Brelich (J.), ingénieur, Leanyvár;
Breznay (Mgr), Buda-Pest;
Chapitre de Vasvar-Szombrathely (le);
Chapitre de Vács (le);
Chorinski (comte Igo), Felsö-Szememered;
Csarszky (abbé), au Pazmaneum;
Csernoch (Mgr), chanoine, Ezstergóm;
Csicsálzy (J.), Buda-Pest;
Czibulka (Mgr), recteur du grand séminaire, Ezstergóm;
Dezseöffy (C. J.), curé, Szentmartonkata;
Dudek (Mgr), professeur de théologie, Nyitra;
Dumics (abbé E.), au Pazmaneum;
École littéraire des séminaristes, Vacs;
Fabian (abbé), à l'Augustineum;
Fektor (R. P.), Martinsberg;
Firczák (Mgr), grand prévôt, Ungrar;
Fraknoi (Mgr), vice-président de l'Académie hongroise, Buda-Pest;
Franciszy (Dr L.). professeur de théologie, Nyitra;
Frank (J.), curé de Szinyer-Váralya;
Freiler (J.), vicaire à Mosson Sz-Janos;
Gabler, secrétaire au Ministêre des finances, Buda-Pest;
Galcsek (G.), préfet des Études, Vács;
Gardušek (J.), au Pazmaneum;
Giesswein (Dr Al.), notaire consistorial, Györ;
Golda (J.), au grand séminaire de Buda-Pest;
Grócz (Adalb.), curé, Endröd;
Gyula (Dr J.), curé, Ezstergom;
Haiczl (K.), cérémoniaire primatial, Ezstergom;
Hampel (Ant.), étudiant, Buda-Pest;
Haydin (Ch.), avocat, Buda-Pest;
Hemmer, archidoyen-curé, Uj-Arad;
Hoffmann (Mgr), Rozsnyö;
Holdhazy (J.), chanoine, Alcsuth;
Homotarić (L.), Belovar;
Horwath (Dr F.), professeur au séminaire, Ezstergom;

Hulenyi (Ét.), chanoine, Bezsterczebánya;
Hummer (F.), secrétaire de la Société Saint-Étienne, Buda-Pest;
Hyross (Mgr M.), Bezsterczebánya;
Igaz (Ad.), à l'Augustineum;
Ikreny (J.), doyen-curé, Kóros;
C. R. Institutum sublimioris Presbyterorum educationis ad S^m Augustinum (Augustineum), Vienne;
Istvan (Dr G.), chanoine, Szombathely;
Ivanoczy (Fr.), curé, Csendlak;
Izalay (Ét.), juge de la Table royale, Buda-Pest;
Kakzvinski (Mgr V.), prévôt, Jaszovar;
Kadar (Dr A.), chanoine, Szátmar;
Kamaszy (M.), chanoine, Bezsterczebánya;
Karacsony (E.), Györ;
Karolyi (Son Excellence le comte Alex.), Buda-Pest;
Kartner (J.), professeur, Fehertemplom;
Kerezsty (Dr V.), professeur au séminaire, Ezstergom;
Kisfaludy (Dr Arp.), vice-président de la Société Saint-Étienne, Buda-Pest;
Kiss (Dr J.), directeur de la Société Saint-Étienne, Buda-Pest;
Kiss (J.), doyen-curé, Egyek;
Kohl (Dr M.), secrétaire de l'abbé de Pannonbalma;
Kozáry (J.), chapelain, Nemeth-Boly;
Krammer (Dr G.), professeur au séminaire, Ezstergom;
Krizsan (Mich.), curé, Buda-Pest;
Kurtz (G.), curé, Buda-Pest;
Laczkó (Ét.), au Pazmaneum;
Lechner (Dr J.), chanoine, Pécs;
Lubrich (Dr Aug.), professeur à l'Université, Buda-Pest;
Machovich (Dr J.), secrétaire primatial, Ezstergom;
Magdics (Ét.), cérémoniaire, Székes-Fehervar;
Majlath (comte J. de), préfet du séminaire, Ezstergom;
Majovozky (A.), chanoine, Bezsterczebánya;
Medjimorec (M.), professeur au séminaire, Zagreb;
Micher (G.), membre du Sénat, Buda-Pest;
Mihalyfi (Dr Ach.), professeur de théologie, Buda-Pest;
Miltenyi (M.), bailli, Vacs;
Miltenyi (Dr J.), chanoine, Vacs;
Miltenyi (G.), juge de district, Vacs;
Mœssmer (J.), à l'Augustineum;
Mohl (A.), chanoine, Györ;
Molnár (Dr J.), professeur au séminaire, Györ;
Nemeth (J.), vicaire à Györ;
Nemèthy (J.), à l'Augustineum;
Notter (Ch.), candidat d'avocature, Buda-Pest;
Páal (J.), Dambovár;
Pager (Em.), au Pazmaneum;
Pejčić (Ant.), au grand séminaire, Buda-Pest;
Podraczky (D^r Ét.), chanoine, Rozsnyö;
Pozsgay (J.), secrétaire de l'évêque de Pécs;
Prohaszka (Dr Ott.), professeur au séminaire, Ezstergom;
Rapaics (Mgr), Buda-Pest;
Revue, *Kat. Egyházy Közlöny*, Buda-Pest;
Rezbányai (J.), directeur de la Maison des orphelins, Pécs;

Rezbányai (Mgr J.), professeur au séminaire, Pécs ;
Robitsek (Dr Fr.), préfet des études, Buda-Pest ;
Safran (J.), des Piaristes, Szeged ;
Safrany (Al.), au Pazmaneum ;
Sankovits (Ign.), au Pazmaneum ;
Santho (Ch.), chanoine à Pocsony ;
Sarkany (T. R. P. N.), abbé mitré de Bakony-bél ;
Séminaire (le grand) de Buda-Pest ;
Sinkó (Dr Ét.), secrétaire épiscopal, Györ ;
Société Saint-Étienne, Buda-Pest ;
Spett (J.), curé, Gyoma ;
Spiesz (Jean), curé, Paks ;
Stainlein (comte L. de), Felsö-Szemered ;
Stegmüller (Mgr Dr), chanoine, Szombathely ;
Suranyi (Dr J.), chanoine, Györ ;
Szabados (Dr J.), chanoine-curé, M. Pécska ;
Szathmari (G.), curé, Pankota ;
Szekeres (J.), grand prévôt, Rozsnyö ;
Szely (Dr L.), chanoine, Györ ;
Telekessy (Lad.), curé, Hanusfalva ;
Tóthfalissy (Ad.), chapelain, Buda-Pest ;
Tomcsányi (J.), curé, Tatahaza ;
Való (Mgr Dr S.), Buda-Pest ;
Varga (J.), sous-recteur du séminaire, Györ ;
Varosy (Mgr J.), Kalocsa ;
Vidos (L.), notaire consistorial, Szombathely ;
Vissnyovszky (L.), chanoine, Bezsterczebánya ;
Wagner (L.), curé, Györ ;
Walter (A.), chanoine, Pécs ;
Wenczell (Mgr A.), Buda-Pest ;
Wilcsek (comte de), Felsö-Szemered ;
Wolafka (Dr F.), chanoine et conseiller au Ministère des cultes, Buda-Pest ;
Wosinski (M.), curé-doyen, Apar ;
Zendovits (J.), chanoine-prévôt, Eger ;
Zichy (comte), président de la Société Saint-Étienne, Buda-Pest ;
Zimándy (Ign.), curé, Förök-Balint ;
Zubriczky (Alf.), au grand-séminaire, Buda-Pest ;

ITALIE

Barberis, prêtre de la Mission, Collège Alberoni, Plaisance ;
Bartolo (di), chanoine, Palerme ;
Biginelli (abbé), Turin ;
Brevedan (chanoine L.), professeur au séminaire, Trévise ;
Brugidou (abbé), Rome ;
Cantù (César), Milan ;
Denifle (R. P.), archiviste du Vatican ;
Denza (R. P.), directeur de l'observatoire du Vatican ;
Ehrlé (R. P.), S. J., archiviste du Vatican ;
Ferrari (R. P.), S. J., observatoire du Janicule ;
Fontanini (chanoine P.), Gênes ;
Ghizzoni (Am.), Collège Alberoni ;
Giovanni (chanoine de), professeur à l'Université, Palerme ;
Grassi (comm.), avocat à la Cour de cassation ;
Isenzard (I. d'), professeur au Collège de Sarzana ;
Jelić (abbé Luka), Campo Santo, Rome ;
Jelti (abbé M.), Naples ;

Kuefstein (comte Fr. de), Rome;
Landi (E.), professeur au Collège de Sarzana;
Manzi (chanoine), supérieur du Collège Alberoni, Plaisance;
Massone (L.), professeur à Savone;
Milanese (chanoine Giov.), préfet des études au séminaire, Trévise;
Olivi (Dr L.), professeur à l'Université de Modène;
Roo (abbé de), Rome;
Rossi (Giov.), prêtre de la Mission, Gênes;
Rossi (comm. J.-B. de), Rome;
Santalena (chanoine Gio.), professeur au séminaire, Trévise;
Scatti (marquis), Turin;
Toniolo, professeur à l'Université de Pise;
Torregrossa (Dr J.), directeur de la *Favilla*, Palerme;
Vinati (Mgr J.-B.), grand vicaire, Plaisance;
Wilpert (Mgr), Campo Santo, Rome;

LUXEMBOURG

Ferron (Eug.), ingénieur, membre de l'Institut grand-ducal.

PAYS-BAS

Anethan (baron d'), Légation de Belgique, La Haye;
Arendzen (P.), Amsterdam;
Bazel (N.-C.-K. de), Leyde;
Brouwer, doyen de Sneek;
Brouwers, curé de Bovenkerke;
Brouwers, curé de Berg Terblijl;
Brouwers (H.-J.), conseiller d'État;
Buuron, professeur au petit séminaire, Ypelaar;
Dankelman, curé de la cathédrale, Harlem;
Dubail, consul général de France, Amsterdam;
Evens (Dr), Fauquemont (Limbourg);
Ferensbach, président du Becht en Orde, Amsterdam;
Faijen (R.-G.), curé de Saint-Villibrord, Amsterdam;
Groot (R. P. de), prieur des Dominicains, Nimègue;
Hegligers (J.-O.), curé doyen de La Haye;
Hennus (J.), curé de Limmel;
Hœfnagels (Mgr), vicaire général, Ruremonde;
Jansen (L.-E.), curé de Notre-Dame, Amsterdam;
Mannens (Dr P.), professeur au grand séminaire, Ruremonde;
Meeuwissen (B.-P.), provincial des Rédemptoristes, Amsterdam;
Pijls (W.-H.), membre des États généraux, La Haye;
Ratellaud (R.), vicaire à Harlem;
Scheiberling, curé de Vogelensang;
Ubaghs (C.), Musée Ubaghs, Maëstricht;
Van Aarsen (R. Dr), vicaire à Harlem;
Van Cooth (A.-M.-C.), recteur, Amsterdam;
Van Es (R. P.), dominicain, curé, Amsterdam;
Van Nispen tot Sevenaer (I. U. C. J. M.), recteur, Amsterdam;

Van Rijen (Mgr A.-W.). président du grand séminaire d'Hertogenbosh;
Van Rijckevorsel van Kessel (J.-A.-E.-M.), Herpen;
Van Schijndel (R. P.), directeur de l'Académie « Foi et Science », Amsterdam;
Van Vessem (J. H. A. L.), intendant des palais de Sa Majesté, Amsterdam;
Van Vlijmen, membre des États généraux, La Haye;
Van Waterschoot Van den Gracht; (W.-S.-J.), Amsterdam;
Van Ysselstein (J.), greffier, Heerlen;
Vermeulen, membre des États généraux, La Haye;
Werker (H.), Amsterdam;
Wiltert van Hoogland (I.-R.-M.-G.), recteur, La Haye;
Vinkenstein (A.), vicaire à Assendelft;
Vos de Wael (J.-M.-A.), Zwolle.

PORTUGAL

Almeida e Castro (J.-A. d'), chanoine, Evora;
Alves (M.), Evora;
Assumpeão (Dr D.-J.-L. da), chanoine et professeur au séminaire, Porto;
Augusto (R. P. A.), curé, Evora;
Carvalho (L.-A.), Covilhã;
Carvalho (Mgr Dr J.-M.), doyen du chapitre, Evora;
Coelho da Silva (Dr M.-L.), professeur au séminaire, Porto;
Cordaire Vinagre (J.-E.), Evora;
Correa di Carvalho (Dr J.-A.), Evora;
Correia Cardoso Monteiro (Dr J.), doyen, Porto;
Correia e Sa (Dr M.-J.), professeur au séminaire, Porto;
Da Costa Euphemio (J.), Covilhã;
Da Costa Pinto (P.-J.), Covilhã;
Da Costa Rato (S.), Covilhã;
Da Cruz e Sousa (A.), professeur au séminaire, Bragance;
Da Cunha (Dr J.-M.), professeur au séminaire, Bragance;
Dias Poças (J.-A.), professeur au séminaire, Bragance;
Feirera (F.-J.), chanoine et professeur au séminaire, Evora;
Fernandez (J.-D.), secrétaire du séminaire, Bragance;
Fernandez Serra (P.-J.-M.), préfet du séminaire, Evora;
Fonseca (Mgr J.-A.), chanoine et professeur au séminaire, Evora;
Franco (J.-A.), chanoine et professeur au séminaire, Bragance;
Freire de Faria e Silva (Dr J.-J.), chanoine et professeur au séminaire, Evora;
Frindade Sequeira Froes (P.-M. da), curé de Fronteira;
Frindade (M.-A. da), Evora;
Grainha (Dr F.), Covilhã;
Lopes (M.-J.), chanoine et professeur au séminaire, Bragance;
Madureira (Dr B.-A. de), professeur à l'Université, Coimbre;
Martius (Dr F.), professeur à l'Université, Coimbre;
Martius (S.-L.), chanoine et vice-recteur du séminaire, Bragance;
Martius Ferreira (Dr A.), chantre de la cathédrale, Evora;

Matta (J.-A. da), Evora;
Mendez Lages (Dr A.), médecin, Lisbonne;
Moraës (Dr F.-M. de), professeur au séminaire, Bragance;
Navarro (J.-D.), Evora;
Neves (D.-J.-A.), secrétaire du séminaire, Evora;
Oliveira (J.-A.-S.-C. d'), Evora;
Oliveira (D.-A.-C. d'), chanoine, Evora;
Pereira Botto (Mgr J.-M.), chanoine et vice-recteur du séminaire, Faro;
Pereira Deville (J.-F.), professeur au séminaire, Evora;
Pereira Soarez da Motta (Dr T.), vicaire général, Porto;
Pina (Dr J.-A. da), professeur au Lycée, Evora;
Pires (Mgr M.-A.), chanoine et professeur au séminaire, Bragance;
Porto (E.-C.-X.), Evora;
Reis Forgal (Dr J. dos), avocat, Evora;
Ribeiro de Vasconcelloz (Dr A.-G.), professeur à l'Université, Coimbre;
Rocha (A.-J. da), professeur au séminaire, Bragance;
Rodriguez (P.-N.), Covilhã;
Rosado (D.-A.), chanoine et professeur au séminaire, Evora;
Santos (Mgr Dr A.-E.), secrétaire de S. E. le cardinal Patriarche de Lisbonne;
Segurado (A.-M.), Evora;
Segurado (J.-L.), Evora;
Soares (L. de J.), Covilhã;
Sousa e Sa (J.-L.), chanoine, Evora;
Souza (A.-J.), vétérinaire, agronome, Alvito;
Souza (J.-F.), capitaine du génie, Vianna de Alemtejo;
Vaz (F.-M.), professeur au séminaire, Bragance;
Vaz Pereira (A.-C.), professeur au séminaire, Bragance;
Vieira de Castro (Dr M.-R.), chanoine et vice-recteur du séminaire, Porto;
Vitale (P.-T.), Covilhã.

RUSSIE

Hjelt (Dr A.-L.-M.), Helsingfors (Finlande);
Jelowicki (Ad.), Varsovie (Pologne).

SUISSE

Büchi (Alb.), Fribourg;
Coconnier (R. P.), O. P., professeur à l'Université de Fribourg;
Dufresne (Dr), Genève;
Fah (Dr), professeur à Sargans;
Jansen (Dr Alph.), Zurich;
Kallenbach (Dr), professeur à l'Université de Fribourg;
Quartery (de), Saint-Maurice;
Taponnier (abbé), curé de Carouge.

CANADA

Bastien, directeur au grand séminaire de Montréal;
Bernier (abbé), professeur à l'Université Laval, Québec;
Choquette (abbé), professeur au séminaire de Saint-Hyacinthe;
Foville (de), directeur au grand séminaire de Montréal;

Hamel (Mgr), bibliothécaire de l'Université Laval, Québec;

Mercier (l'Hon. comte), premier ministre de la province de Québec;

Séminaire de Montréal.

ÉTATS-UNIS

Coopmann (R. P. A.-R.), Montana;

Dwight (T.), professeur à l'Harvard University, Boston;

Gmeiner (R.), Saint-Paul de Minnesota;

Hewitt (R. P.), supérieur général des Paulistes, Washington;

Keane (V.-R.-J.-J.), recteur du Saint-Thomas's Seminary, Saint-Paul Minnesota;

Orban (R.-A.), bibliothécaire de l'Université catholique, Washington;

Pauvelyn (R.-C.), Miles-City, Montana;

Pohle (R.-J.), professeur à l'Université catholique, Washington;

Searle (R. P.), directeur de l'observatoire de l'Université catholique, Washington;

Shahan (Dr Th.), professeur à l'Université catholique, Washington;

Snell (M.-M.), secrétaire du recteur de l'Université catholique de Washington.

MEXIQUE

Gerste (R. P.), S. J., Mexico.

ÉQUATEUR

Herrera (Pablo), vice-président de la République.

URUGUAY

Alfonso (J.), Tala;

Amilivia (G. de), Porongos;

Aranguren (R.), Dolores;

Arcante (J.-L.), Rivera;

Arrillaga (J.), Tala;

Arrospide (F.), Porongos;

Arrospide (D.), Porongos;

Bengochea (B.), Tala;

Bentaneur (abbé N.), S. José;

Berót (P.), Porongos;

Berriel (M.), La Union;

Bessonart (S.), Porongos;

Betti (J.), Rosario;

Bissione (abbé S.), S. José;

Bransa (M.), Porongos;

Buletti (D.), Rosario;

Cabalé (J.), Porongos;

Caggano (V.), Sarandi del Yi;

Caubone (abbé A.), Porongos;

Clavell (F.), S. José;

Congregacion del Carmen, Fray-Bentos;

Congregacion H. de Maria, Fray-Bentos;

Corta (M.), Tala;

Cortazar (J.), La Florida;

Cristech (J.), Porongos;

Curé (le) de Castillos;

Curé (le) de Melo;

Curé (le) de Sarandi Grande;

Curé (le) de S. Ramon;

De la Hanty, S. José;

Delgado (C.), S. José;

Dorresti (J.), Porongos;

Espinola (M.), Porongos;
Etcheverria (A.), Fray-Bentos;
Etcheverry (N.), Rosario;
Fajardo (C.), Rivera;
Falcon (N.), Tala;
Florit (G.), La Florida;
Furetz (V.), El Sance;
Garcia (abbé), curé de S. Carlos;
Gorria (abbé), Fray Bentos;
Gollenèche (R.), S. José;
Gomez (S.), Rivera;
Gonzalez (abbé), curé de Santa Lucia;
Hignent (J.), Porongos;
Iriarte (abbé), curé de La Union;
La Guardia de honor, Fray-Bentos;
Larrea (D.), Porongos;
Latorre (B. de), S. José;
Lopez (L.), Dolores;
Mensia (F.), La Florida;
Millan y Alba (A.), S. José;
Millia (abbé), curé d'El Sance;
Miranda (F.-A.), Tala;
Mondarain (J.), Dolores;
Montesdeoca (V.), Porongos;
Mortalena (J.), El Carmen;
Munbitell (Dr D.-N), Tala;
Murphy (T.), Porongos;
Oholeguy (O. de), Porongos;
Olair (M.), Dolores;
Ometto (P.), Rivera;
Osisto (Dr A.), Rivera;
Pereda (J.), Porongos;
Pittaluga (E.), Rivera;
Requeña (Dr D), Montevideo;
Rodriguez (R.), Porongos;
Romero (L.), Porongos;
Ros (J.), El Carmen;
Ruggino (F.), Tala;
Semeira (J.), Rosario;
Severa (G.), Rivera;
Silva (G.), El Sance;
Soula (G.), Fray Bentos;
Torres (S.), Rivera;
Ubiria (A.), Dolores;
Ubiria (R.), Dolores;
Union Catolica, Fray Bentos;
Urdangarin (G.), San José;
Vanrell (abbé), curé de Notre-Dame de Guadalupe, Montevideo;
Vazques (L.), Dolores;
Van Velthoven (E.), Montevideo;
Verdier (E.), Porongos;
Vicaire (le) de S. Ramon;
Vila (E.), San José;
Villalba (V.), Dolores;
Vizzoso (J.), El Sance.

DIVERS

Coldre (le Père), missionnaire au Se-Tchoan (Chine);
Marcel (R. P.), capucin, à Constantinople;
Poche (G.), Alep.

RÉSUMÉ DES ADHÉSIONS

France.	Paris	525	1.656
	Départements	1.131	
Étranger.	Allemagne	31	838
	Angleterre	27	
	Autriche	60	
	Belgique	105	
	Espagne	183	
	Hongrie	150	
	Italie	49	
	Luxembourg	1	
	Pays-Bas	41	
	Portugal	65	
	Russie	2	
	Suisse	10	
	Canada	8	
	Etats-Unis	12	
	Mexique	1	
	Equateur	2	
	Uruguay	88	
	Divers	3	
	Total		2.494

I

DAMES DONATRICES

Mme Allard	Rouen ;
Assomption (Mme la Supérieure de l'.)	Paris ;
Mlle Barrande	Neuilly ;
Mlle Baudesson	Paris ;
Miss Beauchamp	Londres ;
Mme Beaulret	Saint-Gaultier ;
Miss Butt	Slough ;
Mme Castelnau	La Réole ;
Comtesse Chorinski	Felsö Szemered ;
Mme Decaux	Paris ;

Mme Desmonts	Paris ;
Comtesse Julie Desseffwy	Presbourg ;
Mlle Dubertret	Paris ;
Comtesse de Franqueville	Paris ;
Comtesse Frignet	Paris ;
Mlle d'Hespel	Tournai ;
Mme Lebrun	Paris ;
Mlle Lebouvier	Angers ;
Princesse de Lichtenstein	Vienne ;
Comtesse de Majlath	Bakocza ;
Comtesse de Metternich	Vienne ;
Mme Mollet	Paris ;
Mme Niel	Rouen ;
Mlle Patrault	Paris ;
Mme Pochart	Paris ;
Mme Ribaudet	Dôle ;
Comtesse Marie de Rohan	Salzbourg ;
Miss C. Troost	Colnbrooke ;
Miss L. Troost	Colnbrooke ;
Mlle Vacquelin	Paris ;
Mme de Verdalle	Paris ;
Mme Ward	Londres ;
Baronne de Wimpffen	Salzbourg ;
Comtesse Wurmbrand	Salzbourg ;

J

DONATEURS

NN. SS. Apollonio	Evêque de	Trévise ;
Barriga	—	Guayaquil ;
Da Cunha	—	Europo ;
Egger	—	Saint-Gall ;
Labouré	—	Mans ;
Marchal	Archevêque de	Bourges ;
Nakić	Evêque de	Spalato ;
Pagis	—	Verdun ;
Soler	—	Montévidec ;
De Stein	—	Wurzburg ;
Le Chapitre de		Vacs (Hongrie) ;

MM. l'abbé Baltenweck	Paris ;
— Bédel	Aix ;
— de Bellune	Tours ;
le général Boissonnet	Alger ;
l'abbé Bouisson	Paris ;
— Bozon	Paris ;
— de Bréon	Paris ;
— Brisset	Paris ;
— Cardon	Soissons ;
Le R. P. Chabin	Evreux ;
le Comte de Chandon de Briailles	Epernay ;
Charraux	Grenoble ;
Marquis de Cumont	Paris ;
l'abbé Delmas	Paris ;
Des Dorides	Nantes ;
le chanoine Dhuilhé de Saint-Projet	Toulouse ;
Faustin Hélie	Paris ;
Féron-Vrau	Lille ;
l'abbé Fonssagrives	Paris ;
P. de Gerlache	Arlon ;
le Marquis de Gontaut	Paris ;
P. Herrera	Quito ;
F. Horwath	Buda-Pest ;
l'abbé Jobin	Dijon ;
de Kirwan	Versailles ;
Ed. Kranyak	Presburg ;
l'abbé Maitre	Dijon ;
le Comte Montecuccoli	Vienne ;
J. Mousset	Epernay ;
l'abbé Müller Simonis	Urmatt ;
l'abbé Pinet	Paris ;
Mgr Rezbanyai	Pécs ;
de Saint-Père	Paris ;
R. de Semallé	Versailles ;
l'abbé Serizier ;	Evry (S.-et-O.) ;
Fr. Silvela	Madrid ;
E. Teilhard	Clermont ;
J. Tort y Cunill	Barcelone ;
l'abbé Van den Brule	Paris ;
de Vilmorin	Paris ;
Ph. Vrau	Lille.

K

BUREAU GÉNÉRAL

Présidents d'honneur : S. E. le cardinal, archevêque de Paris ;
S. E. le Nonce apostolique ;
NN. SS. les évêques de Bayeux, Nancy, Astorga et Tarentaise.
Président : Mgr Freppel, évêque d'Angers.
Vice-présidents : Mgr Baunard, recteur de l'Université catholique de Lille ;
M. l'abbé Brouwers, d'Amsterdam ;
M. de Cepeda, professeur à l'Université de Valence ;
le R. P. Denza, directeur de l'Observatoire du Vatican ;
le R. P. De Smedt, bollandiste ;
M. Dewalque, professeur à l'Université de Liège ;
le baron de Hertling, professeur à l'Université de Munich ;
Mgr Lamy, professeur à l'Université de Louvain ;
M. A. de Lapparent, professeur à l'Université catholique de Paris ;
le docteur Lefebvre, professeur à l'Université de Louvain ;
Mgr Maricourt, recteur de l'Université catholique d'Angers ;
le comte Mercier, premier ministre de la province de Québec ;
le marquis de Nadaillac, correspondant de l'Institut ;
le marquis de Vogué, membre de l'Institut ;
Secrétaire général : Mgr d'Hulst.
Secrétaire général adjoint : l'abbé Pisani.
Secrétaires : M. H. Desplaces ;
le comte R. de Kergorlay.
Trésorier : M. J. Chobert.
Trésorier adjoint : M. Aug. Delvincourt.

L

BUREAU DES SECTIONS

Sciences religieuses.

Président : Mgr Lamy, de l'Académie royale de Bruxelles.
Vice-présidents : M. Paul Allard, de Rouen ;
M. l'abbé de Broglie ;
M. l'abbé Kihn, de Wurzburg.

Secrétaire : M. l'abbé Beurlier.

Sciences philosophiques.

Président : M. de Vorges.
Vice-présidents : M. le Dr Bach, professeur à l'Université de Munich ;
M. le Dr J. Kiss, Dr de la Société de Saint-Etienne à Buda-Pest ;
M. de Margerie, doyen de la Faculté libre des lettres de Lille.
Secrétaire : M. l'abbé Bouisson.

Sciences juridiques.

Président : le comte de Vareilles-Sommières, doyen de la Faculté libre de Droit de Lille.
Vice-présidents : M. Claudio Jannet, professeur à l'Université catholique de Paris.
M. J. Lacointa, professeur à l'Université catholique de Paris.
Secrétaire : M. Ch. Lescœur.

Sciences historiques.

Président : M. l'abbé Duchesne, membre de l'Institut ;
Vice-présidents : M. l'abbé Allain, archiviste diocésain de Bordeaux.
le marquis de Beaucourt, président de la Société bibliographique ;
le R. P. Ch. De Smedt, bollandiste ;
le chanoine Jungmann, professeur à l'Université de Louvain ;
le Dr H. Grauert, professeur à l'Université de Munich ;
M. G. Kurth, professeur à l'Université de Liège.
Secrétaire : M. l'abbé Pisani.

Philologie.

Président : M. Koschwitz, professeur à l'Université de Greifswald.
Vice-présidents : M. l'abbé Duquesnoy, professeur à l'Univ. cath. de Toulouse ;
le comte de Charencey, président de la Société de linguistique.
Secrétaire : M. l'abbé Ragon.

Sciences mathématiques, physiques et biologiques.

Président : M. le Dr Lefebvre, professeur à l'Université de Louvain.
Vice-présidents : M. Amagat, membre correspondant de l'Académie des sciences, professeur à l'Université catholique de Lyon ;
M. Dewalque, professeur à l'Université de Liège ;
M. le Dr Ferrand, médecin des hôpitaux de Paris ;
M. Mansion, professeur à l'Université de Gand.
Secrétaire : M. Albert de Lapparent.

Anthropologie.

Président : M. le marquis de Nadaillac, membre correspondant de l'Institut.
Vice-présidents : M. A de Kirwan ;
M. le Dr Prunières (de Marvejols).
Secrétaire : le R. P. Van den Gheyn.

M

COMMISSION DIRECTRICE

Les membres du bureau général } Membres de Droit
Les présidents de sections }

Membres élus.

MM. P. Allard	Rouen ;
le comte de Bizemont	Paris ;
l'abbé Gendry	Nantes ;
le Professeur H. Grauert	Munich ;
le Professeur G. Hüffer	Breslau ;
le Docteur J. Kiss	Buda-Pest ;
le Professeur G. Kurth	Liège ;
A. de Margerie	Lille ;
R. P. Poulain	Angers ;
l'abbé Ragon	Paris ;
le comte de Richemont	Paris ;
A. Witz	Lille.

N

DISCOURS PRONONCÉ PAR MGR FREPPEL

A la séance générale du jeudi 2 avril.

Eminentissime Seigneur,

Il vous appartenait d'inaugurer les réunions générales de ce congrès. Car aucune assemblée de catholiques, comme telle, ne doit se tenir dans un diocèse sans l'assentiment et la bénédiction du premier

Pasteur, chef de la hiérarchie et gardien de la doctrine. Sans doute, suivant les sages prescriptions du Souverain Pontife, les discussions d'ordre proprement théologique sont exclues de ces réunions ; et même, ajoutait le Saint-Père, dans les questions qui auraient quelque connexité avec les vérités de foi, chaque membre du congrès doit rester dans son rôle de physicien, d'historien, de naturaliste, de mathématicien ou de critique, sans jamais usurper le rôle de théologien. Rien n'a été plus propre que ces règles de prudence, déjà si bien observées il y a trois ans, à dissiper certaines inquiétudes ou, si l'on aime mieux, certaines susceptibilités de la première heure. Mais, enfin, nous n'avons pas à nous en cacher, une pensée d'apologie au moins indirecte de notre foi est au fond de notre œuvre. Or cela suffit pour justifier la vigilance et le haut contrôle des pouvoirs de l'Église.

Mais c'est plutôt de patronage et d'encouragement qu'il faut parler ici, car le passé répond de l'avenir. Aussi bien, Votre Eminence a-t-elle su apprécier dès le début les avantages que pourraient offrir ces congrès périodiques. Provoquer et développer l'activité scientifique parmi les catholiques, quoi de plus important à une époque où le seul mot de science exerce une si grande fascination sur les esprits! Des assemblées comme celle-ci n'auraient-elles d'autre but que d'encourager et de mettre en évidence tant d'hommes de talent, dont la modestie égale le savoir, qu'il faudrait encore y applaudir. Car, sous ce rapport, je le dis à regret aux publicistes qui m'écoutent, la presse catholique est loin de remplir tout son devoir. Soit timidité, soit excès de désintéressement, nous sommes les premiers à ne pas savoir reconnaître et publier le mérite des nôtres.

C'est nous qui, la plupart du temps, créons la réputation de nos adversaires par le bruit immérité que nous faisons autour de leurs œuvres. S'agit-il au contraire d'un travail signé du nom de quelque savant chrétien, c'est à peine si nous osons rompre le silence en sa faveur, ou, du moins, sommes-nous à cet égard d'une réserve excessive. Ah! si les remarquables écrits des Claudio Jannet et des Lapparent, pour ne citer que ceux-là, sortaient du camp de l'incroyance, quel concert d'éloges ne s'élèverait-il pas de toutes parts pour célébrer tant de science et d'érudition !

Eh bien, messieurs, il est bon, il est utile que le peuple chrétien sache que, dans n'importe quel ordre de connaissances, l'Église compte parmi ses fils une élite de penseurs qui n'ont à redouter aucune comparaison.

Le congrès auquel nous assistons a cet autre avantage de mettre en ligne, pour quelques jours du moins, des forces dispersées le reste du temps. Et cette réunion, toute passagère qu'elle est, ne manquera pas de produire des résultats durables. Non, il n'est pas indifférent, pour les progrès mêmes de la science, que des savants chrétiens venus de divers pays, — car la science comme la foi n'a pas de nationalité, elle est universelle, — se rencontrent par intervalle pour mettre en commun les connaissances acquises, vérifier et constater le fruit de leurs recherches personnelles, échanger leurs vues sur les problèmes agités de nos jours. Par là, se créent des relations qui survivent à la tenue du congrès ; il résulte de ce rapprochement une force de cohésion plus grande pour la défense de la vérité.

Car, ainsi que je le disais tout à l'heure, tout en restant sur le terrain de la science pure, sans empiéter sur le domaine réservé des conclusions théologiques, nous avons néanmoins la ferme confiance que l'apologétique chrétienne profitera de ces travaux. Et cette confiance, quoi que l'on ait pu en dire dans le camp de nos adversaires, cette confiance n'a rien qui ressemble à un parti-pris, rien qui puisse nuire le moins du monde à la sincérité scientifique. Manquaient-ils d'impartialité ou de sincérité scientifique tous ces grands initiateurs du progrès qui, sans sortir de leur sphère d'activité, manifestaient hautement leur désir d'offrir à la théologie des armes pour se défendre elle-même : Copernic, dans la préface de son traité *Sur les révolutions des sphères célestes* ; Képler dans son Ve livre sur les *Harmonies du monde* ; Euler, dans ses lettres *Sur divers sujets de physique et de philosophie* ; Newton, dans ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle* ? Il y a déjà bien des siècles que Clément d'Alexandrie appelait les sciences humaines « les auxiliaires de la foi », et qu'Origène, le plus illustre de ses disciples, y voyait à son tour « un prélude et une introduction au christianisme ». La tradition chrétienne l'enseigne d'une voix unanime : toutes les sciences viennent de Dieu et conduisent à Dieu. C'est en s'inspirant d'une pensée si haute, et si juste, que ce congrès va s'ouvrir sous les auspices de Votre Eminence et avec la bénédiction du Saint-Père.

O

DISCOURS PRONONCÉ PAR Mgr FREPPEL

A la séance générale du samedi 4 avril.

Excellence,

Avant-hier, c'était le premier pasteur du diocèse qui venait inaugurer et bénir nos travaux. Aujourd'hui, nous avons le bonheur de posséder au milieu de nous et de voir à notre tête le représentant du Saint-Siège. Et certes, même abstraction faite des droits inhérents à l'autorité souveraine dans l'ordre spirituel, s'il est un nom qui mérite d'être associé aux travaux d'un congrès scientifique, c'est bien celui de la Papauté.

Est-ce que les Papes n'ont pas été, à toutes les époques, les promoteurs les plus actifs du mouvement scientifique et littéraire en Europe? Laissez-moi, messieurs, vous rappeler quelques traits de cette grande histoire. Un écrivain peu suspect de partialité en faveur des Souverains Pontifes, Voltaire, n'hésitait pas à dire que si l'empire de Charlemagne possédait quelques lumières, il faut probablement l'attribuer au voyage de l'empereur à Rome. Déjà Grégoire le Grand s'était dévoué de sa personne à l'instruction de la jeunesse; Léon IV avait ouvert des écoles dans toute l'Italie; le savant Gerbert, Sylvestre II, avait mérité, par ses vastes connaissances, d'être regardé comme le prodige de son siècle. Bientôt, grâce au zèle et à l'activité des Papes, l'Europe se trouva couverte d'établissements scientifiques.

Parmi ces institutions fameuses qui, sous le nom d'universités, comprenaient alors l'ensemble des connaissances humaines, on n'en citerait pas une que les Papes n'aient ou fondée, ou dotée de privilèges, ou prise sous leur protection. Sans parler des célèbres universités de Rome, de Bologne, de Salerne, qui toutes devaient à la Papauté leur existence et leur éclat, que n'ont pas fait les chefs de l'Église pour favoriser, en France particulièrement, le progrès des lumières? Innocent III, dont l'érudition égale la fermeté, pose les fondements de l'université de Paris; Grégoire IX, le savant canoniste, la défend contre le roi et même contre l'évêque diocésain; Clément V ordonne d'y enseigner les langues étrangères; Jean XXII s'arme de toute son autorité pour y faire fleurir les bonnes études. Les efforts de la Papauté ne se bornent pas à la première université du royaume;

Nicolas IV fonde l'université de Montpellier ; Clément V érige celle d'Orléans ; Jean XXIII et Eugène IV, celle d'Angers.

Je dépasserais les limites d'une courte allocution, si je voulais énumérer tous les services rendus par la Papauté à la cause des sciences et des lettres. Vous parlerai-je du siècle de Léon X? Vous montrerai-je un Pape à la tête de la renaissance des littératures grecque et latine ; les réfugiés de Constantinople venant chercher un asile à l'ombre du trône pontifical ; Lascaris enseignant le grec à l'Europe étonnée, sur l'Esquilin, à côté du palais de Léon X ; Nicolas V entretenant une légion de savants pour aller recueillir des manuscrits dans le monde entier ; Pie II, le docte Æneas Sylvius, mêlant sa propre érudition à celle de ses protégés ? Et pour nous rapprocher de nos jours, citerai-je Grégoire XIII demandant à l'astronomie un calcul plus régulier des jours et des mois ; Sixte V développant cette bibliothèque Vaticane qui fait l'admiration de l'univers ; Urbain VIII, dont les poésies latines, aujourd'hui mieux connues grâce à des découvertes toutes récentes, figureront à juste titre parmi les meilleures productions en ce genre des temps modernes ; et enfin ce grand Benoît XIV, à qui Voltaire lui-même a rendu hommage, en l'appelant l'homme le plus savant du XVIIIe siècle?

Je pourrais prolonger le tableau jusqu'à nos jours, si je ne craignais de désobéir à cet oracle de l'Esprit Saint qui nous dit : « *Neminem laudetis in vita*, Ne louez personne pendant sa vie. » Il suffirait de constater la présence parmi nous du savant directeur de l'observatoire du Vatican, rétabli il y a quelques semaines. Je suis donc en droit de conclure qu'à toutes les époques du monde chrétien, la Papauté a constamment présidé au mouvement scientifique et littéraire, comme elle a été à la tête du mouvement religieux et social, et par conséquent, Excellence, en saluant dans votre personne le représentant du Saint-Siège au nom de ce congrès scientifique, je ne fais qu'exprimer bien faiblement la reconnaissance que doivent à la Papauté tous ceux qui s'intéressent au progrès des sciences, des lettres et des arts.

P

DISCOURS PRONONCÉ PAR MGR FREPPEL

A la séance générale de clôture du lundi 6 avril.

Messeigneurs,
Messieurs,

Vous voici arrivés au terme de vos travaux. Le deuxième Congrès scientifique international des catholiques a rempli sa tâche, et, si j'en juge par le nombre et l'importance des questions soumises à son examen, j'ose dire qu'il aura sa place marquée dans l'histoire de notre temps. Il n'est guère de problème agité de nos jours, dans l'ordre scientifique, que vous n'ayez abordé et discuté avec autant de compétence que de largeur d'esprit. Loin de moi la prétention de vouloir résumer en ce moment tout le travail de ces six jours si bien employés : le compte rendu en sera livré au public, comme il l'a été pour le premier Congrès en deux volumes qui forment déjà un répertoire des plus riches pour l'apologétique chrétienne. Mais ce que je tiens à constater, dès maintenant, c'est que vous avez su concilier admirablement les droits et les devoirs de la science. C'est sur ce double point que je voudrais vous présenter quelques réflexions finales ; car là est véritablement le nœud de la question entre nos adversaires et nous.

Les droits de la science ! La juste liberté de la science ! Qui donc, parmi nous, songerait à les contester ? En créant ce magnifique ensemble dont nous sommes une partie, Dieu a ouvert aux investigations de l'homme un champ, pour ainsi dire, illimité. Il a poussé notre esprit dans les voies de la découverte par la soif de connaître qu'il lui a plu d'y allumer ; et, à la lumière de nos idées, nous sommes capables de discerner le vrai du faux. Les sciences humaines sont nées du travail de la raison s'appliquant à ces objets multiples en face desquels le Créateur nous a placés. De là ont surgi, tour à tour ou simultanément, la science du langage, la science du raisonnement, la science des nombres, la science de l'étendue, la science des corps, la science de l'âme et des lois de la pensée, tous ces faisceaux de lumières qui sont comme autant de rayons de l'éternelle vérité venant se réfléchir dans l'intelligence humaine.

Mais pour que ces sciences atteignent leur fin, il faut qu'elles puissent se mouvoir librement dans la sphère d'activité dévolue à chacune. C'est leur droit, et le progrès ne devient possible qu'à cette condition. Saint Thomas avait nettement formulé ce principe : « En toutes nos assertions, disait-il, nous devons suivre la nature des choses, à la différence des vérités qui nous sont transmises par l'autorité divine et qui sont au dessus de la nature » : *In omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divina traduntur, quæ sunt supra naturam.* Et, il y a trente ans, dans une lettre apostolique à jamais mémorable, à l'occasion d'un autre Congrès, le pape Pie IX disait en parlant de la plus haute des sciences humaines, la philosophie : « Elle possède, aussi bien que les autres sciences, le droit d'user de ses principes, de sa méthode et des conclusions où elle arrive ; ce droit, elle peut l'exercer de façon à ne rien embrasser qui lui soit étranger ou qu'elle n'ait acquis d'elle-même et selon les conditions qui lui sont propres : *Ita ut nihil in se admitteret quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum*[1]. Solennelle déclaration que le concile du Vatican allait renouveler dans les mêmes termes : *Nec sane Ecclesia vetat ne hujus modi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis, et propria methodo*[2].

Qu'on ne vienne donc pas nous dire, devant de telles autorités, — comme je le lisais encore avant-hier dans certains organes de la presse antireligieuse à propos de notre Congrès, — que nous dénions à une science quelconque sa liberté légitime : *justam libertatem.* Chacune a le droit de rester sur son terrain, de se gouverner par ses propres lois, de choisir la méthode la mieux adaptée à son objet ; et aussi longtemps qu'elle se renferme fidèlement dans le cercle de ses attributions, *in suo quæque ambitu*, sans porter atteinte à la doctrine divine, *divinæ doctrinæ repugnando*, sa liberté demeure entière et son autonomie complète.

Là-dessus, messieurs, — car on semble avoir accumulé comme à plaisir les préjugés autour de cette question, — il importe que l'on s'explique avec la plus entière franchise et sans le moindre détour. La religion n'entend d'aucune façon entraver les sciences humaines dans leur développement normal et régulier, pas plus qu'elle n'a la prétention de dicter un jugement doctrinal sur le mérite d'une œuvre oratoire

1. Lettre apostolique *Gravissimas* du 11 décembre 1862.
2. Décret du concile du Vatican : *De fide et ratione.*

ou littéraire. Il est à peine besoin de dire que l'Église n'a reçu de son divin Fondateur aucune révélation ni sur les propriétés des corps, ni sur l'art de guérir nos infirmités physiques, ni sur les rapports de distance ou de volume qui peuvent exister entre les astres.

En d'autres termes, et à prendre les mots dans leur signification précise, il n'y a ni astronomie, ni médecine, ni chimie, ni physique révélées : ce sont là autant de sciences naturelles qui, dans leur objet propre et spécifique, relèvent d'elles-mêmes et ne sauraient emprunter à la théologie ni les lois qui doivent les régir, ni la méthode qui peut les faire avancer.

La religion n'est point chargée de résoudre des problèmes abandonnés aux libres investigations de la raison humaine ; sa mission est plus haute et d'un autre ordre. Assurément, les données bibliques, par exemple, répandent une vive lumière sur plusieurs de ces questions d'ordre purement scientifique, en particulier sur celles qui se rattachent à la géologie, à la linguistique, à l'ethnographie ou à l'anthropologie, et bien aveugle, bien téméraire serait celui qui fermerait l'œil à un point quelconque de cet enseignement traditionnel ; mais, en affermissant les bases et en éclairant les sommets de la science, ces faits primordiaux laissent à peu près dans l'ombre le reste de l'édifice, dont ils se bornent à dessiner les grandes lignes : le cadre où la science est appelée à se mouvoir librement demeure assez vaste pour qu'elle s'y sente à l'aise et qu'elle ne voie pas une entrave dans ce qui est pour elle un secours et un point d'appui.

A l'égard des sciences purement humaines, le rôle de la religion est celui du phare qui signale l'écueil, prévient le naufrage en indiquant le port.

Je regarde, messieurs, ce respect des véritables droits de la science comme un point capital dans la question des rapports de la raison avec la foi. C'est par là seulement qu'il peut s'établir entre elles un accord si profitable à l'une et à l'autre. Non, ne rétrécissons pas arbitrairement le champ de la liberté humaine ; gardons-nous bien d'identifier la Bible avec tel ou tel système cosmogonique qui n'aurait d'autre garantie que des faits ou des interprétations contestables, et ne rendons pas la religion solidaire de théories toutes personnelles. N'érigeons pas en article de foi ce qui n'est que le résultat de nos spéculations particulières. Ne perdons pas de vue, sous peine de tomber dans le fidéisme et dans le supernaturalisme, que l'ordre naturel est en toutes choses le *substratum* nécessaire de l'ordre surnaturel, en religion, en morale,

j'allais dire, même en politique, si je ne craignais d'amener sur mes lèvres un mot qui risquerait de les brûler.

N'oublions jamais qu'il n'est permis à personne de poser des limites là où Dieu et l'Église n'en ont pas établi ; qu'il ne faut pas vouloir décider *a priori* des questions que l'expérience seule peut trancher ; qu'il serait déraisonnable de procéder par simple voie de déduction là où l'examen et l'observation des faits doivent précéder le raisonnement ; que le syllogisme, excellente arme pour la défense des vérités déjà connues, ne saurait être l'instrument ordinaire de la découverte ; et qu'enfin la méthode la plus stérile pour les sciences, comme la plus nuisible aux intérêts de la foi, serait de vouloir résoudre, par la révélation, des problèmes qu'elle livre tout entiers aux recherches de l'esprit humain. En deux mots, laissons à la science la plénitude de ses droits, si nous voulons exiger et obtenir d'elle l'entier accomplissement de ses devoirs.

Car, si chaque science a droit à une juste liberté dans la sphère qui lui est propre, *justa libertas*, comme s'est exprimé le concile du Vatican, à la suite de Pie IX et dans le sens qu'allaient déterminer à nouveau les Encycliques de Léon XIII, il en résulte aussi pour elle des obligations. C'est, messieurs, notre dignité morale qu'on ne puisse jamais prononcer le mot de droit dans un ordre de choses quelconque, sans qu'aussitôt cet autre grand mot, le mot de devoir, vienne se placer à côté du premier comme corrélatif et comme complément.

Et d'abord, messieurs, il est un ensemble de vérités fondamentales que toute science digne de ce nom a le devoir de respecter, des vérités premières qui forment le patrimoine naturel du genre humain, qui sont l'héritage des siècles et la base des sociétés, vérités sans lesquelles il n'y a ni principes, ni ordre moral, ni conscience publique, ni civilisation. Nul ne devrait être reçu à s'inscrire en faux contre elles sans rompre avec le sens commun et les conditions essentielles de l'humanité, et, laissez-moi ajouter, sans se mettre au ban de la république des lettres. Si donc je voyais un écrivain n'opposer à cette grande voix du genre humain que de pures négations et des sophismes grossiers, confondre la témérité avec la force, prendre pour de l'audace ce qui n'est qu'une marque d'infirmité, et, sans y être autorisé par des conclusions normales, légitimes, quitter le terrain des faits et de l'expérience auquel devrait l'enchaîner sa propre méthode, pour traiter *a priori* Dieu d'hypothèse, l'âme de chimère, le libre arbitre de fiction et la responsabilité morale de mensonge, non seulement il me serait impossible de

voir dans ces bravades de la vraie science, mais j'ajouterais que ce n'est pas même de la fausse science ; ce n'est de la science à aucun titre.

Ah ! je le sais bien, et c'est mon grand grief contre le temps où nous vivons, l'athéisme et le matérialisme, ces deux défaillances suprêmes de l'esprit humain, ces deux marques effrayantes de la dépression intellectuelle, sont venues y faire leur réapparition. Or, je n'hésite pas à le dire, c'est une profonde humiliation pour notre époque que l'idée de Dieu ait pu y être remise en question, comme au temps des sophistes combattus par Socrate. Car la négation de Dieu n'est qu'un signe de faiblesse extrême et d'abaissement. Quand un esprit ne se sent pas capable de porter dans son sein la grande idée de l'infini, qu'il ne sait plus s'élancer par delà les bornes du relatif et du créé pour atteindre à l'incréé et à l'absolu, il se rapetisse et se découronne lui-même ; et lorsqu'une science croit n'avoir plus à compter qu'avec des phénomènes et des faits sensibles, sans qu'elle éprouve le besoin de remonter des effets aux causes et des causes secondes à la cause première, ce n'est plus qu'une science tronquée, mutilée, qui s'interdit tout élan et toute perspective. Car c'est la grandeur de l'intelligence humaine de ne pouvoir faire un pas dans un ordre de choses quelconque, sans que l'idée de Dieu se présente à elle comme le fondement qui en supporte les assises et la lumière qui en éclaire le faîte.

On ne veut plus, dit-on, de métaphysique ; l'on n'a que faire des choses suprasensibles. Mais, messieurs, sans compter que ceux qui parlent ainsi appliquent à tout instant, bon gré, mal gré, les idées métaphysiques, condition indispensable de toute opération intellectuelle, c'est la dignité de notre nature que ces hautes questions la préoccupent et la remuent jusque dans ses dernières profondeurs. Si l'homme porte au front la marque de sa supériorité, c'est parce qu'il perce du regard de l'âme ce rideau de matière qui l'enveloppe, qu'il sent palpiter sous ce vêtement d'atomes un esprit immortel, et que toutes les réalités du monde ne sauraient épuiser la capacité de son intelligence ni celle de son cœur. Voilà pourquoi Aristote a pu dire que l'homme est naturellement religieux ; et c'est la plus haute partie de lui-même qui se soulève à la pensée que tout serait dit sur son avenir, du moment que cette fragile enveloppe serait venue tomber en poudre, et qu'on aurait jeté quelques pelletées de terre sur un peu de matière décomposée.

C'est donc manquer au premier des devoirs de la science que de

rompre ainsi avec la foi des siècles et la conscience universelle du genre humain, que d'imaginer arbitrairement, à l'encontre du bon sens et de la logique, un être moral sans liberté, des devoirs sans responsabilité personnelle, un code de lois sans législateur, une conscience sans juge, un ensemble de mouvements sans premier moteur, une série d'effets sans cause première, un relatif sans absolu, un monde et une humanité sans Dieu.

Après les vérités rationnelles acquises au monde civilisé, comme un bien qui ne peut plus se perdre, et que la science a le devoir de respecter et de défendre, ou pour mieux dire au dessus d'elles, viennent les vérités révélées par lesquelles il a plu à Dieu d'élargir l'horizon de notre intelligence et de préparer notre âme à ses destinées surnaturelles. En s'inclinant devant elles, le savant chrétien leur rend un hommage qui ne coûte rien à sa dignité, parce qu'on ne s'abaisse jamais en acceptant Dieu pour maître. Il sait par avance qu'aucune vérité à découvrir ne saurait être contraire à une autre vérité déjà reconnue et démontrée comme certaine par les procédés qui lui sont propres ; il sait que la certitude de la révélation n'amoindrit en rien le domaine de la raison, pas plus que l'évidence irrésistible des axiomes n'est une diminution de la liberté scientifique ; il sait, comme le disait Bossuet, dans son grand langage, que la terre élevant des nuages contre le soleil qui l'éclaire, ne lui ôte rien de sa lumière, mais se couvre elle-même de ténèbres.

Lors donc que, dans le cours de ses investigations, il vient se heurter à une vérité de foi ou à toute autre vérité enseignée par l'Église, cette opposition l'avertit aussitôt qu'il doit se mettre en garde contre lui-même. Avec l'humilité qui toujours accompagne le vrai savoir, il se fera un devoir de revenir sur ses pas, de refaire ses calculs, de compléter son analyse, de serrer ses conclusions, de porter dans l'examen des faits une vigilance plus sévère : car l'expérience lui a appris que dans ce conflit passager entre une opinion qui se risque et la parole de Dieu qui s'affirme, ce n'est jamais la raison faillible de l'homme qui a eu ni ne saurait avoir le dernier mot.

S'agit-il d'un savant qui n'a pas le bonheur de partager cette sécurité que donne la foi ? S'il n'a point par avance la certitude d'un accord parfait entre une science humaine et la révélation divine, il est du moins deux qualités que nous sommes en droit de lui demander, outre un examen sérieux des motifs de la croyance, deux qualités qui sont d'ailleurs un devoir pour tous : l'esprit de justice et l'impartialité.

Cicéron a dit quelque part cette belle parole : *legum omnes servi sumus, ut liberi esse possimus* : Il n'y a de liberté possible qu'à la condition de se faire l'esclave de la loi, de la loi juste, bien entendu, car, ailleurs, il appelle la loi injuste un brigandage, *latrocinium*. Je dirai comme lui : Pour échapper à la servitude de l'erreur, il faut que nous consentions tous à devenir les esclaves de la vérité.

Eh bien, messieurs, ce culte sincère du vrai, je le chercherais vainement dans le géologue qui, à chaque couche de sable que l'on remue, à chaque fossile que l'on découvre, s'écrierait aussitôt en se frottant les mains, comme nous l'avons entendu dire et vu faire si souvent, avec plus de naïveté encore que de précipitation : la révélation est en défaut et la Bible est à terre ! Ce sentiment de justice et d'équité qui fait apprécier les institutions avec calme et sans parti pris, je le refuserais absolument à l'historien qui ramasserait dans un sombre tableau ce que les passions humaines ont pu mêler çà et là aux choses saintes, sans tenir compte des immenses services que l'Église a rendus à la cause de l'humanité et de la civilisation.

Cette droiture d'esprit qui ne fléchit pas sous l'empire du préjugé, il me serait impossible de la trouver dans l'anatomiste qui, parce qu'il n'aura pu tenir l'âme au bout de son scalpel, nierait la réalité d'une substance qui se constate par des procédés démonstratifs d'un autre ordre. Pas d'hypothèses purement gratuites se substituant aux preuves, pas d'observations incomplètes, pas de conclusions hâtives ou prématurées. Étudier les faits avec une scrupuleuse exactitude, contenir l'induction dans la limite des éléments qui lui servent de base, remonter aux principes et déduire les conséquences suivant les règles d'une logique rigoureuse et sévère, sans se proposer d'autre but que le triomphe de la vérité, c'est le devoir de toute science qui peut mériter ce nom.

Nous ne demandons pas autre chose à la science contemporaine, convaincus, comme nous le sommes, que, suivant le beau mot de Clément d'Alexandrie, la foi peut devenir savante, sans que la science cesse de rester fidèle : πιστῇ τοίνυν ἡ γνῶσις, γγοστὴ δὲ ἡ πίστις.

Ce n'est pas la science que nous avons à redouter ; nous, chrétiens, nous n'avons peur que de l'ignorance. Je sais, messieurs, que vous avez sagement écarté la théologie proprement dite, qui fait l'objet des conciles et des synodes, pour vous placer sur le terrain des sciences purement humaines. Nous ne pouvons pourtant pas oublier le mot de saint Thomas : « Toutes les choses qui ont Dieu pour auteur sont ordonnées les unes par rapport aux autres, et toutes par rapport à

Dieu; » *Quæcumque sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum*. Étudier les œuvres du Créateur, c'est étudier le Créateur lui-même dans les manifestations de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté. Quel est l'objet des sciences naturelles, sinon de mieux nous faire connaître cet immense poème de la création où resplendissent les perfections divines ? Qu'est-ce que les idées de nombre et de grandeur, ces idées nécessaires et invariables, sur lesquelles opèrent les sciences mathématiques, sinon le reflet du Verbe divin dans l'intelligence humaine ? Quand les sciences physiques et chimiques viennent s'appliquer à l'industrie, à l'agriculture et aux arts, pour le bien-être de la société humaine, elles ne font que raconter la gloire de Dieu, en montrant ce que la main du Tout-Puissant a déposé de ressources dans les forces et les éléments de la nature.

A chaque découverte, à chaque invention nouvelle, le dogme de la Providence s'illumine d'une clarté plus vive ; c'est un coin de la vérité qui se dévoile, une limite de l'inconnu qui se recule, une page qui vient s'ajouter à l'histoire des révélations divines. Aussi, nous ne saurions trop le répéter, loin d'être hostile ou même indifférente au progrès des sciences, la religion ne peut qu'y applaudir : elle trouve dans leur concours une force pour son propre enseignement. Ces voix réunies pour célébrer le Verbe, par qui toutes choses ont été faites, forment un magnifique prélude à l'hymne d'adoration et d'actions de grâces qu'elle chante elle-même à la gloire du Verbe incarné.

Tel est l'esprit qui n'a cessé d'animer ce Congrès où l'on a vu les droits et les devoirs de la science se concilier dans une harmonie si parfaite. Je vous en félicite, messieurs, et vous en remercie du fond de mon cœur. Je vous remercie, pour ma part, de m'avoir offert ce beau, cet émouvant spectacle de savants venus de divers points de la France et de l'étranger pour se rencontrer dans la vérité et dans la charité. En vous disant adieu ou plutôt à revoir, laissez-moi exprimer le souhait que, dans quelques années d'ici, un nouveau Congrès, encore plus nombreux que celui-ci, s'il est possible, vienne reprendre et continuer cette grande et belle œuvre dans l'intérêt de la science, pour le bien de l'Église et pour l'honneur des nations chrétiennes.

Q

ADRESSE AU SAINT-PÈRE

Très Saint-Père,

Les membres du Congrès scientifique international des catholiques, réuni pour la seconde fois à Paris, ne veulent pas se séparer sans avoir déposé aux pieds de Votre Sainteté l'hommage de leur vénération, de leur obéissance et de leur gratitude.

L'assemblée, qui vient de siéger durant cinq jours, s'est inspirée, dans ses travaux, des conseils et des directions que Votre Sainteté avait donnés au premier Congrès et qu'elle a daigné renouveler dans le bref adressé, le 16 mars dernier, au cardinal archevêque de Paris.

Répartis en sept sections de sciences religieuses, philosophiques, juridiques, historiques, physiques, anthropologiques et philologiques, les membres du Congrès ont échangé leurs vues sur les problèmes si nombreux qui sollicitent l'esprit humain, dont les solutions intéressent directement ou indirectement la foi chrétienne.

Sans empiéter jamais sur le domaine de la théologie, ils ont expérimenté, une fois de plus, quel vaste champ l'orthodoxie catholique laisse ouvert aux libres investigations de la science.

Ils emporteront de cette réunion fraternelle un plus ardent désir de se livrer aux recherches scientifiques et d'en consacrer les résultats à la glorification de la vérité chrétienne, mais aussi un sentiment plus vif de la fraternité qui unit les enfants de l'Église catholique à travers la distance des lieux et la diversité des nations.

Prosternés aux pieds de Votre Sainteté, tous les membres du Congrès lui renouvellent les protestations de leur dévouement filial et sollicitent de sa paternelle bonté la bénédiction apostolique.

R

TOASTS PORTÉS AU BANQUET

Les toasts de Mgr l'Évêque de Nancy, de M. le marquis de Nadaillac et de Mgr d'Hulst n'ont pas été recueillis; mais nous sommes heureux de reproduire ici les improvisations de MM. Kiss, Lefebvre, Kurth et de Lapparent.

M. LE DOCTEUR KISS, DIRECTEUR DE LA SOCIÉTÉ SAINT-ÉTIENNE DE BUDAPEST

A LA FRANCE

Illustrissimi viri, permisistis ut linguae Gallicae adeo gratiosae mihique summopere amaenae et dilectae, non tamen sufficienter per me frequentatae favendo, utar lingua alia, vobis omnibus bene nota et grata. Ad vocem in hoc coetu adeo celebri extollendam plura me movent, nova et vetera.

Vetus est *aestimatio* illa maxima et *amicitia* illa intima, qua mea patria, Hungaria, fertur erga Galliam; praecipue vero Hungaria catholica, olim moenia continuo quassata, aliquando laesa, nunquam tamen destructa Christianorum Occidentis contra Oriens non Christianum, Regnum hoc Marianum, erga Galliam catholicam, Ecclesiae catholicae primogenitam filiam.

Vetus est *admiratio* illa et homagium illud, quo mea patria prosequitur partes eminentes, quas Galliae Angelus custos gerit in divinis secretis effectui mancipandis.

Vetus est *veneratio* illa, qua repleti sumus propter stupenda quae Gallia in scientiis, speciatim in scientia catholica, non obsimiliter in artibus quoque christianis praestitit praestatque semper.

Vetus est *gratitudo*, quam sentimus erga Galliam, nobis in plurimis exemplar, fontem et magistram.

Vetera sunt haec, sed quoniam nutriuntur continuo, quotidie juvenescunt suntque *nova* semper.

Nec enim est possibile, ut non augeatur in nobis et aestimatio et amica συμπαθεία et gratitudo erga Galliam, quam in duobus jam congressibus scientificis catholicorum experimur et *mirabilia* quae eadem in emolumentum rei catholicae praestat, et *amicam benevolen-*

tiam, qua Hungariae recipit participationem et repraesentantem adeo exiguum.

Coetus illustrissime! Habeo mandatum a concivibus meis catholicis ut haec sensa ex parte integri Regni Mariani manifestem; missionem habeo mihi dulcissimam ut in nomine Hungarorum catholicorum dicam : Deus te optimus Maximus, Galliam catholicam, ecclesiae catholicae primogenitam filiam, benedicat omnigenis bonis, detque ei in re catholica tuenda et extollenda partes illas, quas merentur praeterita ejus saecula et recentiores conatus, in specie vero labores illi eximii et vere mirabiles, quibus prior et praesens catholicorum congressus, functionibus amplissimis jam gaudens et plures adhuc promittens, debetur.

Gallia catholica, rei catholicae vindex eminentissima, scientifici congressus catholicorum mater, regni Hungariae amica et magistra vivat!

M. LE DOCTEUR LEFEBVRE, PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

A LA SCIENCE

Messeigneurs, Messieurs,

Je commence par m'excuser de m'être laissé imposer l'honneur de porter un toast à la science, au milieu de tant de savants. Je tâcherai d'être laconique : ce sera ma meilleure justification.

Bien que la principale invitée à ces solennités catholiques, la Science n'y est pas venue seule : trois filles du ciel, la Foi, la Science et la Charité, sont descendues parmi nous; les trois sœurs divines, se trouvant au milieu des fidèles, se sont reconnues et se sont embrassées; elles méritent toutes trois nos hommages.

La science et la foi d'abord. Depuis près de huit jours, vous nous avez montré leurs harmonies sur tous les terrains des connaissances humaines. Vous ne vous êtes jamais arrêtés devant une crainte indigne du savant chrétien, la crainte puérile de rencontrer des découvertes en opposition avec ces vérités révélées qui constituent le meilleur patrimoine de vos âmes.

Ce n'est pas à vous, messieurs, qu'il me serait permis de dire : O hommes de peu de foi, que craignez-vous? Vous savez très bien que Celui qui a daigné nous révéler les vérités placées au dessus des hori-

zons de notre raison est le même Dieu qui a créé les mondes, qui leur a imposé des lois et qui a livré ces mondes et leurs lois à vos investigations : *Tradidit mundum disputationibus hominum.* Craindre une contradiction entre lés vérités révélées et les vérités naturelles, ne serait-ce pas craindre que Dieu ne se contredît lui-même? Quoique simple laïque, je me sens fort à l'aise sur ce terrain : je suis sous la tutelle du concile du Vatican, dont la magnifique formule devrait être inscrite au frontispice de tous les édifices destinés à abriter nos congrès catholiques : « Il ne peut jamais y avoir de véritable désaccord entre la foi et la raison, car c'est le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi, qui a répandu dans l'esprit humain la lumière de la raison, et Dieu ne peut se nier lui-même, ni le Vrai contredire jamais le Vrai. »

Catholiques, nous ne redoutons rien de la véritable science et de la vérité complète; ce que nous redoutons, c'est la demi-science et les demi-vérités, ces vérités diminuées dont parlait déjà le prophète-roi quand il s'écriait : « Seigneur, sauvez-nous, car les vérités sont diminuées parmi les hommes? » Nous considérons comme un axiome que, lorsqu'une découverte paraît en opposition avec quelque vérité révélée, c'est que cette découverte est incomplète, c'est qu'elle n'est pas illuminée sur toutes ses faces. Alors nous nous efforçons, par un travail obstiné, de la mettre en plein jour, sûrs d'avance que les rayons s'harmoniseront avec les lumières de la révélation. Lorsque, dans les placers de la Californie, un piocheur trouve un diamant, il arrive presque toujours que la pierre précieuse n'offre à sa surface que quelques points brillants; l'ouvrier la dégage de sa gangue et le diamant jette par toutes ses faces des ruissellements de lumière.

Messieurs, la science s'incarne dans des hommes. Je bois aux savants arrivés de tous les points de l'Europe pour apporter leur part d'efforts à la défense commune de la science et de la foi. Je bois spécialement à ce vaillant clergé français qui, dans toutes les positions, jusque dans les plus humbles presbytères, accumule patiemment la contribution scientifique qu'il apporte au trésor commun. Je bois à ces Universités catholiques qui se sont épanouies avec tant de vigueur au soleil de la liberté, ce soleil qui devrait luire également pour tout le monde et devant lequel on cherche pourtant à étendre je ne sais quels voiles, du côté tourné vers l'hémisphère catholique; vains écrans que le bon sens traditionnel de la France déchirera quelque jour.

De loin, nous craignions, nous, étrangers, que des bouleversements

politiques répétés n'aient stérilisé pour longtemps la terre française, la terre classique des œuvres catholiques. Mais, semblables à ces cataclysmes géologiques dont on nous parle si éloquemment ici, ils n'ont fait que ramener au jour de vieilles couches de ce sol français, qui renouvellera, de nos jours, les miracles de fécondité qu'il nous a montrés autrefois.

Messieurs, j'ai parlé de la charité; elle s'est aussi assise parmi nous. On ne l'a peut-être pas assez remarquée : c'est qu'elle ne fait pas de bruit; elle apaise, au contraire, tous les bruits importuns, parce qu'elle est de sa nature douce, patiente et débonnaire. Quant à moi, je l'ai vue ici sous deux aspects divers, j'allais dire en deux personnes, l'urbanité et le respect d'autrui.

L'urbanité, mais c'est une efflorescence de la charité, et nulle part cette efflorescence n'est plus gracieuse qu'en France; l'urbanité est mieux que cela : c'est une sœur cadette, une petite sœur de la charité. Vous savez, messieurs, vous qui sortez de familles chrétiennes, quel charme répand au foyer domestique la petite sœur, la dernière venue, la Benjamine de la maison. Elle a présidé à toutes nos réunions. Au demeurant, les catholiques manqueraient à leur vocation s'ils ne se traitaient pas en frères.

Le respect que vous avez montré dans vos discussions pour les savants qui ne partagent pas nos croyances est, à mes yeux, une plus haute manifestation de la charité. Pas un d'entre eux — s'ils nous avaient honorés de leur présence — n'aurait entendu un mot blessant.

Oh ! que vous avez bien fait, messieurs ! Une des plus grandes joies qui puissent vous arriver en ce monde, c'est de voir venir à votre rencontre sur ce terrain, où vous avez construit votre vie terrestre et fondé vos espérances d'immortalité, des hommes dont vous vous croyiez séparés pour le temps et pour l'éternité.

L'un revient vers vos doctrines et vers vous parce que, loin de vouloir éteindre sous votre mépris la lueur de foi faible et mourante qui vacillait encore au fond de son âme, vous avez cherché doucement et discrètement à la ranimer; l'autre, parce qu'il était loyal et sincère, et que vous avez respecté sa droiture. Partis de deux pôles opposés, mais poursuivant tous les deux la ligne droite, vous vous êtes enfin rencontrés, ébahis et émus, semblables à ces ingénieurs que la France et l'Italie avaient chargés de percer les montagnes altières qui les séparent. Partis les uns du Septentrion et les autres du Midi, mais creusant droit devant eux, ils se sont rencontrés et se sont serrés la main dans les

profondeurs des Alpes. La vie, et surtout la vie moderne, nous force à avoir des adversaires, mais elle ne nous oblige pas fatalement à avoir des ennemis.

Jusque dans les ardeurs de la lutte, souvenons-nous toujours de cette belle légende helvétique. Guillaume Tell, condamné un jour à percer de sa flèche une pomme placée sur la tête de son fils, vise et abat le fruit sans avoir touché la tête de l'enfant. Essayons de faire comme lui : abattons l'erreur, mais ne blessons pas l'homme qui en est le support, car cet homme, s'il n'est pas notre fils, est au moins notre frère.

M. Godefroid Kurth, professeur a l'université de Liège

AUX ORGANISATEURS DU CONGRÈS

Je remplis un devoir bien agréable en vous proposant de boire à la santé de la Commission d'organisation. Il ne lui a pas fallu une mince somme d'esprit, de dévouement et de tact pour arriver à ce résultat final de faire dîner ensemble cent cinquante savants. Elle a mis trois ans, messieurs, à préparer le menu du banquet qui nous rassemble aujourd'hui. Beaucoup de choses, il est vrai, ont été accomplies par elle au cours de ces trois années, et l'œuvre grandiose que nous avons rêvée et désirée si longtemps est maintenant achevée. Oui, désormais, dans l'arsenal des défenseurs de l'Église, il y aura une arme de plus, et cette arme, ce sont nos Congrès scientifiques.

Et si, messieurs, vous en admirez avec moi la trempe excellente et la solidité à toute épreuve, vous n'en devez que plus de reconnaissance à ceux qui nous l'ont forgée. Je sais ce qu'elle leur a coûté de travail et de peine : je les ai vus à l'œuvre ; j'ai parfois passé la tête par la porte entrebâillée de leur forge et je vous assure qu'il y faisait terriblement chaud ! Tous les ouvriers qui y travaillaient mériteraient d'être portés à l'ordre du jour de cette assemblée ; mais je craindrais de m'attirer leur ressentiment, si je ne respectais la pénombre discrète dans laquelle il leur plaît de se cacher. Il en est un pourtant que vous ne me pardonneriez pas de ne point nommer ici, non seulement parce qu'il a été plus que tous les autres exposé aux ardeurs de la fournaise, mais parce qu'en lui nous aurons l'occasion d'honorer tous ceux qui se sont associés à sa généreuse entreprise : vous devinez que je veux parler du chef de l'atelier, et vous avez déjà prononcé le nom de Mgr d'Hulst.

Je pourrais signaler à votre admiration la merveilleuse puissance de travail et l'inépuisable passion de dévouement qu'il lui a fallu pour mener à bonne fin une œuvre qui suffirait à absorber toute l'activité d'un homme, même quand cet homme ne porterait pas vaillamment la responsabilité d'une grande Université, même quand il n'occuperait pas avec éclat la plus haute chaire d'éloquence qui soit au monde. Mais non ; c'est à l'œuvre elle-même de faire l'éloge de l'ouvrier. Votre nom, Monseigneur, restera attaché à cette œuvre désormais affermie, et qui, j'en ai le ferme espoir, ne périra plus ! Nous vous la devons tout entière, telle que la voilà devant nous, dans la fleur d'une vigoureuse jeunesse, avec ses promesses d'un grand et fécond avenir ! Merci tout spécialement au nom des membres étrangers accourus en si grand nombre à votre appel ! Merci pour l'exquise courtoisie avec laquelle vous n'avez cessé, pendant toute la durée de ces laborieuses journées, de vous faire tout à tous, leur laissant, avec le regret de voir terminer si tôt ces réunions fraternelles, le souvenir reconnaissant de l'hospitalité française !

Messieurs, on dit que l'évêque ne va pas sans son diacre, et c'est pourquoi je ne veux pas séparer ici le nom de M. l'abbé Pisani de celui de son illustre recteur. Tous, vous avez vu avec quelle vaillance et quel entrain le secrétaire de ce Congrès a rempli une tâche qui aurait fait reculer les plus intrépides. Je ne veux pas effaroucher sa modestie, mais, si je pouvais parler au nom de nos Congrès futurs, je revendiquerais pour lui, sûr d'avance que vous ratifieriez mon choix, les fonctions de secrétaire perpétuel.

Je termine. Encore une fois, du fond du cœur je félicite et je remercie la Commission organisatrice des grandes choses qu'elle a faites et qui porteront à l'avenir des fruits abondants. Elle nous a montré le génie de la vieille France catholique restant toujours, comme l'écrivait notre éminent ami M. Grauert, dans une lettre mémorable, le génie des initiatives généreuses ; elle nous a donné une preuve nouvelle de l'indéfectible vitalité de ce noble pays. Oui, nous remercions et nous acclamons la France, qui a ouvert ce siècle en nous dotant de l'œuvre de la Propagation de la Foi et qui le ferme en créant l'œuvre de la Propagation de la Science ! Lorsque les besoins de notre organisation internationale ramèneront le tour de Paris, nous viendrons nous remettre sous la direction si sage et si éclairée de nos amis français, et c'est pourquoi, répondant au nom de tous nos confrères étrangers à l'aimable parole prononcée tout à l'heure par M. le marquis de Nadaillac, je ne leur dis pas adieu, mais au revoir !

M. Alb. de Lapparent, professeur a l'université catholique de Paris

AU CONGRÈS DE 1894

Messeigneurs, Messieurs,

Les légitimes congratulations qui s'échangent, dans une fête comme celle-ci, sont sans doute bien agréables à entendre. Mais elles ont ce défaut grave que leur solennité même accentue l'imminence de la séparation qui va bientôt s'imposer à nous. Il était si bon de vivre ensemble, de penser les uns avec les autres, de voir s'établir une aussi précieuse harmonie entre nos divers modes vibratoires, comme diraient les physiciens !

On s'habituait si bien à ce fécond échange d'énergie, où dynamistes et cinétistes finissaient par s'embrasser dans une mutuelle et fructueuse étreinte ! Faut-il donc que l'heure soit près de sonner où toutes ces affinités, un moment rassemblées, vont se disjoindre et s'éparpiller !

Heureusement, l'institution de nos Congrès ressemble à ce soleil des hautes latitudes qui ne touche un instant l'horizon que pour rebondir dans une nouvelle course ascendante. Si la fonction de notre œuvre n'est pas continue, ce qui, peut-être, amènerait une tension excessive des intelligences et des cœurs, du moins elle est à courte période.

Aussi, à l'exemple de ceux qui disaient autrefois : Le Roi est mort ; vive le Roi ! il nous est permis de nous écrier : La flamme du Congrès de 1891 va s'éteindre ; salut à la lumière naissante du Congrès de 1894 !

Je me félicite vivement, messieurs, qu'on m'ait fait l'honneur de me choisir ce soir pour fêter l'aurore de la nouvelle assemblée !

Ne fallait-il pas, en effet, que ce fût un ingénieur qui vînt jeter le pont entre ce qui finit et ce qui va commencer ? Mieux encore, cette mission qui revient à célébrer la prochaine émigration de notre Congrès, destiné à devenir par là plus franchement international, convenait vraiment à un géologue habitué à considérer le globe tout entier tel que Dieu l'a fait, et non tel que les hommes l'ont découpé ; à un géologue que rien ne peut empêcher de saluer comme de vieux amis les terrains et les roches qu'il a appris à connaître dans son pays et qu'il sait pouvoir retrouver partout ; car la composition de l'écorce terrestre, comme notre Église, est catholique, c'est-à-dire universelle.

Buvons donc, messieurs, au prochain exode du Congrès scientifique international, et à l'espérance de voir sa première étape s'accomplir chez nos frères de Belgique, si bien qualifiés pour établir la transition entre le berceau de l'œuvre et le cadre de son développement futur! Assurément, notre entreprise est jeune encore ; mais elle fait preuve, dès ses débuts, d'une telle vitalité, qu'on peut devancer pour elle le moment des voyages, si bien faits pour élargir les esprits, ou celui des unions internationales, si propres à créer de fortes races.

Souhaitons que la Providence nous permette de nous retrouver nombreux à ces assises de 1894! D'ailleurs, en quelque lieu qu'elles se tiennent, nous sommes assurés que nous serons chez des frères, autrement dit chez nous, et qu'on y fera de bonne besogne, puisqu'on glorifiera du même coup le travail, c'est-à-dire la plus noble fonction de l'humanité, et l'Église, sauvegarde certaine contre tous les égarements.

TÉLÉGRAMME DE M. L'ABBÉ BROUWERS, CURÉ DE BOVENKERKE-LÈS-AMSTERDAM

Aux catholiques de toute nationalité réunis en frères au Congrès scientifique, les plus chaleureuses acclamations des catholiques néerlandais adhérents!

Au cardinal Richard, cœur de lion pacifique et âme apostolique, le triomphe du Vœu national!

A l'évêque président du Congrès, la présidence de la Chambre française!

A la France, parmi les nations, la préséance de fille aînée de l'Église!

A Léon XIII, arbitre de paix dans les questions de guerre, triomphe complet *pro salute populorum et gloria Christi!*

S

COMMISSION DE PERMANENCE

Amagat, correspondant de l'Institut, professeur à l'Université catholique de Lyon ;

Barberis, prêtre de la Mission, collège Alberoni, Plaisance (Italie) ;

Cepeda (R. de), professeur à l'Université de Valence (Espagne) ;

Clemente (Rd. J.), Slough. Bucks (Angleterre) ;
Douais (abbé), professeur à l'Université catholique de Toulouse ;
Fischer-Colbrie (abbé), directeur de l'Augustineum (Vienne) ;
Grauert (Dr H.), professeur à l'Université de Munich (Bavière) ;
Hertling (baron de), président de la Gœrres-Gesellschaft, professeur à l'Université de Munich (Bavière) ;
Hulst (Mgr d'), recteur de l'Université catholique de Paris ;
Kallenbach (Dr), professeur à l'Université de Fribourg (Suisse) ;
Kiss (Dr J.), directeur de la Société Saint-Étienne à Buda-Pest ;
Koschwitz (Dr), professeur à l'Université de Greifswald (Poméranie) ;
Kurth (G.), professeur à l'Université de Liège (Belgique) ;
Lamy (Mgr), professeur à l'Université de Louvain (Belgique) ;
Mansion (E.), professeur à l'Université de Gand (Belgique).
Lefebvre (Dr), professeur à l'Université de Louvain (Belgique) ;
Pawlicki (Dr), professeur à l'Université de Cracovie (Autriche) ;
Poulain (R. P.), S. J., directeur des Internats à l'Université catholique d'Angers ;
Smedt (R. P. de), S. J., bollandiste, Bruxelles ;
Vareilles-Sommières (comte de), doyen de la Faculté de droit à l'Université catholique de Lille.

T

COMMISSION DE PUBLICATION

Mgr d'Hulst, président.

MM. l'abbé Beurlier,	Sciences religieuses.
de Vorges,	Sciences philosophiques.
l'abbé Bouisson,	Sciences philosophiques.
Merveilleux du Vignaux,	Sciences juridiques.
C. Jannet,	Sciences juridiques.
Ch. Lescœur.	Sciences juridiques.
l'abbé Pisani,	Sciences historiques.
l'abbé Ragon,	Philologie.
l'abbé Rousselot.	Philologie.
A. de Lapparent,	Sciences mathém. et naturelles.
Marquis de Nadaillac,	Anthropologie.
R. P. Van den Gheyn.	Anthropologie.
J. Chobert, trésorier.	

U

COMPTE RENDU FINANCIER

RECETTES

2.375 Adhésions payées	fr. 23.750	
Dons et recettes diverses	2.534 30	
Solde du Congrès de 1888	274	
Total des recettes...		26.558 30

DÉPENSES

Employés	1.130 25	
Bulletin	1.723	
Tenue du Congrès	583	
Punch et banquet	554 60	
Propagande, imprimés, correspondance	3.722 75	
Total des dépenses..	7.713 60	7.713 60

BALANCE

Recettes	26.558 30
Dépenses	7.713 60
En caisse	18.844 70

Cette somme peut être consacrée en entier au compte rendu du Congrès, frais d'envoi compris.

Le Trésorier,

J. Chobert.

TABLE DES MATIÈRES[1]

Lettre adressée par le Saint-Père à Mgr l'archevêque de Paris, le 16 mars 1891 1

Traduction 3

Lettre adressée par le Saint-Père à Mgr l'archevêque de Paris, le 6 mai 1891 5

Traduction 6

Introduction historique 7

A. — Commission d'organisation 22

B. — Correspondants diocésains 24

C. — Correspondants étrangers 25

D. — Circulaire latine à l'épiscopat 26

E. — Règlement du Congrès 27

F. — Horaire du Congrès 31

G. — Cardinaux, archevêques et évêques adhérents 32

H. — Liste des adhérents 36

I. — Dames donatrices 82

J. — Donateurs 83

K. — Bureau général du Congrès 85

L. — Bureaux des sections 85

M. — Commission directrice 87

N. — Discours de Mgr Freppel, à la séance du 2 avril 1891 87

O. — Discours de Mgr Freppel, à la séance du 4 avril 1891 90

P. — Discours de Mgr Freppel, à la séance du 6 avril 1891 92

1. Voir la table générale alphabétique en tête de ce fascicule.

Q. — Adresse au Saint-Père..... 100
R. — Toasts portés au banquet..... 101
S. — Commission de permanence..... 108
T. — Commission du compte rendu..... 109
U. — État financier..... 110

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

SCIENCES RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE

INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

TENU A PARIS

DU 1er AU 6 AVRIL 1891

DEUXIÈME SECTION

SCIENCES RELIGIEUSES

PARIS
ALPHONSE PICARD, ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1891

Don
de l'Institut Catholique
DE PARIS

ÉTAT ACTUEL

DE LA

SCIENCE DES RELIGIONS

PAR M. L'ABBÉ PEISSON

Directeur de la *Revue des Religions*.

« Si l'on avait dit, écrivait naguère M. l'abbé de Broglie, à quelqu'un des érudits qui étudiaient obscurément, il y a deux siècles, les dieux de certains peuples païens, et recueillaient péniblement sur quelques personnages mythologiques inconnus des renseignements extraits des auteurs classiques ou de la Bible, qu'un jour viendrait où la science modeste à laquelle ils s'étaient dévoués deviendrait un des grands sujets de l'attention du public, chercherait à prendre le pas sur la philosophie elle-même, et paraîtrait si digne d'occuper la pensée humaine que des chaires et des facultés d'histoire des religions seraient créées à grands frais dans divers pays, on les aurait sans doute beaucoup étonnés. Si l'on avait ajouté à cette prédiction cette autre plus étrange encore, que le siècle si passionné pour l'histoire des religions serait celui où la vérité de toute espèce de religion serait le plus audacieusement niée, et que, dans les mêmes livres et les mêmes cours où seraient exposées avec tant de détails et des soins si minutieux la description physique, la biographie, et jusqu'à l'étude du nom des innombrables divinités du monde païen, y compris celles qui choquent la raison et le goût autant que la morale, on trouverait, à côté de cette étude bienveillante du paganisme, la critique tantôt acerbe, tantôt dédaigneuse du Dieu de la Bible et de l'Évangile, du seul vrai Dieu que la raison des peuples civilisés puisse accepter, la surprise aurait été bien plus grande encore [1]. »

Il nous suffira, pour nous convaincre de la réalité de la situation qui vient d'être dépeinte, de rappeler ce qui a été fait dans ces dernières années sur ce terrain. Nous avons décrit ailleurs ce mouvement religieux (*Revue des Religions*, tome I). Notre intention n'est pas de répéter ici ce que nous avons déjà dit : nous nous contenterons de l'indiquer en le complétant.

Remarquons d'abord que ce mouvement a été conduit surtout par le protestantisme rationaliste. Écœuré, sans doute, de la désagrégation, de l'émiettement de plus en plus considérable de ses sectes, il a voulu remplacer la

1. *Problèmes*, pp. 1 et 2.

vraie religion par les religions. On nous assure qu'il n'est pas rare de trouver, particulièrement en Hollande, des pasteurs protestants, ouvrant à côté de leurs temples des cours particuliers d'histoire religieuse. On les voit alors donner un double enseignement, un enseignement théologique et un enseignement historique, sans prendre toujours la peine de les concilier. Ailleurs la plupart des propagateurs actuels de la science des religions sont des pasteurs protestants ou appartiennent à la religion réformée [1].

Tous ceux qui ont visité l'exposition du Centenaire de 1889 ont pu remarquer l'importance qu'y avait prise l'histoire des religions. On a pu, en effet, y voir réunis des statues, des autels, des modèles de temples, des amulettes, des objets de toute nature qui rappelaient les pratiques religieuses des divers peuples. Sur l'esplanade des Invalides s'élevait un modèle de la célèbre pagode d'Angkor : elle a été inaugurée avec un certain éclat ; des conférences y ont été données sur les religions de la Chine ; on a même offert au public le spectacle d'une procession et d'un office bouddhique.

Depuis quelques années nous avons vu les congrès scientifiques se multiplier : il y en a eu une avalanche pendant l'année de l'exposition. Pour n'en citer que quelques-uns, rappelons le congrès d'ethnographie, le congrès des traditions populaires et le congrès d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques. Le nombre des questions religieuses qui ont été traitées dans ces assemblées est considérable, et il va sans dire que les théories les plus diverses y ont été émises. Nous ne parlons pas du congrès annuel des orien-

1. La *Revue scientifique* du 1er février 1879 publiait un article sur la théologie considérée comme science positive et sa place dans l'enseignement laïque. M. Littré soutenait la même thèse dans la *Philosophie positive* (mai-juin 1879). Il y démontrait que l'histoire religieuse doit se dégager de tout enseignement confessionnel et prendre place à côté de l'histoire générale et de la philosophie. Il invoque, à cet effet, l'appui du gouvernement. « L'État, dit-il, du moins l'État français, n'a point de dogmes, mais, à l'égard de l'enseignement, sa fonction et son devoir sont de donner accès aux disciplines qui prennent pied dans la science et aux méthodes qui sont jugées les plus sûres. »

Le véritable promoteur de l'enseignement des religions a été M. M. Vernes. Il le demande : 1° dans les principaux centres universitaires par la création de chaires d'histoire des religions, 2° dans l'enseignement secondaire, 3° enfin dans l'enseignement primaire, réduit, bien entendu, à ce qu'il a de plus élémentaire. M. Vernes défend l'enseignement de la Bible, mais de la Bible laïcisée : « Il faut l'avouer, dit-il, l'Histoire Sainte, telle qu'on l'enseigne actuellement, avec la constante perturbation des lois naturelles et la perturbation trop souvent renouvelée des lois morales, est bien la plus détestable introduction à la prise de possession régulière des connaissances qui doivent éclairer l'enfant sur les conditions naturelles et sociales du milieu où la naissance l'a placé. L'histoire juive doit donc être enseignée expurgée de tous les préjugés au surnaturel qu'y a introduits l'autorité ecclésiastique. » — Nous ne nous étonnerons pas après cela des observations que faisait M. Monod lui-même dans la *Revue historique* (juillet-août 1880), après avoir d'ailleurs approuvé le plan de M. Vernes. « Nous croyons, dit-il, que l'on peut, sans froisser aucune croyance, donner ces notions à un point de vue purement historique, sans nier ni affirmer les faits surnaturels auxquels elles se rattachent, mais nous croyons aussi que pour le faire il faut une discrétion, un tact, un talent même que peu de professeurs posséderont surtout dans les écoles primaires ; nous croyons que le plus grand nombre se laisseront entraîner à exposer leurs opinions religieuses personnelles. » — M. Aristide Astruc a soutenu la même thèse que M. Vernes dans sa brochure, *L'Enseignement de l'histoire des Hébreux*.

talistes : ses programmes renferment toujours un grand nombre de questions se rapportant à l'histoire des religions.

On a pu également remarquer, depuis un certain nombre d'années surtout, que le nombre d'articles d'hagiographie publiés par les différentes revues devient de plus en plus considérable ; l'apologiste chrétien ne saurait plus se passer des notions que suppose l'histoire des religions ; aussi ces incursions sur ce terrain deviennent-elles de plus en plus fréquentes. Il n'est que juste d'ajouter que ces questions religieuses ne sont pas celles qui passionnent le moins l'opinion publique.

Ce qui a une importance plus grande, c'est l'établissement officiel en France de l'enseignement des religions. Pour apprécier la nature de cette institution et deviner son but, il suffira de nommer ses deux patrons : MM. Paul Bert et Jules Ferry. C'est le premier qui demanda la suppression des Facultés de théologie à la condition de les remplacer par une chaire d'histoire des religions. M. Jules Ferry plaida la cause devant la Chambre et le Sénat, fit passer son projet de loi, et un décret du 10 janvier 1880 confia la chaire nouvelle à M. Albert Réville. M. Réville est partisan du système de l'évolution en religion, et il ne prend même pas la peine de déguiser ses enseignements rationalistes. Sa situation officielle en fait un des représentants les plus en vue de la science des religions en France. Ses cours suivis par un public nombreux sont successivement publiés; ils formeront une histoire complète des religions. Nous devons déjà à M. Réville, outre ses prolégomènes, l'histoire religieuse des peuples non civilisés, celle des religions du Mexique et l'histoire de la religion en Chine, qui a été si savamment réfutée par Mgr de Harlez.

Le mouvement imprimé aux études nouvelles a introduit une modification considérable à l'École des Hautes-Études : une section des sciences religieuses comprenant dix cours y a été créée. Toutes les religions y sont représentées : religions de l'Extrême-Orient, religions de l'Inde, de la Chine, de l'Égypte, de la Grèce et de Rome, religions sémitiques, etc., sans oublier le cours d'histoire générale des religions [1]. Cette section a déjà publié un premier volume intitulé : *Études de critique et d'histoire*. L'ouvrage est précédé d'une préface de M. A. Réville qui expose le but que se propose la section dont il est président. Un crédit du ministère de l'Instruction publique est alloué à cette publication.

A côté des cours impartiaux et vraiment scientifiques faits à cette École des

1. La suppression des Facultés de théologie avait fait des lacunes dans le haut enseignement : les origines du christianisme, l'histoire ecclésiastique, la science de la morale, etc., n'étaient point officiellement enseignées. Il fallait de plus donner à ces études un caractère laïque. C'est dans ce but que M. Goblet, ministre de l'Instruction publique, fit voter, en 1886, une somme destinée à l'entretien de la section religieuse à l'École des Hautes-Études. Ces conférences ne sont pas destinées au public ; une autorisation est nécessaire pour y assister. A l'ouverture des cours, 1er mars 1886, soixante auditeurs s'étaient fait inscrire ; le nombre a augmenté depuis.

Hautes-Études par des maîtres à la science desquels nous sommes heureux de rendre hommage, que d'autres inspirés par un esprit antichrétien ! Il nous suffira de citer celui de M. Havet, qui vient de mourir et qui était chargé de traiter des origines du christianisme. Tout le monde a connu sa haine de sectaire ; ses amis mêmes n'ont pas osé le suivre jusque dans ses derniers travaux d'exégèse biblique. On sait que M. Havet voulait ramener la composition des prophéties à la fin du IIe siècle avant Jésus-Christ. M. Vernes, chargé de l'enseignement officiel de la Bible, est plus généreux. Il a fixé le IVe siècle avant Jésus-Christ comme l'époque de la composition des livres de l'Ancien Testament. M. Vernes n'a réussi à contenter personne ; il n'a fait qu'épuiser à peu près la série des hypothèses que l'on peut faire sur la date de la composition des livres saints. Encore quelques essais de ce genre, et il sera difficile à ses successeurs d'innover.

Que dirons-nous de M. de Rosny et de son cours ? Le bouddhisme a toutes ses préférences. La religion de Çakya-Mouni lui semble la plus parfaite de toutes. Il espère peut-être la voir conquérir l'Europe et y remplacer le christianisme.

En dehors de ces cours *ex professo*, il y en a d'autres qui traitent aussi d'hiérographie, non seulement au Collège de France et à la Sorbonne, mais à l'École des langues orientales, à la Faculté de théologie protestante de Paris, etc., etc.

Nous ne pouvons pas ne pas dire un mot de l'enseignement de M. Renan au Collège de France. Il n'est pas besoin d'une longue réflexion pour sentir tout ce qu'il y a de mou dans sa dialectique, de vide dans sa phraséologie. On en jugera par le passage suivant que nous empruntons à sa dernière publication. Voici comment M. Renan conçoit la religion [1] : « Nous autres, dit-il, qui avons l'art, la science, la philosophie, nous n'avons plus besoin de l'Église. Mais le peuple, le temple est sa littérature, sa science, son art... Je m'indigne de voir un homme tant soit peu initié à la culture du XIXe siècle conserver encore les croyances et les pratiques du passé. Au contraire, quand je parcours les campagnes et que je vois à chaque angle de chemin et dans chaque chaumière les signes du plus superstitieux catholicisme, je m'attendris, et j'aimerais mieux me taire toute ma vie que de scandaliser un seul de ces enfants. Une sainte Vierge chez un homme réfléchi et chez un paysan, quelle différence ! chez l'homme réfléchi, elle m'apparaît comme une révoltante absurdité, le signe d'un art épuisé, l'amulette d'une avilissante dévotion ; chez le paysan elle m'apparaît comme le rayon de l'idéal qui pénètre jusque sous ce toit de chaume. J'aime cette foi simple, comme j'aime la foi du moyen âge, comme j'aime l'Indien prosterné devant Kali ou Krischna, ou présentant sa tête aux roues du char de Jagatnata. J'adore le sacrifice antique ; je n'ai que du dégoût pour le niais taurobole de Julien. Le paysan sans religion est la plus laide des brutes, ne portant plus le signe distinctif de l'humanité

1. *L'avenir de la science*, p. 488.

(*animal religiosum*). Hélas ! un jour viendra où ils devront subir la loi commune et traverser la vilaine période de l'impiété. Ce sera pour le grand bien de l'humanité; mais, Dieu, que je ne voudrais pour rien au monde travailler à cette œuvre-là ! Que les laïds s'en chargent ! Ces bonnes gens n'étant pas du XIXe siècle, il ne faut pas trouver mauvais qu'ils soient de la religion du passé. Telle est ma manière : au village je vais à la messe, à la ville je ris de ceux qui y vont ! »

Les sujets d'histoire religieuse sont abordés aussi à la faculté de théologie protestante de Paris. Là encore les théories de l'évolution sont en honneur. Les vieux dogmes théologiques y sont battus en brèche et déclarés inadmissibles. Volontiers on les accepterait comme une expression partielle de la vérité, mais une expression démodée et dépassée. Au lieu du dogme invariable de la théologie catholique, nous avons le dogme fluide, incertain, mobile, se transformant de siècle en siècle, changeant ses vieilles formules pour en adopter de nouvelles plus appropriées aux besoins nouveaux.

Au Muséum, le cours d'*ethnographie* de M. André Lefebvre nous donne la note gaie en ce grave sujet. Pour M. Lefebvre, le christianisme n'a fait que copier le paganisme dans la plupart de ses croyances comme de ses rites. Les Rogations rappellent les mythes de la pluie, comme les cierges qui brûlent à l'autel rappellent le feu de Vesta. Les manifestations religieuses sont, il est vrai, communes à toutes les races. M. Lefebvre les surprend jusque dans le crâne surbaissé de nos ancêtres quaternaires ; il est vrai que ces manifestations, après s'être modifiées à travers les siècles, disparaîtront un jour par la loi même du progrès, grâce aux salutaires effets de l'enseignement obligatoire et laïque.

Mais nous avons à mentionner une institution qui nous semble destinée à donner une vive impulsion à la science nouvelle ; c'est le Musée Guimet récemment installé à Paris.

Le musée des religions est l'œuvre d'un riche industriel de Lyon, M. Émile Guimet. En 1876, le gouvernement français le chargea d'une mission scientifique en Extrême-Orient. Le but de cette mission était de recueillir les renseignements qui pourraient nous éclairer sur les religions de ces pays lointains. Après deux ans d'absence, M. Guimet revenait apportant de riches collections; son premier désir fut de les mettre à la disposition du public : « J'ai été désigné, dit-il, par M. le Ministre de l'Instruction publique pour faire dans l'Extrême-Orient des études sur les religions. Ce études ne peuvent se faire que sur des textes écrits ou sur des monuments... Il ne suffit pas de voir en voyageant, il faut étudier sur place. Un musée dans lequel on rassemblerait tous les monuments que je possède ou qui pourraient m'être envoyés, m'a semblé pouvoir réaliser ce but. Vous verrez, en visitant le musée d'objets religieux et la bibliothèque traitant des matières religieuses et aussi l'école orientale, que j'ai cherché le meilleur moyen de réaliser mon projet [1]. »

1. *Annales du Musée Guimet.*

Voici comment s'exprimait encore M. Guimet, au retour de son voyage, dans son rapport au ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts : « J'espère pouvoir établir :

« 1° *Un musée* religieux qui contiendra tous les dieux de l'Inde, du Japon et de l'Égypte. Les deux premières collections sont déjà complètes.

« 2° Une *bibliothèque* des ouvrages sanscrits, tamouls, singalais, chinois, japonais et européens traitant particulièrement des questions religieuses. Près de trois mille volumes sont déjà réunis.

« 3° Une *école* dans laquelle les jeunes Orientaux pourront venir apprendre le français, et les jeunes Français pourront étudier les langues mortes ou vivantes de l'Extrême-Orient. Cette école aura des professeurs indigènes, de croyances différentes. Je suis déjà assuré du concours de cinq sectes bouddhiques japonaises, de deux sectes bouddhiques indiennes, d'un confucéen et de plusieurs shintoïstes. J'ai tout lieu de supposer que cette institution, aussi utile aux intérêts commerciaux qu'à la philosophie et à la philologie, sera fréquentée..... Cette école sera en relation constante avec les correspondants spéciaux que j'ai établis dans l'Inde, la Chine, le Japon, et toute personne qui s'intéressera aux questions religieuses pourra y trouver des informations sûres et immédiates. C'est grâce à cette organisation que je pourrai successivement publier en français, avec le texte original en regard, les traductions des documents inédits que j'ai rapportés[1]. »

Obéissant à un sentiment bien naturel, M. Guimet songea d'abord à enrichir sa ville natale des riches collections qu'il avait amassées. Il y fit construire le Musée qui porte son nom avec la munificence que lui permettait sa grande fortune. Le nouveau Panthéon fut construit près du parc de la Tête-d'Or où on lui consacra une superficie de 3.500 mètres. Le rez-de-chaussée, dont l'entrée principale était ornée de portiques grecs, fut consacré aux marbres précieux et à l'intéressante collection de céramique recueillie par M. Guimet dans le cours de son long voyage. Au premier étage furent placées les divinités qui devaient former les principales galeries du Musée. La bibliothèque fut placée dans la tour destinée à dominer l'édifice et qui forma comme le pivot de tout le monument. Dans la lanterne qui le surmonte devait être installé un diorama représentant les ruines de Karnack.

L'œuvre fondée par M. Guimet avait, sans doute, un but commercial et industriel, celui de faciliter les relations entre l'Extrême-Orient et la ville manufacturière de Lyon ; mais elle poursuivait aussi un but plus élevé et plus scientifique. Nous n'avons pour nous en convaincre qu'à ouvrir le compte rendu du congrès des orientalistes tenu à Lyon quelque temps après l'ouverture du Musée. M. Joubert y appréciait en ces termes l'œuvre de M. Guimet :

« L'honorable M. Guimet est allé s'instruire aux sources mêmes, dans les pays les plus éloignés de l'Extrême-Orient ; à son retour, il a patriotiquement

1. *Annales du Musée Guimet*, t. I, pp. 11-12.

voulu faire profiter ses concitoyens des résultats de ses études, et dans le but de donner un corps à ses enseignements, il a généreusement doté la ville de Lyon d'un établissement où ceux qui l'auront visité pourront admirer les trésors qu'ils a rapportés de ses voyages. On ne saurait faire un meilleur emploi de sa fortune... Vous allez, messieurs, vous initier aux coutumes, aux mœurs, aux croyances de ces peuples de l'Orient que l'on ne connaissait encore généralement en France que par les récits fantastiques et exagérés de quelques voyageurs. Que d'enseignements à tirer pour la philosophie de l'histoire de la comparaison entre nos mystères et ceux de ces nations que dans notre orgueil nous traitons de barbares [1] ! »

L'importance des nouvelles études n'échappait à personne ; on voyait arriver le moment où le voile qui couvre les antiques civilisations de l'Orient allait tomber et l'on en concevait les plus grandes espérances. « M. Guimet, disait au même congrès le doyen de la Faculté de droit de Lyon, M. Caillemer, vient de jeter à Lyon les bases d'une école orientale dont les membres recrutés avec soin dans l'Inde, dans la Chine, dans le Japon joueront tout à la fois le rôle d'initiateurs et celui d'initiés. Ils nous renseigneront sur les institutions, les mœurs, sur les besoins de leur pays d'origine ; ils nous rendront accessibles les monuments de leur littérature et de leur histoire... Vous allez enfin étudier ces grandes religions qui ont occupé dans l'histoire du passé une place si considérable et dont quelques-unes figurent encore dans notre histoire contemporaine : le brahmanisme, le bouddhisme, la religion de Confucius, le mazdéisme, la religion égyptienne, les unes disparues pour toujours et que nous avons peine à reconstituer parce qu'elles sont entourées de bien des ombres ; d'autres, toujours vivaces, comptant leurs adeptes par centaines de millions, tandis que d'autres, et ce ne sont pas les moins dignes d'estime, le mazdéisme par exemple, voient de siècle en siècle diminuer leur domaine, submergées par celles qui les entourent et réduites à ambitionner comme avenir le sort du judaïsme, dispersé, mais toujours existant. Toutes ces religions méritent de fixer l'attention des érudits, parce qu'elles ont exercé une action puissante et qu'elles ont eu une influence durable sur le développement du genre humain. Toutes sont, à des degrés divers, dignes de nos respects, parce que, malgré les divergences de leurs principes, elles ont essayé de résoudre le problème de notre destinée, d'éclairer l'homme sur la conduite de la vie, de lui apprendre à réaliser le bien et à éviter le mal [2]. »

Que faut-il penser de l'œuvre de M. Guimet ? Faut-il y voir une institution destinée à battre en brèche les religions positives ? nous ne le croyons pas. Pourquoi n'adresserait-on pas le même reproche aux créateurs de nos musées égyptiens et assyriens où sont aussi réunies tant de divinités disparues et les documents des croyances de tant de générations ? Il y a, sans

1. *Annales du Musée Guimet*, t. I, p. 32.
2. *Annales du Musée Guimet*, t. I, pp. 43-45.

doute, une différence. Le tableau de religions encore en pleine prospérité, pratiquées par des millions d'hommes qui vivent à côté de nous, peut impressionner davantage le public que celui des religions mortes depuis des siècles ; mais nous ne croyons pas que cette différence puisse créer un danger sérieux. M. Guimet prétend n'avoir qu'un but : la science ; nous l'en croirons volontiers jusqu'à preuve du contraire.

Cependant les belles espérances dont on s'était flatté, en créant le Musée de Lyon, n'ont pas été réalisées. Les élèves ont été rares à l'école des langues orientales. Les visiteurs, paraît-il, ne furent pas aussi nombreux qu'on l'avait espéré ; enfin des difficultés qui surgirent avec le conseil municipal de Lyon, et surtout l'espérance de trouver à Paris un public suffisant pour des études aussi spéciales que celles des religions, déterminèrent M. Guimet à transporter son Musée à la capitale. Les négociations ouvertes à ce sujet avec l'État furent menées à bonne fin. Une rente annuelle de 45.000 francs assura le fonctionnement de l'institution nouvelle. Le conseil municipal de Paris donna généreusement un terrain sur les hauteurs du Trocadéro ; enfin, le 20 novembre 1889, M. Carnot, président de la République, inaugurait solennellement le Musée des religions. Depuis il est ouvert tous les jours aux visiteurs. Quant aux travailleurs qui veulent utiliser sa riche bibliothèque, une permission de M. de Milloué, le directeur du Musée, leur est nécessaire. Elle leur est toujours gracieusement accordée.

Le nouveau Musée est construit sur le plan de celui de Lyon. Au rez-de-chaussée les riches collections de céramique ; au premier étage les galeries des dieux, dont les principales sont celle de l'Inde, celle de la Chine, et surtout celle du Japon la plus riche et la plus importante de toutes. Il va sans dire que le Musée est destiné à voir augmenter tous les jours ses collections. Au mois de mai 1889, des conférences sur les matières religieuses y ont été inaugurées par M. Regnaud, professeur à la Faculté des lettres de Lyon : il y a traité de l'origine de la mythologie indo-européenne et des divinités védiques.

Un certain nombre de publications savantes ont été créées en même temps que le Musée des religions et en relèvent. En première ligne il faut mettre les *Annales du Musée Guimet* : elles constituent un des principaux organes d'hiérographie par les documents et les traductions qu'elles publient[1]. Dix-sept

1. M. Guimet a exposé, dans une lettre adressée au ministre de l'Instruction publique, le plan qu'il s'est proposé. Son but est de présenter au public un exposé complet des religions. On commencera par l'Asie et par le bouddhisme qui y est la religion la plus répandue ; puis viendront l'Inde avec le brahmanisme et le jaïnisme, la Chine avec le confucianisme et le taoïsme, l'Égypte avec son antiquité vertigineuse. On étudiera en même temps les religions phénicienne, pélasgique, étrusque, romaine, grecque, gauloise. « En principe, dit M. Guimet, on devait éliminer le judaïsme et le christianisme, mais des pasteurs protestants, des ecclésiastiques sont venus à nous avec des études d'un grand intérêt historique et nous avons pensé que, traités par ceux-là mêmes qui pouvaient en être froissés, ces sujets pourront être acceptés sans danger pour personne... Il est heureux que des hommes d'une conviction sincère et d'une érudition toute spéciale consentent à se livrer à ces recherches

volumes ont paru. Le dernier, de huit cents pages format in-4°, est l'œuvre de M. Amélineau : c'est la vie de saint Pakhôme, d'après des documents coptes et arabes inédits. M. Amélineau avait déjà publié un essai sur le gnosticisme égyptien, qui forme le tome XIV. Les tomes IX et XVI sont l'œuvre de M. Lefébure. Ils constituent une riche collection de planches représentant les hypogées royaux de Thèbes, exécutées avec le plus grand soin. Parmi les traductions, il faut citer celle de fragments extraits du Kandgour, traduit du thibétain par M. Léon Feer (tome V) ; le Lalita Vistara ou développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du sanscrit en français par M. Ed. Foucaux (tome VI). Signalons enfin la Siao-hio, petite étude ou morale de la jeunesse avec le commentaire de Tche-Siuen, traduit en français par Mgr de Harlez (tome XV). Le tome VIII est une traduction de Yi-King par M. Philastre. Il voit dans ce monument, le plus ancien de la littérature chinoise, un recueil de formules magiques. Mgr de Harlez en a donné depuis une explication plus simple et plus vraisemblable. Les Annales du Musée Guimet ont quelque ressemblance avec la collection anglaise des *Sacred Books of the East*. Elles coûtent 20.000 francs par an.

Tous ces ouvrages sont du plus grand prix pour la connaissance des religions auxquelles ils se rapportent. Tous n'ont pas cependant la même valeur. Le Ramayana de M. Schœbel est en particulier une œuvre plus que médiocre. On en trouvera une savante réfutation dans la *Revue des religions* (tomes I et II) faite par le R. P. Staelens, qui a prouvé que M. Schœbel ne savait même pas le sanscrit qu'il prétendait traduire.

Parallèlement aux Annales a été créée, comme œuvre de vulgarisation, la *Revue de l'histoire des religions*. Fondée en 1880, elle a été rédigée pendant quatre ans par M. M. Vernes ; elle est depuis sous la direction de M. Jean Réville. Actuellement elle forme une collection de vingt volumes. Le plus grand nombre de ses articles sont signés par des noms connus dans la science. Il serait trop long de les énumérer ici ; qu'il nous suffise d'indiquer l'esprit qui anime cette publication.

« Jusqu'à présent, dit M. Guimet, dans son rapport au ministre de l'Instruction publique, les études faites sur les questions religieuses se sont égarées dans des Revues de toutes sortes et de tout pays. Les spécialistes ignorent souvent que tel travail auquel ils s'acharnent est déjà fait. Le public intelligent, qui s'intéresse de plus en plus à cette nouvelle science des religions, demande à être rapidement au courant des recherches et des progrès faits

intéressantes. Ils pensent que la vérité est une et que la foi ne peut que gagner au contact de la science, et ils s'avancent dans l'arène avec une sincérité qui n'est peut-être pas exempte de frisson, mais qu'il faut admirer et encourager. » Le projet de M. Guimet fut appuyé par MM. Xavier Charmes, Jules Roche, par l'Institut et les diverses sociétés savantes. Il lui fut alloué 78.000 fr., la moitié de la dépense nécessaire pour la construction et l'aménagement du musée. *Revue de l'histoire des religions*, t. XII, p. 308.

par les chercheurs. C'est pour répondre à ces besoins que la Revue a été créée. »

Elle contient une chronique, une bibliographie, un dépouillement des périodiques et des travaux des sociétés savantes, un bulletin critique sur les travaux de l'année dans un pays déterminé. C'est ainsi que M. Maspero rend compte des travaux parus sur l'Égypte, M. Barth sur l'Inde, M. Decharme sur la Grèce, M. Cordier sur la Chine, M. Bouché-Leclercq sur l'Italie, M. Léon Feer sur le Thibet et l'Indo-Chine, M. Léger sur la Scandinavie, M. Vernes sur le judaïsme et le christianisme.

Cette nouvelle publication a été accueillie avec faveur par les savants français et étrangers. Elle a été présentée aux Académies des inscriptions et des sciences morales par MM. G. Perrot et V. Duruy qui ne lui ont pas ménagé leurs encouragements. Elle a été aussi l'objet d'une bienveillante attention de la part du ministre de l'Instruction publique. Adressée désormais aux différentes facultés des lettres, elle est en rapport avec les représentants du haut enseignement littéraire dans notre pays.

La *Revue de l'histoire des religions* [1] prétend garder une neutralité religieuse absolue. Sa devise est de n'accepter aucun travail présentant un caractère polémique ou dogmatique. Elle cherche la vérité historique, dit-elle, et non la vérité religieuse. « Nous n'avons pas fait profession d'orthodoxie, lisons-nous dans le numéro de mars-avril 1889 (page 233), nous continuons à être convaincus que l'orthodoxie ou l'hétérodoxie n'ont rien à voir dans les études scientifiques, et nous ne parvenons pas encore à comprendre que l'on puisse entreprendre des recherches en s'engageant d'avance à repousser toutes les solutions qui ne cadreront pas avec la doctrine traditionnelle. » Et dans le numéro de novembre-décembre de la même année, après s'être défendue de la pensée d'attaquer le christianisme, elle ajoute : « La direction de la *Revue de l'histoire des religions* a toujours refusé les notices ou les articles dirigés contre une croyance religieuse ou contre une église... Nous ne refusons pas plus la collaboration d'un croyant que celle d'un athée, à condition que le croyant comme l'athée applique une saine méthode à l'étude de l'histoire et qu'il cesse d'être croyant ou athée pour être simplement historien... A la *Revue de l'histoire des religions*, il ne s'agit pas de rechercher la véritable forme religieuse... Nous laissons à chacun de nos collaborateurs et à chacun de nos lecteurs le soin de se faire son opinion individuelle à ce sujet. »

La *Revue de l'histoire des religions* fait aux catholiques un vif reproche de leur méthode apologétique : elle la considère comme inconciliable avec la méthode scientifique ; pour elle, la science la plus étendue perd sa valeur en revêtant ce caractère. Dans son numéro de novembre 1889, elle formule dans les termes suivants ce reproche à l'adresse de la *Revue des religions* : « Presque

1. *Revue de l'histoire des religions*, t. III, p. 136.

tous ses articles, dit-elle, trahissent à chaque page cette préoccupation apologétique constante. Ils sont en grande partie consacrés à réfuter les erreurs du rationalisme. Le R. P. Van den Gheyn déploie à cet effet toutes les ressources d'une science très étendue et singulièrement bien informée. Mais la méthode apologétique est défectueuse même sous la plume des plus savants écrivains. »

Nous ne saurions partager cette manière de voir. Nous ne croyons pas que pour aborder l'histoire des religions il soit nécessaire de n'avoir aucune conviction religieuse ou même d'en faire abstraction, si l'on en a. Nous croyons, au contraire, que celui qui possède la vérité religieuse complète n'en est que plus à même de juger les autres formes religieuses [1]. Qu'il soit possible d'écrire sur tel ou tel sujet d'hagiographie en gardant une neutralité complète, nous l'admettons ; que l'on puisse écrire d'une manière générale l'histoire des religions, tout en demeurant indifférent aux conséquences qui ressortent fatalement de ses études, que l'on puisse même ne pas imprimer à son travail le cachet de ses convictions personnelles, nous ne le croyons pas. Il suffit de lire la plupart des travaux qui traitent d'histoire religieuse pour se convaincre qu'il n'est pas de sujet de nature à passionner davantage soit le lecteur, soit l'écrivain. La *Revue de l'histoire des religions* peut-elle se flatter, malgré sa modération, d'avoir gardé toujours cette neutralité absolue dont elle fait parade? Les catholiques peuvent-ils considérer, par exemple, comme des études neutres, celles où l'autorité des livres qu'ils regardent comme sacrés est méconnue et attaquée.

Outre les *Annales* et la *Revue de l'histoire des religions*, le Musée Guimet publie une bibliothèque de vulgarisation. Le second volume vient de paraître. Il est l'œuvre de M. de Milloué et a pour titre : *Les Religions de l'Inde*. Ce volume n'est que le premier d'une série qui contiendra l'exposition de toutes les religions. L'ouvrage est écrit avec clarté et peut servir de manuel ; nous ne saurions toutefois accepter l'opinion de l'auteur qui voit dans les religions de l'Inde la confirmation de la théorie de l'évolution. Nous croyons que ces religions nous offrent, au contraire, le tableau d'une décadence continue depuis le védisme jusqu'à l'hindouisme moderne.

Le premier volume est dû à M. Amélineau, et a pour titre la *Vie de Schnoudi*. Les travaux de M. Amélineau ont malheureusement un caractère de dénigrement systématique à l'adresse des moines égyptiens. Nous devons dire qu'ils ont été sévèrement jugés même par ses confrères rationalistes. Voir, par exemple, le *Bulletin de théologie protestante*, t. I, p. 50-51. M. Krüger a montré à son tour que les textes traduits par M. Amélineau n'ont pas la valeur qu'il leur attribue.

On ne sera pas peu étonné d'apprendre que le conseil municipal de Paris ait voulu se mêler, lui aussi, de l'enseignement des religions. A ceux qui dési-

1. Voir sur cette question : Max Reischle, *Die Frage nach dem Wesen der Religion*.

reront connaître l'esprit qui l'anime en cette matière, nous recommanderons le compte rendu, dans le *Bulletin officiel de la ville de Paris*, de la séance du 16 mars 1885. Il s'agissait d'un terrain à concéder à M. Guimet pour l'emplacement de son Musée. La pièce est curieuse et vaut la peine d'être lue. On y trouvera une discussion très intéressante sur les résultats que doit donner la science des religions. Pour les uns, elle sera un bienfait: en accumulant ce qui nous reste des superstitions actuelles ou passées, le public jugera mieux du mal que les religions ont fait au monde, et l'on arrivera fatalement à la conclusion qu'il faut les exterminer toutes. D'autres, moins fanatiques, et à notre avis plus clairvoyants, ont vu dans ces études religieuses un danger pour la libre pensée. Elle leur semble de nature à démontrer la nécessité de la religion, conséquence de son universalité. Ils ont constaté avec étonnement que ceux qui se livrent à ces études finissent par se passionner pour elles, par admirer ces religions mêmes qu'ils voulaient discréditer, par les considérer comme une des plus hautes et des plus belles manifestations de la pensée humaine. De telles considérations n'étaient pas de nature à plaire à nos édiles parisiens. Disons cependant que le premier courant a prévalu ; non seulement un terrain a été accordé à M. Guimet pour son Musée, mais un programme d'histoire des religions a été rédigé pour être développé à l'Hôtel de Ville. Ce programme le voici; il ne sera pas difficile au lecteur d'en saisir l'esprit et la portée : « Transformation des croyances. Le bouddhisme en Orient : le christianisme en Occident. — Sources multiples du dogme chrétien. — Le culte de l'Homme-Dieu, dernier terme de l'anthropomorphisme grec. — Apothéose du féminin : la Mère de Dieu. — La morale antique et la morale chrétienne. — La vie monastique. — La fin d'un monde. — La loi morale de l'Histoire. »

Dans l'enseignement public des autres nations l'histoire des religions occupe une place aussi importante qu'en France. En Angleterre, M. Max Müller, professeur à Oxford, en est incontestablement le représentant le plus autorisé.

M. Max Müller croit à une religion de l'avenir qui sera le syncrétisme de toutes les religions du passé. « J'attends avec espoir, dit-il, le temps où les fondements souterrains de la religion de l'humanité deviendront de plus en plus accessibles, et où la science des religions, qui à présent n'est qu'un germe et un espoir, arrivera à son développement complet et à son abondante moisson. Quand ce temps sera venu, quand les plus profondes fondations de toutes les religions de l'univers auront été découvertes et restaurées, qui sait si ces fondations mêmes ne pourront pas être encore une fois, comme les catacombes ou comme les cryptes des vieilles cathédrales, une sorte de refuge pour ceux qui, quel que soit le culte auxquels ils appartiennent, aspirent à quelque chose de meilleur, de plus pur, de plus ancien et de plus vrai que ce que l'on peut trouver dans les sacrifices liturgiques, dans les offices religieux et les prédications du temps où leur destinée les fait vivre

sur la terre ? Ces hommes ont appris à rejeter les choses enfantines, qu'on les appelle légendes, généalogies, miracles ou oracles ; mais ils ne peuvent se séparer de la foi enfantine de leur cœur. Alors, laissant de côté une partie de ce qui est adoré ou prêché dans les temples indous, dans les viharas bouddhiques, dans les mosquées musulmanes et dans les églises chrétiennes, chaque croyant apportera avec lui dans cette crypte silencieuse ce qu'il préfère à tout, sa propre perle de grand prix : l'Indou sa croyance innée au néant de ce monde et sa foi sans hésitation à un autre monde ; le bouddhiste, sa perception d'une loi éternelle, sa soumission à cette loi, sa douceur, sa compassion ; le musulman, si ce n'est autre chose, au moins sa sobriété ; le juif, sa confiance et son attachement, à travers les jours bons et mauvais, au Dieu unique qui aime la justice et dont le nom est Celui qui est. Nous chrétiens, nous apporterons ce qui vaut mieux que tout le reste, ce qui semblerait meilleur à ceux qui en doutent, s'ils voulaient en faire l'expérience, notre amour de Dieu, quelque nom qu'on lui donne, l'Infini, l'Invisible, l'Immortel, le Père, le Moi qui est le Très-Haut, qui est au dessus de tout, à travers tout, manifesté dans notre amour de l'homme, dans notre amour des vivants, dans notre amour des morts, dans notre amour vivant et qui ne meurt pas [1]. »

A côté de la chaire d'Oxford, nous avons à signaler l'institution des *Hibbert Lectures*. Ce sont des conférences qui se font chaque année à l'abbaye de Westminster. Elles ont été inaugurées en 1878 par M. Max Müller. Les *Hibbert Lectures* ont été faites les années suivantes par MM. Lepage-Renouf et Renan. Les conférences de ce dernier ont été publiées par le *Temps*. En 1885, M. Pfleiderer, de Berlin, a traité de l'enseignement de saint Paul et de son influence sur le christianisme. Sa conférence, faite en allemand, a été traduite en anglais par le R. Frédérick Smith. M. Rhys a traité, en 1886, du paganisme celtique. Les années suivantes, M. Sayce a parlé de la religion babylonienne, et M. le Dr Hatch du christianisme primitif.

La direction des *Hibbert Lectures* fait publier des éditions à bon marché des conférences organisées à Londres et à Oxford, dans le but de répandre le goût des sciences religieuses. Les frais sont couverts par une rente laissée par M. Hibbert et primitivement destinée à fournir des bourses pour les séminaires protestants. Les *Hibbert Lectures* ont en effet remplacé la théologie par l'enseignement des religions. En 1888, ces conférences n'ont pas paru par suite de la maladie de M. Hatch. En 1889, le docteur Upton ne les a pas données non plus, mais il a publié son travail : *La base philosophique de la foi*.

Dans ces dernières années, quatre chaires d'histoire des religions ont été fondées en Écosse : à Glascow, à Saint-Andrews, à Edimbourg et à Aberdeen. Les titulaires choisis sont MM. Max Müller, Andrew Lang, James

1. *Hibbert Lectures* (1878), p. 378.

Hutchison-Stirling et Tylor. Un legs de lord Giffart en a assuré le fonctionnement régulier. M. Max Müller a publié la première série de ses conférences sous le titre de *Natural religion*. M. Robertson Smith a donné à l'Université de Cambridge, en 1889, une série de conférences sur la religion des Sémites : *The religion of the Semites*, *Fondamental institutions*. La même année, M. Tylor a professé un cours d'histoire des religions à l'Université d'Oxford.

A la fin de 1885, il a été créé en Angleterre une société pour l'encouragement des langues orientales. Elle donne des diplômes honorifiques. Les examens comprennent deux branches : 1° les langues, la religion, l'histoire de l'Inde ; 2° les civilisations sémitiques.

En 1889, des conférences religieuses ont été organisées par la *South Palace Institute*. Ces conférences, au nombre de cinquante-deux, ont eu lieu chaque dimanche : on y a parcouru le cercle des diverses religions. Pour leur donner un cachet religieux, on y a ajouté des chants avec accompagnement d'orgue. Parmi les conférenciers, nous remarquons des noms connus dans la science comme ceux de MM. James Legge, Andrew Lang et Rawlinson.

Enfin l'École néo-bouddhique compte en Angleterre de nombreux partisans. Ses singulières productions y trouvent de nombreux lecteurs. On y chante en vers et en prose les louanges de Bouddha, *la lumière de l'Asie*. Le livre de M. Monier Williams sur le bouddhisme a détruit bien des préjugés dans le monde anglais en faisant connaître cette religion sous son véritable jour.

En Hollande, les facultés de théologie reconnues par l'État et entretenues par lui servaient seulement à l'église réformée et officielle. Les catholiques et les autres églises protestantes avaient des séminaires particuliers. Cette situation fut exploitée par les propagateurs de l'histoire des religions pour demander la suppression de tout enseignement théologique officiel. A la place d'institutions destinées à une église quelconque, ils voulurent que l'on créât des foyers d'études religieuses indépendants, laissant à chaque église la liberté d'en profiter pour la formation de ses futurs ministres. Cette réforme leur semblait nécessaire pour représenter dans l'enseignement universitaire une branche importante d'étude, l'histoire des religions.

La suppression de l'enseignement théologique fut aussi demandée au nom du principe de la séparation de l'Église et de l'État et de la laïcité de l'enseignement public. « L'enseignement public en Hollande, dit M. van Hamel, est et veut être entièrement laïque, accessible à des enfants de familles se rattachant à toute espèce de dénominations religieuses et empreint de cet esprit de tolérance et de respect pour toutes les convictions qui n'est qu'une des applications du principe de la liberté de conscience. Or, il a paru jusqu'ici à l'État qu'il ne lui serait possible de se maintenir à ce point de vue qu'en excluant soigneusement tout enseignement religieux des programmes de ses écoles primaires et secondaires [1]. »

1. *Revue de l'histoire des religions*, t. I, p. 385.

C'est par la Hollande, en effet, que nous aurions dû commencer cette revue ; de là est parti le mouvement dont nous parlons. Il a été mené par un homme de science et de talent, M. Tiele, professeur à l'Université de Leyde [1]. Une loi du 1er octobre 1877 laïcisa les facultés d'Utrecht, de Groningue, de Leyde, relevant de l'État, ainsi que la faculté libre d'Amsterdam ; elle supprima l'enseignement de la théologie et le remplaça par celui des religions.

A Leyde, une faculté tout entière a été consacrée à l'histoire des religions. Elle comprend : 1° l'encyclopédie de la théologie ou science des religions ; 2° l'histoire des doctrines concernant la divinité ; 3° l'histoire des religions en général ; 4° l'histoire de la religion israëlite (Bible), et la littérature chrétienne ancienne (Nouveau Testament) ; 7° l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament ; 8° l'histoire des dogmes de la religion chrétienne ; 9° la philosophie de la religion ; 10° la morale.

M. Tiele a fait, en 1885, trois cours distincts : 1° l'histoire générale des religions ; la religion des non civilisés et des Chinois ; 2° une étude, pour les étudiants plus avancés, de la religion assyro-babylonienne ; 3° enfin l'histoire de la théodicée de la nouvelle académie dans les écoles du moyen âge.

M. Doedes a été nommé profeseur à Utrecht, et M. Lamers à Groningue. M. Lamers a étudié la philosophie de la religion : *De Wijsbegeerte van den Godsdienst, eene historisch-dogmatische studie.*

En outre, M. Chantepie de la Saussaye, titulaire de la chaire d'Amsterdam, a publié un nouveau manuel des religions ; ce manuel fait partie de la collection Mohr ; ce qui lui assure de nombreux lecteurs, en particulier dans les séminaires protestants [2].

Ce n'est pas seulement dans le haut enseignement que l'histoire des religions a trouvé une place. Elle a pénétré aux degrés inférieurs. C'est ainsi qu'un programme a été rédigé par M. van Hamel pour les écoles secondaires de Rotterdam ; il est intitulé : *Aperçu des principaux phénomènes religieux*, et comporte une étude préalable des diverses religions et de leurs fondateurs. Le Père Hyacinthe est mis au nombre des fondateurs de religions ; son nom figure à côté de ceux de Jésus-Christ et de Moïse. Le parallélisme entre les religions païennes et le christianisme y est constant. En voici quelques exemples :

Le fétichisme chez les nègres ; chez les Israélites : la pierre de Béthel, l'arche, les téraphims ; chez les chrétiens : les reliques, la croix.

1. Les théories de M. Tiele ont été réfutées par le R. P. van den Gheyn. Cette réfutation a paru dans la *Revue des religions*, t. I.

2. M. Chantepie de la Saussaye a exprimé les craintes que lui inspirait l'enseignement des religions dans une brochure intitulée : *Middelbaar onderwijs in de godsdienstgeschiedenis*. Nous devons au professeur d'Amsterdam un travail intitulé : *Mythologie et Folklore*. Il y passe en revue les diverses théories mythologiques et croit, comme M. Goblet d'Alviella, que les mythes sont d'origine très diverses.

La lutte des dieux : Osiris et Typhon, Yaveh et Baal, Ormuzd et Ahriman, le Christ et Satan.

Les lieux sacrés : bois sacrés, fleuves sacrés (le Jourdain, le Gange), la Terre-Sainte, les cinquante villes qui possèdent les cendres de Bouddha, Lourdes, la Salette.

Hommes doués de forces surnaturelles : thaumaturges, sorciers, Moïse (plaies d'Égypte), magiciens, Élisée, Jésus, Pierre et Paul, Simon le magicien, saints catholiques, exorcistes, charlatans.

Incarnations : nombreuses incarnations de Vishnou, le Bouddha, le Logos fait chair.

Hommes inspirés : prophètes, derviches, tournants, rugissants, la légende de la Pentecôte.

Tel est le programme de M. van Hamel : on peut deviner ce que doivent être de tels enseignements.

Un autre programme, celui de M. Hooykaas, a été publié par la *Revue de l'histoire des religions* (tome II, page 389). Il est destiné à un cours supérieur de l'enseignement secondaire. En voici la conclusion : Dès qu'il n'y a plus progrès dans une religion, il y a conflit et la religion en souffre... Chaque religion, même la plus pure, ne met en relief qu'un seul coté du phénomène. Il est donc impossible d'avoir une seule religion pour tous :

M. Zaalberg, théologien hollandais, a publié de même un programme qui comprend quatre cours : 1° les fondateurs de religion ; 2° les usages religieux ; 3° les livres sacrés ; 4° les productions classiques de la littérature religieuse et la comparaison des idées fondamentales des diverses religions.

Il ne faut pas croire que ces projets soient demeurés à l'état spéculatif. De nombreux cours d'histoire des religions ont été ouverts dans les principales villes de la Hollande. C'est ainsi que, en 1879, sept théologiens, parmi lesquels se trouvait M. van Hamel, ouvrirent à Rotterdam, avec le concours de la municipalité, des cours libres faits d'après les programmes que nous venons d'indiquer.

Bien avant l'introduction de l'enseignement officiel, les théologiens libéraux de la Hollande avaient donné une large place à l'hiérographie. A Leyde, M. Scholten, doyen de la Faculté, faisait l'histoire des religions sous le nom de théologie naturelle. On possédait déjà plusieurs manuels d'histoire religieuse : celui de M. Maronius, pasteur remontrant à Utrecht, ceux du Dr Knappert et du Dr Meyboom.

Enfin M. Tjeenk Willink, éditeur de Haarlem, a publié une série de travaux sur l'histoire des religions sous le titre de *De voornaamste Godsdiensten*. Parmi eux se trouve l'histoire de l'Islamisme, par Dozy; la religion de Zoroastre, par M. Tiele ; les cultes de la Grèce, par M. van Oordt ; la religion d'Israël, par M. Kuenen ; la religion des anciens Scandinaves, par M. Meyboom ; l'histoire du protestantisme, par M. F. Rouwenhoff ; celle du catholicisme, par M. Pierson, et celle du bouddhisme, par M. Kern.

La Suisse a confié l'enseignement des religions à M. Strœhlin [1], professeur à l'Université de Genève. Là aussi cet enseignement est descendu des hauteurs des chaires universitaires aux degrés secondaires. A Genève, le consistoire de l'église réformée a confié, en 1889, à M. Édouard Montet, un cours de religion pour le haut enseignement donné à l'école supérieure des jeunes filles. Ce cours doit durer deux ans. Celui de la première année a pour titre : *L'ancien monde et le christianisme*. Celui de la deuxième année : *Le monde actuel et le christianisme*; il comporte la comparaison de ce dernier avec les principales religions du monde [2].

En 1889, M. le Dr Furrer a été nommé professeur d'histoire des religions à la Faculté de théologie de Zurich. M. Furrer est chargé du compte rendu des travaux ayant rapport à la science des religions dans le *Theologischer Jahresbericht*.

La Société générale des missions (section bernoise) a organisé, en 1885, des conférences sur les religions des Hindous, des Japonais, des Chinois. Elle a invité à les donner MM. Furrer, Langhaus, etc. D'autre part, M. Jean Réville a reçu du département de l'instruction publique du canton de Genève l'invitation de faire, à l'Aula de l'Université, trois conférences sur les théories récentes de l'origine des religions.

Quatre ans avant la loi qui introduisit l'enseignement de l'histoire des religions dans la Faculté des lettres de Genève, M. Bouvier, professeur de théologie à l'Université, avait introduit pour la première fois cette science dans le programme de l'Académie. Il a publié, en 1880, ses leçons d'ouverture et de clôture sous le titre de : *Les religions*. Dans la première, il traite de la religion et de la société; dans la seconde, des religions et de la religion. « Sortons définitivement, dit-il, des sentiers frayés par la plupart des églises et suivis par une apologétique mal renseignée et maladroite... Convaincus par l'examen des faits comme par le bon sens que ce vaste assemblage de divinités, de mythes, de symboles, de cultes et de pratiques n'est pas un chaos, un pêle-mêle confus et fortuit, mais bien plutôt un organisme magnifique, comme toutes les grandes œuvres de l'humanité, nous y chercherons un ordre, des rapports, des harmonies, une marche régulière à travers les siècles, et nous y distinguerons une évolution qui recommence sur un point, lorsqu'elle s'est achevée sur un autre, un progrès continu. »

La Belgique ne pouvait manquer d'avoir sa chaire d'histoire des religions. Elle a été confiée à la fin de 1884 à M. Goblet d'Alviella. Les enseignements de M. Goblet ne sont que l'écho des théories rationalistes développées en France et à l'étranger.

1. M. Strœhlin est l'auteur d'essais sur Channing et sur le Montanisme. Il a publié, en 1875, le premier volume d'un ouvrage intitulé *L'État moderne et l'Église catholique en Allemagne*. En 1885 il a choisi pour sujet de son cours la religion des non civilisés et quelques points des religions sémitiques.

2. M. Montet a écrit quelques études sur la religion musulmane.

Dans sa première leçon, M. Goblet d'Alviella a traité des *préjugés qui entourent l'étude scientifique des religions* [1]. Il examine successivement les préjugés religieux et antireligieux, les préjugés philosophiques et ceux des mythologues. J'entends, dit-il, conserver pleine liberté ici comme ailleurs de combattre ceux qui veulent appliquer les idées d'autrefois aux faits d'aujourd'hui, mais ce ne sera pas pour imiter ceux qui veulent appliquer les idées d'aujourd'hui aux faits d'autrefois. M. Goblet d'Alviella combat les mythologues qui veulent expliquer tous les mythes par un seul système; il croit qu'il y a du vrai dans toutes les théories. Cette prétention a été vivement critiquée par M. Maurice Vernes dans la *Revue critique* du 28 septembre 1885, et a attiré a son tour une nouvelle réplique de M. Goblet d'Alviella. En 1885, il a traité de la religion des Égyptiens et des Sémites. L'*histoire primitive des institutions religieuses* a été le sujet du cours de 1890. Nous devons encore au professeur de l'Université de Bruxelles une étude sur l'évolution religieuse chez les Anglais, les Américains et les Hindous.

L'histoire des religions n'a pas encore pénétré en Espagne. Nous pourrions cependant citer le travail de M. D. Ayusio : *El Nirvâna buddhista en sus relationes con otras sistemas filosificas*. Cette étude, publiée à Madrid, ne contient d'ailleurs rien de nouveau.

En Danemark, il y aurait à citer l'important ouvrage sur le Mahabhârata, de M. Soerensen : *Om Mahabhârata Stilling i den Indiske Literatur*. L'auteur croit à un poème primitif de 8800 vers qui aurait été composé vers la fin du IIIe siècle avant notre ère.

En Allemagne, les ouvrages d'exégèse biblique sont toujours les plus nombreux. La philosophie religieuse y occupe cependant une place honorable. A l'Université de Leipzig, plusieurs cours d'histoire des religions ont été faits en 1889; nous remarquons celui de M. Lindner sur l'*histoire générale des religions*.

L'ouvrage de M. O. Pfleiderer : *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, publié à Berlin en 1878, est une œuvre plutôt philosophique qu'historique. L'auteur y fait l'histoire de la philosophie de la religion dans les temps modernes et donne la réponse des principales religions aux plus importants problèmes religieux. L'idée de Dieu, la création, le dogme des esprits bons et mauvais, l'origine du mal et son châtiment, les questions de la révélation et du miracle, etc., sont successivement étudiées. Il montre comment certains problèmes ont attiré l'attention de tous les peuples, par exemple celui de l'origine du mal, et en rapportant les diverses solutions qu'on lui a données, il établit la comparaison entre la religion juive et chrétienne et les autres cultes. Le premier volume expose l'histoire de la philosophie religieuse depuis Spinoza jusqu'à nos jours. Le second volume

1. Le résumé du cours de M. le comte Goblet d'Alviella (1884-1885) a été publié sous le titre de *Introduction à l'Histoire générale des religions*. Partisan du naturisme, M. Goblet rejette également l'évhémérisme de M. Herbert Spencer et le monothéisme primitif.

contient un résumé des principales religions depuis le naturalisme jusqu'au christianisme. La philosophie prenant pour base l'histoire des religions, voilà ce qui constitue la véritable signification de ce travail. « Il continue, écrit M. Jean Réville, la noble tradition des Lessing, des Herder, des Schelling, des Hegel en Allemagne, des Benjamin Constant et des Edgard Quinet chez nous, par l'alliance de la philosophie et de l'histoire des religions, alliance féconde dans laquelle la philosophie s'enrichit de connaissances nouvelles sur ce qu'il y a de plus intime et de plus mystérieux dans l'âme humaine, et l'histoire des religions peut déployer toute la grandeur de ses enseignements [1]. »

M. Paul Gloatz a publié un ouvrage semblable de philosophie religieuse, remarquable surtout par l'abondance des documents ; il a pour titre : *Speculative theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte.*

Rome a aussi sa chaire des religions. Elle a été confiée à M. Baldasare Labanca. On trouvera exposées les théories de M. Labanca dans son livre sur le *Christianisme primitif* et dans son *Étude sur la philosophie chrétienne.* Il va sans dire qu'il y nie la divinité de Jésus-Christ. Il réduit le christianisme à ce qu'il appelle le nazaréisme, c'est-à-dire l'enseignement même du Christ. Le reste constitue la légende, et il lui fait une large part. La philosophie chrétienne a été greffée là dessus, mais elle est destinée à disparaître devant les aspirations de la philosophie moderne.

M. Labanca a choisi pour sujet de son cours de 1889 la question du pouvoir temporel des papes. Il est bien permis de nous demander s'il aura eu la liberté nécessaire pour traiter de telles questions et juger les empiétements d'un gouvernement qui le salarie.

Nous devons à M. Labanca trois brochures : la première est une glorification de Jordano Bruno ; la seconde a été écrite pour démontrer la légitimité de la spoliation du pape ; la troisième est une étude biblique, *Storia religiosa*, c'est-à-dire des différentes manières de considérer la Bible à travers les âges. D'après M. Labanca, la conscience religieuse met en balance le sémitisme chrétien et l'indianisme bouddhique pour embrasser l'un et l'autre dans une suprême conciliation. D'un côté, cette conscience ne paraît pas disposée à se séparer d'un Dieu qui, étant père de tous les hommes, est pour tous une loi d'amour et de justice, et les rapproche tous dans une fraternité commune. De l'autre, la même conscience incline à unir au Dieu du sémitisme chrétien celui de l'indianisme immanent dans la nature. Une telle fusion porterait des fruits salutaires pour l'amélioration morale du genre humain [2].

M. Labanca a aussi publié la première leçon de son cours sous ce titre : *La religione per le universita e un problema, non un assioma.* La religion ne doit donc être enseignée que scientifiquement.

1. *Revue de l'histoire des religions*, t. XI, p. 224.
2. *Du christianisme primitif*, p. 425.

L'histoire des religions a pénétré dans l'empire austro-hongrois sous une double forme. Une place lui a été faite dans les programmes des séminaires protestants. Elle fait partie, non pas facultative mais obligatoire, des examens que doivent subir les futurs ministres. En second lieu, une chaire d'histoire des religions a été créée à Presbourg en 1889 et elle a été confiée au promoteur de ces études, le docteur Schneller. On avait annoncé pour la même année un journal oriental qui devait se publier à Vienne. Nous avouons ne l'avoir jamais rencontré.

L'Université d'Athènes a ajouté dans ces dernières années, une chaire de mythologie comparée à ses autres chaires. Les publications savantes sont rares dans ce pays dont la fécondité semble épuisée. Nous pouvons cependant signaler l'œuvre de M. Sathas : Μνημεῖα ἑλληνικῆς ἱστορίας. L'auteur ne voit dans le christianisme que le syncrétisme de l'hellénisme oriental et de l'occident hellénisé ; une fusion de l'ancienne religion grecque avec le mazdéisme et les autres religions de l'Asie.

Il est question de la création aux États-Unis d'une chaire des religions, grâce à l'initiative de M. Félix Adler. En attendant, plusieurs cours d'histoire religieuse ont été faits à l'Université de Pensylvanie ; citons celui de M. Earton sur la religion védique et celui de M. Morris Jastrow sur la religion musulmane. La science des religions a trouvé en Amérique un propagateur dans Mlle Ragazine, qui a publié une série d'ouvrages sur les religions des différents peuples. Ses travaux sont assez au courant des découvertes modernes, comme on peut s'en convaincre en lisant son dernier travail sur la Médie, la Babylonie et la Perse.

Nous ne pouvons pas passer complétement sous silence, dans ce rapide compte rendu, l'école néo-bouddhique. Malgré ses excentricités, elle compte de nombreux prosélytes dans toutes les parties du monde, particulièrement en Angleterre, en Amérique et dans les Indes. A la tête de ce mouvement se trouve un Américain, le colonel Olcott, et une Russe, Mme Blavatsky. Leur but est de fusionner le christianisme et le bouddhisme. Ils sont les fondateurs de la société théosophique. Le *Lotus*, qui paraît à Paris, est un de ses principaux organes. La France y est représentée elle aussi. Lady Caithness, duchesse de Pomar, y occupe un des premiers rangs ; mais son disciple le plus illustre est certainement M. de Rosny [1]. Son admiration pour le bouddhisme est, nous l'avons dit, sans limite. MM. Émile Burnouf et Schuré se sont faits aussi les défenseurs du bouddhisme et la *Revue des Deux-Mondes* leur a largement ouvert ses portes. Les publications néo-bouddhiques sont nombreuses surtout à l'étranger. La maison G. Redway à Londres en a fait une spécialité.

1. Les riches salons de la duchesse de Pomar ont été le premier sanctuaire ouvert en France au néo-bouddhisme. La brochure de Mme de Pomar, *La théosophie universelle* porte sur la couverture, en guise de symbole, un coq perché sur le globe du monde et annonçant aux hommes l'aurore d'un jour nouveau.

Au néo-bouddhisme se rattache la religion swedenborgienne qui a à Paris son temple, rue Thouin, et son pontife dans la personne de M. Human avocat à la cour d'appel. Signalons encore la société des Spirites qui a tenu un congrès à Paris pendant l'exposition du centenaire et qui compte à son service une centaine de revues. Le spiritisme se rattache à la kabbale et à l'occultisme.

L'Inde, d'où est parti ce mouvement, a vu se fonder une secte plus importante, celle du Brahma-Somay. Ses partisans prennent le nom de bramoistes [1]. Ils proclament comme règle de leur foi l'éclectisme des diverses religions. L'athéisme et le panthéisme sont également exclus. La Bible et les Védas jouissent auprès d'eux d'une autorité égale. Ils regardent tous les fondateurs de religion comme des saints et mettent sur le même pied Jésus-Christ, Confucius et Bouddha [2]. En résumé, les brahmoistes ne font que mettre en pratique ce qui est enseigné dans les différentes chaires de religion que nous avons mentionnées. Leur essai ne date que de 1880, mais il n'a pas été heureux. La division s'est mise dans leur sein et ils comptent déjà plusieurs sectes dissidentes [3]. Les brahmoistes n'ont pas encore franchi les limites du Bengale où ils ont pris naissance. Leur tentative ne semble pas destinée à un grand succès; elle peut seulement démontrer combien sont utopistes les théories que nous entendons débiter de toutes parts sur le syncrétisme des religions [4].

Faut-il nous inquiéter du mouvement religieux que nous venons de décrire? Nous ne le pensons pas; nous nous en félicitons au contraire.

C'est avec une véritable joie que nous voyons le public se passionner pour des questions dont il semblait devoir se désintéresser à jamais. Le christianisme n'a rien à craindre de sa comparaison avec les autres religions; cette comparaison sera au contraire la plus victorieuse de ses apologies. Aussi nous ne serons pas étonnés de voir les catholiques descendre dans l'arène, soit pour répondre à leurs adversaires, soit pour exploiter ce terrain nouveau. C'est dans ce but qu'une chaire des religions a été fondée à l'Institut catholique de Paris et confiée à un des représentants les plus autorisés de la science nouvelle, M. l'abbé de Broglie. Il est sorti de ses cours le beau livre

1. L'*Academy* du 24 janvier 1885 donne comme publiés dans la seule province de Madras, pendant le 1er semestre de 1884, 185 livres religieux dont 16 ressortissant à la religion hindoue, 63 écrits par des chrétiens, en grande majorité par des protestants, 44 mahométans, un appartenant au brahma-somay et un au théosophisme. Les œuvres complètes de Rammohun-Roy ont été rééditées à Calcutta.

2. En 1884 il a été créé à Ceylan un journal anglais traitant des coutumes et des religions de l'Inde, *The Orientalist, a monthly journal of oriental litterature, arts and sciences*, etc.

3. Les *Proceedings of the asiatic Society of Bengal* ont entrepris la publication de plusieurs livres traitant du bouddhisme et du brahmanisme.

4. Signalons encore le *Matlá Ush-Shams*, publication perse, rédigée sous la direction du gouvernement et traitant de sciences religieuses, (le second volume est consacré à la ville sainte de Meschehed) et le *Butskigo-Jashi* (*Mélanges bouddhistes*), revue japonaise fondée pour la défense du bouddhisme.

Problèmes et conclusions de l'histoire des religions. Le sujet d'un autre de ses cours, les origines de l'Islamisme, a été publié par la *Revue des religions.* L'auteur y fait ressortir la personnalité de Mahomet, si puissante et dont l'influence a été si décisive sur son œuvre.

Nous devons signaler aussi les travaux de la société orientale de l'université de Louvain qui ont donné un si grand essor à l'hiérographie. Les écrits de Mgr de Harlez et du docteur Colinet font autorité auprès des savants [1]. Enfin personne n'ignore l'impulsion donnée par Léon XIII aux études religieuses et la création à Rome d'une école à l'image d'une école des Hautes-Études de Paris. Les travaux d'apologétique chrétienne paraissent tous les jours de plus en plus nombreux; plusieurs sont d'une valeur réelle. Nous n'avons pas à les citer ici [2]. Nous ne voulons que revendiquer pour les catholiques la part qui leur revient dans le courant religieux que nous signalons.

Le grand reproche que l'on peut adresser d'une manière générale aux hiérographes contemporains, c'est de traiter trop souvent de si graves sujets sans la compétence nécessaire; c'est de présenter de simples hypothèses pour des réalités; c'est de vouloir généraliser avant d'avoir les matériaux nécessaires. Ce reproche ne vient pas de nous, il vient des promoteurs eux-mêmes de la science des religions. « Le moment n'est pas encore venu, lisons-nous dans le manuel de M. Tiele, d'écrire une histoire complète de la religion ni des religions. Le nombre des recherches spéciales qu'il convient d'opérer, la quantité de délicates et difficiles questions qu'il est nécessaire de tirer au

1. Indiquons seulement un travail du P. Cesare de Cara intitulé *Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religione.* L'auteur critique successivement les explications des mythes données par Max Müller, Kuhn, Sayce, etc.; les théories de M. Maspero sur la religion égyptienne, les rapports qu'on a essayé d'établir entre le mazdéisme et la Bible et les ressemblances entre le christianisme et le bouddhisme à propos de la légende de Barlaam et Josaphat. (*Revue de l'histoire des religions*, t. I, p. 293.)

2. L'*Academia di Conferenze istorico-giuridiche*, instituée par le pape, publie une revue trimestrielle *Studi e documenti di storia e diritto*, rédigée pas MM. Re et Spalti. Un comité a été nommé pour la publication des documents les plus importants contenus dans les archives pontificales. En 1884, M. G. Palmieri a publié à Rome un catalogue des registres de la correspondance des papes conservés au Vatican : *Ad Vaticani Archivi Romanorum pontificum regesta manuductio.* Depuis l'ouverture des archives on a annoncé les travaux suivants : le premier volume des registres pontificaux consacré à Clément V; les registres de Léon X par le cardinal Hergenrœther; ceux d'Innocent IV, de Benoît XI et de Boniface VIII par trois élèves de l'école française de Rome : MM. Berger, Bouglan et Digard; les documents pour l'histoire de France au XVIe siècle par M. de l'Epinois. Les documents se rapportant à la nomination du cardinal Campeggi sont recueillis aux frais de l'épiscopat hongrois. MM. Riezler, Gravert et de Petz ont été envoyés par la Bavière pour recueillir les pièces ayant rapport à la dynastie des Wittelsbach. Les *Monumenta Germaniæ historica* se sont enrichis des lettres d'Honorius II et de Grégoire X grâce à M. Rodinberg. Une école autrichienne a été fondée à Rome sur le modèle de l'école française. Elle est représentée par les docteurs Siekel, Fanta et Kaltenbrunner. Un cours de paléographie et de critique a été institué par le pape dans une des salles des archives. « En rompant ainsi avec les traditions mystérieuses et défiantes de ses prédécesseurs, dit la *Revue de l'histoire des religions*, Léon XIII est rentré dans la tradition glorieuse des pontifes de la Renaissance, amis et promoteurs des études libérales. » (*Revue de l'histoire des religions*, t. I, p. 275.)

clair, avant qu'on puisse se proposer un pareil objet, est encore trop considérable [1]. » Et plus loin à la page 17 : « une science d'aussi fraîche date court le sérieux danger de se perdre dans des spéculations abstraites, soit qu'on assure ces spéculations sur un petit nombre de faits, auxquels se joignent une grande quantité de données douteuses ou manifestement fausses, soit, ce que l'on voit encore, qu'on ne se donne même point la peine de les échafauder sur aucune espèce de faits : de nombreux exemples en font foi. Des esprits hardis et curieux entreprennent d'établir la philosophie de la religion sans une connaissance un peu solide des faits dont ils prétendent offrir la synthèse et la formule. »

M. Tiele, tout en reconnaissant que le moment est venu de tenir compte de la nouvelle branche de la science qui est destinée à conquérir dans l'ensemble de nos études et de nos préoccupations une place considérable, parle dans les mêmes termes : « Aux travaux, dit-il, tantôt estimables, tantôt éminents que l'érudition française a publiés sur ce domaine depuis quelques années, il nous a semblé qu'il manquait une connaissance précise de l'ensemble des questions et de leur importance respective. » Nous reprenons cette observation pour notre compte, poursuit M. Vernes, et nous y insistons, non seulement sans scrupule, mais avec la conscience de faire une œuvre utile. Oui, dans le domaine de l'histoire des religions on prend beaucoup de libertés incompatibles avec la rigueur des méthodes historiques ; chacun pousse sa pointe hardiment sans s'être mis suffisamment au courant des travaux antérieurs, sans prendre la peine de distinguer entre les résultats avérés et d'audacieuses hypothèses, n'hésitant point parfois à mettre les uns et les autres sur le même pied, ce qui rend faciles les conjectures les plus risquées. Le plus timide, le plus craintif sur le terrain de la littérature classique ou de l'histoire générale, est le plus hardi sur ce domaine. Les propositions les plus excentriques, les rapprochements les plus artificiels sont produits avec un sang-froid qui risquerait d'entraîner des jugements peu flatteurs sur ces personnes. L'étymologie du moindre nom révèle des secrets longs comme des volumes. Les grandes routes sont désertées ; on les laisse à qui veut les prendre. Pour sa part, on pratique les sentiers étroits, on s'égare dans les fondrières ; par une marche onduleuse et brisée, on rompt la piste, et soudain l'on vous offre comme le dernier résultat de la science, quelque vieillerie qui traînait depuis quarante ans dans un coin. Il est grand temps que nous tous, qui consacrons nos travaux à l'histoire des religions, apprenions à nous montrer plus sévères à l'égard de nous-mêmes. Sur le terrain de l'histoire religieuse, comme sur toutes les autres branches de l'histoire, il y a un fonds de résultats acquis et une région indécise dont les uns prennent pied dans la science et les autres en sont écartés [2]. »

1. *Préface*, p. XVI.
2. *Avant-propos*, p. XIII.

Qu'on nous permette d'ajouter un mot, en finissant, sur le modeste tribut que nous avons voulu apporter nous-même dans ce domaine des études religieuses. Frappé de leur importance et de leur gravité, nous avons cru qu'il serait opportun de créer un organe qui s'occuperait spécialement de la science des religions. L'œuvre était délicate, difficile et hardie ; grâce aux savants et dévoués concours que nous avons rencontrés parmi les maîtres de la science catholique, elle a été possible. La *Revue des religions* a été bien accueillie dans le public savant. Les quelques appréhensions qu'avait pu faire naître dans le principe la nouveauté de l'œuvre ont disparu, et je puis ajouter que nos adversaires eux-mêmes lui ont loyalement rendu justice en reconnaissant sa valeur scientifique. Si quelqu'un doutait encore de l'opportunité et de la nécessité de ces études, l'exposé que nous avons fait ci-dessus de l'état actuel de la science des religions suffirait au besoin pour les ramener à d'autres sentiments. Le devoir des catholiques est de défendre la vérité partout où elle est attaquée ; aucun des points de la science contemporaine ne doit être abandonné par nous ; à plus forte raison devons-nous nous trouver en rangs serrés sur un terrain qui est, avant tout, le nôtre. Nous n'avons pas, comme les différentes écoles dont nous avons parlé, les ressources d'un riche budget, mais nous avons, ce qui vaut davantage, le zèle, la solidarité, et nous croyons après tout qu'il y a quelque chose de plus fécond que la protection gouvernementale, c'est l'initiative individuelle et la liberté.

A mesure, en effet, que la somme des connaissances humaines se multiplie, le besoin pour chaque science de restreindre et de limiter de plus en plus son champ d'études s'impose. Certes, l'histoire des religions est un champ assez vaste pour former un domaine distinct.

Qu'on nous permette donc d'émettre les vœux suivants :

1° Que le clergé étudie de plus en plus l'histoire des religions.

2° Que des chaires d'histoire des religions soient créées, lorsque les difficultés du temps le permettront, dans nos divers Instituts catholiques.

3° Que dans nos grands séminaires le traité de la religion soit précédé d'une histoire des religions qui nous en paraît la préface nécessaire. Le jeune clergé en particulier ne saurait se désintéresser de ces nouvelles études.

EXTRAIT D'UN MÉMOIRE

SUR

L'ORIGINE ÉGYPTIENNE DE LA KABBALE

PAR M. L'ABBÉ G. BUSSON

Professeur à Sainte-Croix du Mans

Suivant les Kabbalistes, tout émane d'une source cachée, dont l'écoulement forme le fleuve de l'Eden, qui nourrit tout. Ce fleuve, c'est le *monde qui vient*; car il vient sans cesse et ne s'arrête ni ne tarit jamais [1].

Principe, idée, modèle et âme de notre monde inférieur, le monde qui vient part de l'indéfini confondu avec l'infini sous le nom d'Æn sof (sans limite) ou de Aïn (néant). Sa formation comporte dix degrés, tous compris dans le premier, qui n'est encore que le Sans-limite, le Néant primitif, considéré précisément comme source de tous les êtres. Les deux degrés suivants constituent le père, mâle et femelle, les sept autres appartiennent au fils, également mâle et femelle.

Dans les deux chapitres qui suivent, nous étudions d'abord Æn sof et sa formation à dix degrés, puis l'idée du contenu et du contenant, avec les idées connexes de mâle et de femelle, de bien et de mal. Nous mettons en regard les parties correspondantes de la mythologie égyptienne. Chaque chapitre aura ainsi deux sections.

CHAPITRE I

Section I. — ÆN SOF, LES DIX SÉPHIROT, LA PENSÉE

Un océan sans rivages, un abîme sans fond et sans limites, un fluide sans consistance et sans autre forme que celle des récipients dans lesquels il se moule, telle est, selon le *Zohar*, la source de tous les êtres. Elle s'écoule d'abord dans un petit vase, de forme ronde, auquel on attribue la lettre *iod*;

1. *Zohar*, III, 290, verso. Je cite une édition publiée à Lublin, en 1872, qui reproduit la pagination de celle de Mantoue, citée par M. Franck dans son livre *La Kabbale*. M. Franck fait profession de s'en tenir au *Zohar*; mais il suit encore un peu trop les commentateurs; c'est la cause principale des différences qu'on pourra remarquer entre quelques-unes de ses assertions et les miennes.

c'est la fontaine ou la Sagesse ; ensuite vient un immense réceptacle, appelé mer et Intelligence, puis sept canaux ou fleuves, qui portent les noms de Grandeur, Force, Beauté, Victoire, Gloire, Fondement, Royaume. Dans la source, appelée ordinairement Couronne, celui de qui tout émane se nomme Æn sof; il est sage dans la Sagesse, intelligent dans l'Intelligence, etc. Dans le Fondement, il prend le nom de Juste, dans le Royaume, celui de Roi.

Les réceptacles, qui ne seraient rien sans le fluide, émanent de la source avec le fluide lui-même, pour le déterminer et constituer les Sephirot, c'est-à-dire les formes propres de la divinité, ses attributs, très distincts du dieu qui les revêt, et impuissants à égaler sa grandeur sans limite [1].

Ce dieu n'est donc pas l'infini, lequel est à lui-même sa forme parfaite et immuable, mais l'indéfini, l'indéterminé, qui se détermine en devenant tout. L'esprit ne peut le saisir qu'au travers des formes émanées de lui, et seulement comme auteur et maître de ces formes ; en voulant l'atteindre en lui-même, directement, on irait se perdre dans le néant ; car ce qui est absolument indéterminé n'a aucune manière d'être, n'est d'aucune manière, n'est rien. La Kabbale ne recule pas devant cette conséquence ; elle affirme sans se troubler qu'Æn sof est néant, et que la Sagesse vient du néant [2], selon ce passage du livre de Job : « d'où vient la Sagesse ? (ha khokma me *aïn* timmaśe ?) » ainsi traduit : la Sagesse vient du néant.

La Sagesse, seconde Sephira, vient de la première, qui est la Couronne, et la Couronne, comme il résulte de ce qui précède, n'est encore que le Sans-limites, Æn sof, dans son indétermination pure ; c'est par là qu'elle est néant. On la distingue soigneusement des neuf autres Sephirot, qui sont proprement les formes de l'informe et insaisissable divinité.

Sephira veut dire nombre ; la Couronne est l'unité qui contient tout, et d'abord les neuf Sephirot suivantes, types et principes de tous les nombres, formes de la divinité, modèles de ses œuvres.

Il est essentiel à la divinité de se développer en dizaine, cela est affirmé dans un passage de Sepher Jesira, cité par Franck, et dans le *Zohar* à propos de la lettre vav que l'on suppose composée de six points : « Avec chaque point, dit l'auteur Kabbaliste, se dressent neuf supports [3]. »

Cet exemple nous montre que les dix Sephirot peuvent se multiplier en descendant le cours de l'émanation ; parfois c'est la neuvaine seulement qu'on multiplie : trois lettres du nom divin : iod, hé, vav, contiennent tout ; mais chacune se multiplie par neuf, d'où une triple neuvaine [4].

La neuvaine se retrouve en toutes choses, et l'unité, la Couronne, Æn sof, le Néant la contient toujours et contient tout : « Il se sépare et demeure

1. *Zohar*, II. 42, verso. Ce passage est en réalité du *Rahya mehimna*, mais il donne bien la doctrine du *Zohar* proprement dit.
2. *Zohar*, III, 290, recto.
3. *Zohar*, II, 181, recto.
4. *Zohar*, I, 159, recto.

séparé de tout, et il n'est pas séparé..... car il est tout, lui le saint Ancien des Anciens, caché des cachés... En se formant, il produit neuf lumières... dont les rayons se répandent de tous côtés... Quand on s'approche pour connaître la nature de ces rayons, on ne trouve qu'un seul flambeau... Ainsi le saint Vieillard est un flambeau très haut, absolument caché, invisible en lui-même, visible dans les rayons qui se répandent et se révèlent, quoique très cachés encore ; ces rayons sont appelés le nom de Dieu. Voilà pourquoi tout ne fait qu'un [1]. »

Nous sommes presque au début de l'Idra Zouta.

Plus loin, Rabbi Siméon reprend : « Je dis que les flambeaux qui brillent, provenant du flambeau supérieur, caché des cachés, sont différents degrés de lumière, et que la lumière qui est en eux révèle tout ce qui est révélé... La lumière qui se révèle s'appelle vêtement ; le roi est la lumière intérieure... le flambeau supérieur, couvert de vêtements précieux, vêtements de vérité, flambeaux de vérité [2]. »

Tout se tient, comme le développement d'un principe unique, présent au fond de tous les êtres, sans qu'on puisse jamais le saisir ; car on saisit toujours une forme, un être devenu : or lui-même n'a pas de forme, il n'est pas devenu, il est le devenir.

N'ayant pas à leur service une langue très philosophique, les Kabbalistes ont usé de figures et de comparaisons : comme le Néant qui devient tout s'est produit sous des milliers de formes successives, considéré avant toutes ces formes, il est l'Ancien des Anciens ; en tant qu'elles le revêtent, il est le caché des cachés, insaisissable, il est le mystère des mystères ; principe universel, on le compare à une source, à une lampe dont l'écoulement ou le rayonnement sont tout. Ces figures sont d'ailleurs, pour la plupart, empruntées à l'Egypte.

On aura remarqué que les rayons du flambeau mystérieux forment le nom de Dieu : la lumière qui jaillit des profondeurs d'Æn sof est de l'ordre intellectuel ; c'est la pensée, d'abord silencieuse et cachée, puis révélée en devenant voix et parole.

Contenue en germe dans Æn sof qui est l'universel le plus abstrait et le plus vague, la pensée naît et se forme avec les autres Sephirot, dont elle est comme la somme et la résultante. Æn sof reste au dessus de la pensée ; la Sagesse et l'Intelligence ne peuvent que restreindre et voiler son éclat invisible et mystérieux [3]. *Iod* est la Sagesse, *he*, l'Intelligence, *Iah* est le plus grand nom de l'Ancien des anciens : « ce n'est pas lui (en lui-même), et c'est lui en raison du voile qui s'étend et sort de lui. » [4]

1. *Zohar*, III, 290, verso.
2. L'expression vêtement de vérité est assez singulière pour être remarquée. On la trouve fréquemment dans le *Livre des Morts*. Flambeau de vérité est également dans le goût égyptien.
3. *Zohar*, I, 65, recto, II, 268, verso.
4. *Zohar*, II, 165, verso.

On sent la confusion de l'infini et de l'indéfini. Æn sof est tout, mais en germe, en puissance ; pour se développer, pour passer à l'acte, il faut qu'il se détermine ; la Kabbale ayant fait consister l'infini dans l'indétermination même, et l'absence de toute forme, se déterminer, se former, c'est se restreindre ; l'être individuel sera donc bien rétréci ; mais comme lui seul existe réellement, les degrés les plus élevés auront besoin des degrés inférieurs, selon l'affirmation tant de fois répétée : « que ce qui est en haut a besoin de ce qui est en bas, comme ce qui est en bas, de ce qui est en haut [1]. »

Sur la formation de la pensée, les textes abondent : « Viens et vois : La pensée est le principe de tout, et par cela même qu'elle est la pensée, elle est dans le mystère... parvenue à l'endroit où commence l'air, elle s'appelle l'Intelligence et n'est plus aussi cachée. Cet air émet une voix, composée de feu, d'eau et de souffle, qui sont le nord, le midi et l'orient ; réunion de toutes les forces [2], la voix parle la parole et produit le mot en forme... et tout rentre dans l'unité ; car la pensée par excellence est jointe au néant et jamais ne s'en sépare. Tel est le sens de la parole sacrée. Lui et son nom sont un [3]. »

« Quand le Saint B. I. voulut se revêtir d'un vêtement précieux, de la pensée surgit le désir de se développer, et ce développement part de la pensée mystérieuse qu'on ne saurait connaître tant qu'elle n'a pas atteint la gorge, endroit qui reçoit sans cesse l'effusion de cette chose mystérieuse qui est le souffle de vie. Or, la pensée, parvenue à ce point, se nomme le Dieu vivant, car il est écrit : Lui est le Dieu vivant (Jér. X, 10). La pensée voulant se développer davantage, il en sort le feu, le souffle et l'eau, qui donnent naissance à Jacob, l'homme parfait. Cet homme est la voix unique qui sort et se fait entendre ; dès lors la pensée, jusque là cachée dans le silence, se fait entendre et se revèle ; elle veut se révéler davantage : la voix, frappant les lèvres, produit la parole qui achève tout et révèle tout. On entend alors que la pensée mystérieuse qui est au dedans est tout et que tout ne fait qu'un [4]. »

On insiste sur la distinction entre la voix et la parole : elles ne vont point l'une sans l'autre ; mais l'une est confuse, l'autre précise ; l'une est l'universel, l'autre l'individuel ; l'une est mâle, l'autre femelle.

En résumé, la pensée vient d'Æn sof, très générale, très confuse, silencieuse et secrète dans son principe qui est la Sagesse (Khokma), le père, l'intellect actif, un peu moins cachée dans l'Intelligence *Bina*, la mère, l'intellect passif, révélée enfin par l'enfantement du fils, qui est la science, l'idée conçue, la voix et la parole intelligible, voix en tant que mâle, parole en tant que femelle.

1. Par exemple, *Zohar*, I, 70, verso.
2. Chez les Egyptiens toutes les forces sont concentrées dans les formules magiques nommées *hekau*, puissances, et mises en œuvre par la parole.
3. *Zohar*, I, 246, verso.
4. *Zohar*, I, 14, recto.

« La pensée, la voix et la parole émanent d'Ên sof pour qu'il subsiste en elles ; mais il n'y subsiste pas pour être connu ; ce que l'on connaît de lui, on l'ignore, et ce n'est pas lui ; car la pensée suprême, mystère des mystères, est néant, et quand le point suprême et le monde qui vient remontent, on n'en connaît que le parfum, comme celui qui respire un parfum dont l'ardeur le pénètre [1]. »

Dans le mot *aïn* [2], néant, *alef* est la Couronne, *iod*, la Sagesse, *noun* l'Intelligence ; les trois forment un seul personnage, qui, ne sortant point encore du néant primitif, est un profond mystère, objet de question, non de connaissance ; son nom est *Mi* (Qui ?) « Il est écrit dans Isaïe : Mi barah elle (Qui a fait ces choses ?) C'est *Mi* qui a fait ces choses. C'est-à-dire un être en haut, caché, caché, enveloppé, inconnu, objet de question ; c'est lui qui a fait sortir en nombre déterminé toute cette armée. Q'est-ce à dire, sinon que ce mystérieux, ce caché a émis et produit toutes choses dans le mystère de la voix qui sort de la trompette ; cette voix est le compte de ces objets d'en haut, l'énumération de tout ; de là se montre le mystère de vérité, d'abord dans ces objets d'en haut ; puis le courant descend en bas et se répand en foule d'êtres, tous compris dans le nombre et nommés d'un nom [3]. »

Comme il y a une parole suprême, ainsi doit-on admettre une écriture mystérieuse, pour tracer dans la pensée ou son développement les lettres qui forment le nom divin. En haut, cette écriture et la pensée sont la même chose ; en bas, les lettres de la loi reproduisent celles d'en haut. Qui sait étudier les lettres de la loi, connaîtra tous les mystères ; en les disposant, il pourra, jusqu'à un certain point, diriger le cours de l'émanation, parfois opérer des prodiges [4]. De ce côté, la Kabbale ouvre une porte à la magie ; en vertu du même principe, elle se met à l'aise avec la Bible, négligeant l'ordre et la suite des idées pour travailler isolément, toutes les fois qu'elle en a besoin, les lettres et les mots.

Voulez-vous savoir l'origine du mot *elohim* (Dieu) ? Mi bara elleh, Mi a fait elleh, elleh s'est ajouté à Mi, d'où *elohim*. Sur ce mystère, ajoute le *Zohar*, le monde entier repose [5]. Car le monde entier n'est que le développement du nom divin, écrit d'abord dans la pensée.

La voix qui exprime la pensée est formée de trois éléments : le feu, l'air et l'eau ; la parole est le quatrième, la terre, que le *Zohar* rapporte au couchant, comme le feu au nord, l'air à l'orient, l'eau au midi. Ces éléments

1. *Zohar*, II, 239, recto.
2. *Zohar*, I 147, *Tosephta*.
3. *Zohar*, II, 231, verso.
4. On sait le rôle de la magie chez les Egyptiens et la puissance qu'ils attribuaient aux formules magiques. Quant aux Kabbalistes postérieurs à la rédaction du *Zohar*, ils n'ont pas négligé cette partie de la doctrine. L'auteur du livre de *La vallée du roi* enseigne gravement les combinaisons des lettres à employer pour faire une génisse de trois ans (*Knor de Rosenroth Kabbala denudata*, t. II, 220.
5. *Zohar*, II, 231, verso et passim.

constituent la pensée [1]. Ils servent à l'expression idéale de tous les êtres en haut, comme à leur construction matérielle en bas ; le quatrième, la terre, qui est la dixième Sephira, Malkout, femelle du fils, est passif ; les trois autres impriment en lui les types des êtres inférieurs et de leurs types ainsi formés, les êtres inférieurs émanent pour revêtir la pensée. Chacun correspond exactement à son type, le monde d'en bas au monde d'en haut, et l'action de l'un sur l'autre est réciproque : « Il n'y a si petit objet sur la terre qui n'ait en haut un objet correspondant ; quand l'un surgit en bas, l'autre surgit en haut ; ainsi tout s'unit, un objet avec l'autre [2]. Tout se fait à l'image d'en haut, ceci en regard de cela, c'est pourquoi la conservation de tout vient d'en haut et d'en bas [3]. »

La pensée est au fond de tous les êtres émanés d'elle et d'abord exprimés en elle ; Æn sof est au fond de la pensée. « Je suis le premier, et avec les derniers, moi je suis (Isaïe). »

Commentaire de l'Idra rabba : « L'Ancien des anciens est tout ; il est enveloppé de tous côtés. »

Cela veut dire : tout ce que l'œil peut voir, tout ce que l'esprit peut saisir, n'est que l'enveloppe de l'invisible et incompréhensible Æn sof. Il est le tout de cette enveloppe qui est lui sans être lui ; en dehors d'elle, il n'est rien ; son nom propre est néant.

Ainsi le veut la théorie ; mais le Kabbaliste est sous l'influence d'une autre doctrine, celle de la Bible qui définit Dieu [4] non : celui qui n'est pas et

1. En Egypte, ce qui concerne les quatre éléments est encore obscur. Entre la science et l'air, il y a le même rapport que dans la Kabbale. Suivant le *Zohar*, l'air commence à l'intelligence ; dominant le feu et l'eau, il constitue le fils qui est la science. En Egypte Chou est l'air, Thot, le dieu du savoir, s'identifie à Chou. Alve Æltesté, texte de Lepsius, pl. VI, 20, le défunt dit : « Je sais la science, Saau ouvre-moi les bras, je suis l'air. » Thot, dieu de l'air, du savoir et de la parole vraie, est le dieu principal du temple des cinq (Thot plus les quatre) qui devinrent les neuf parce qu'on en fit des couples. Dans la pyramide de Merenra, on voit Chou l'air placé à l'orient du défunt, Noun l'eau à son midi, Tefnout à son couchant, Nenit à son nord. Si ces deux déesses sont, comme le contexte semble l'exiger, pour compléter l'énumération, l'une la terre, l'autre le feu, l'accord avec la Kabbale sera aussi complet qu'on peut le désirer.

2. *Zohar*, I, 156, recto.

3. *Zohar*, II, 226, recto.

4. La révélation divine est toujours opportune, elle s'adapte aux temps et aux circonstances, aux besoins et aux idées des hommes qui doivent la recevoir. Moïse fut envoyé aux anciens d'Israël par le Dieu de leurs pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. A ce Dieu qui lui donne sa mission, il répond : Je dirai aux enfants d'Israël : « Le Dieu de nos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob m'a envoyé vers vous. » S'ils me demandent quel est son nom, que répondrai-je ? « Je suis celui qui suis. » Tu diras aux enfants d'Israël : « (Celui qui dit) je suis m'a envoyé vers vous. » A première vue, cette définition paraît bien métaphysique pour impressionner même les anciens d'Israël. Il semble que Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob devait mieux sonner à leurs oreilles. Moïse en juge autrement. Il demande que le Dieu de ses frères se nomme. Car Israël vit au milieu d'un peuple dont les dieux ont des noms. Or, le nom le plus complet, un des plus fréquents, est précisément le devenir ou le *devenant* qui se fait devenir lui-même. Le Dieu d'Israël se distingue nettement des faux dieux de l'Egypte : il ne devient pas, il est. C'est ainsi qu'il explique lui-même son nom de Jéhova. Puis il reprend : Je suis Jéhova, le Dieu de vos pères, etc.

devient sans cesse, mais : celui qui est. A cette doctrine, il voudrait rester fidèle ; il parle de son Æn sof avec un respect religieux ; il lui attribue toute perfection, à l'heure même où il le déclare néant. Logiquement, s'il y a une logique panthéiste, du néant devraient sortir d'abord les formes les plus voisines du néant, les plus éloignées de la perfection, dont on se rapprocherait à mesure qu'on s'éloignerait du point de départ. Ainsi procède le panthéisme moderne, avec son progrès indéfini. L'homme alors, l'homme terrestre, est le seul dieu quelque peu réel ; mais ce panthéisme rompt totalement avec la croyance à un Dieu infiniment parfait et créateur. Les Kabbalistes ne veulent pas rompre, ils prétendent seulement expliquer ; leur panthéisme n'est qu'un monothéisme perverti. L'Egypte nous présentera exactement le même phénomène intellectuel et moral. L'Égyptien n'avait pas la loi ; mais il avait sa raison, et dans sa raison, quelques traces de la révélation primitive.

Section II. — LE DIEU ÉGYPTIEN, LA NEUVAINE, LA PENSÉE.

Presque autant que le Juif Kabbaliste, l'Égyptien est plein de l'idée d'un Dieu unique et tout puissant. Il a corrompu cette idée ; il célèbre son Dieu en disant qu'il s'engendre en ses beaux devenirs en son nom de « Celui qui devient (fait devenir), les devenirs ». Mais le premier de ces devenirs est le plus beau et le plus grand : le dieu est parfait dès le début ; il s'affirme dans dans sa force et dans sa gloire ; il gouverne le monde par la sagesse et la puissance. Il est éternel, sans bornes, auteur de tout ce qui existe ou existera [1].

On insiste sur l'unité : le dieu est un unique, un de l'un ; sa nature est mystérieuse, incompréhensible. Ici nous retrouvons les propres expressions du *Zohar*, tant la Kabbale a été fidèle : Dieu est celui qui n'a pas de nom, ou dont le nom est caché ; les âmes, les esprits sont à lui ; « il est dans leurs ombres avec leurs formes, s'élevant, s'élevant, caché, caché, insaisissable [2]. »

1. Voyez Pierret : *Panthéon égyptien.*

2. La pyramide d'Ounas, dans *Recueil de travaux*, etc., publié sous la direction de Maspéro, t. IV, p. 62.

M. Maspéro qui a donné, des textes des pyramides publiés par lui, une traduction si utile et si remarquable par la difficulté vaincue, n'a pas compris ce passage relativement facile : leurs ombres avec leurs formes, est Ounas en elles, s'élevant, s'élevant, caché, caché, insaisissable. Voici sa version : leurs ombres sont réunies toutes ensemble comme Ounas est avec ces deux Khâ ? qui n'ont point de forme. *Amen, amen*, caché, caché n'est pas rendu ; *Kha Kha*, s'élevant, s'élevant est traduit par ces deux kha dont le traducteur doute lui-même ; il aurait dû y joindre deux *amen* avec le même point d'interrogation. Quant à *an Skhem*, qui signifie très bien insaisissable, Maspéro le rend par « qui n'ont point de forme », sans doute en se reportant au texte de Teti où *Skhem* est déterminé par l'épervier divin. La traduction sans forme convient à peu près aussi bien que insaisissable, mais elle est moins indiquée par le contexte. Et puis le sens de forme, image, type attribué à *Skhem* est bien douteux. Plus haut, Ounas, qui s'est levé en âme, en maître du savoir, puissant comme Toum, Ounas qui pèse ses paroles avec le dieu sans nom, est appelé *Skhem ouer*, *Skhem Skhemou*. M. Maspéro traduit : « le grand type, maître des types. » La grande puissance, la grande force, la force des forces conviendrait beaucoup mieux. Vient ensuite : *achemou achem ouer* rendu

« Mystère des mystères, lui disent les couples de la première neuvaine, toi dont le mystère est inconnu. »

Devenir qui se fait devenir lui-même, il est en tout, revêtu de formes sans nombre, « enveloppé de tout [1]. » Les formes se succèdent, c'est le temps; le devenir est toujours le même : c'est l'éternité : « Je sais, dit un adorateur en parlant d'Osiris, que sa permanence c'est l'éternité, et que la marche du temps est son renouvellement [2]. »

Chez les Kabbalistes, le mot elohim (Dieu) ne peut s'appliquer à Æn sof avant qu'il soit formé ; en Egypte le mot Nuter (dieu) implique une formation et même un changement. Nuter nuteri, c'est le dieu qui se lève à l'orient rajeuni, et le soir se couche à l'occident pour recommencer le lendemain sa carrière par une nouvelle naissance [3].

par : « la grande forme sacrée des formes sacrées. » Voilà deux mots pour désigner la forme, sans compter plusieurs autres qui ne sont pas douteux. Il doit y avoir entre les mots au moins des nuances. *Achem* se rapporte à une racine qui signifie consommer, éteindre, sens qui paraît indiqué par ce qui suit : « ce qu'Ounas rencontre sur son chemin, il le dévore avidement. » Il semble que *Skhem* désigne la force qui produit et domine, *Achem* le pouvoir absorbant de la divinité. Ounas, identifié à Toum, au dieu sans nom, arrivé par le savoir au sommet de l'être divin, domine tous les êtres et absorbe tout ce qu'il y a en eux de vie, surtout de vie intellectuelle, de science et de pouvoir magique ; il vit du devenir de tout dieu, il dévore les hommes, il est maître des cœurs, des âmes, des esprits, il est dans les formes de tous les dieux, en haut, en haut, caché, caché, insaisissable. Cette dernière phrase achève de donner à tout le chapitre le sens que j'indique : voilà probablement la raison pour laquelle M. Maspéro l'a trouvée si obscure. Pour se conformer à la théorie du progrès, les Egyptiens doivent avoir eu d'abord en religion des idées très grossières comme les sauvages et les nègres. M. Maspéro veut trouver dans le chapitre en question la preuve de cette grossièreté primitive : on tue, on dépèce, on cuit les dieux; prenons tout cela à la lettre : Ounas est arrivé au pays des grandes chasses. Malheureusement les autres traits du tableau prouvent que le massacre des dieux n'est qu'une figure.

Le chapitre se termine ainsi : « Etant accomplis les rites du labour ? la place du cœur d'Ounas est sur cette terre éternellement et toujours. » Ceci nous ramène à la terre, laquelle ne doit pas plus que le ciel être privée du dieu Ounas. On tue réellement pour lui des victimes dont il absorbera l'élément le plus subtil et le plus divin, comme il absorbe le devenir de tous les dieux, c'est la théorie des sacrifices et des offrandes. Ainsi l'encens émanant d'Horus Set fortifie le cœur d'Ounas qui est lui-même Horus Set. La Kabbale ici encore nous aide à pénétrer au fond des idées égyptiennes. Quatre figures sont sculptées dans le trône divin qui est Malkout, la femelle divine, fin de la pensée : la figure du taureau, de l'aigle, du lion, de l'homme. Immole-t-on un taureau ? la figure du taureau et tous les êtres célestes qui en proviennent trouvent leur élément, un sacrifice d'oiseaux convient à la figure de l'aigle, le lion a part à tous les sacrifices ; la figure humaine réclame le cœur de l'homme, c'est pourquoi des prières et des cantiques accompagnent le sacrifice. Les armées célestes sont présentes comme à un festin, mais c'est un festin royal, nul n'y touche avant le roi. Les offrandes quotidiennes procurent au monde entier sa nourriture, car l'œuvre d'en bas provoque celle d'en haut, et tout est nourri de la table du roi.

De même en Egypte : En bas, sur la terre, on offre au défunt des victimes immolées, des fruits, des parfums, le tout accompagné d'invocations et de louanges. En haut, il aura abondance de biens sur la table royale d'Osiris. C'est pour cela sans doute que l'offrande est toujours une offrande royale. Dans le chapitre qui a donné lieu à cette digression et dans beaucoup d'autres textes, le défunt n'est pas seulement nourri de la table royale : lui-même est le roi.

1. *Litanie du soleil*, 1re invocation. La traduction : enveloppe universelle, est contredite par les textes où l'on voit que c'est Ra qui est enveloppé.

2. *Inscriptions publiées par J. de Rougé*, I, 30.

3. *Inscriptions du Louvre*, stèle 67.

A l'informe Æn sof, source de toutes les formes et de tous les êtres, correspond le Nou égyptien, mystérieux abîme d'où coule le Nil céleste, le grand fleuve qui nourrit l'univers, qui sort des ténèbres et produit la lumière, de qui viennent les hommes et les dieux [1].

Nou s'écrit par trois lignes ondulées au dessus de trois petits vases ronds auxquels semble faire allusion le texte de Teti quand il dit [2] : « Teti est le courant qui sort du vase. » Selon les Kabbalistes, le grand courant qui nourrit tout en haut et en bas vient d'Æn sof; mais on se souvient qu'il est d'abord contenu dans un petit vase rond, auquel est attribué la lettre *iod*.

A l'origine, tous les dieux sont compris dans Nou qui est leur principe; de là vient qu'on l'envisage facilement comme leur séjour primordial; pour la même raison, *makôm* (le lieu) est, selon les Kabbalistes, un des noms d'Æn sof, lieu du monde entier,

L'abîme et le fleuve ne doivent pas faire penser uniquement à l'élément liquide; il s'agit plutôt d'un fluide tenant à la fois de l'air, de la lumière et de l'eau, tout cela sans doute uni intimement, comme les éléments dans la pensée : Le Nil fait la lumière; Nou est le père et le premier devenir du soleil. Osiris soleil inonde les deux mondes par son lever, mais auparavant, Nou a pour lui épuisé ses eaux [3]; le Nil céleste est lui-même le soleil [4].

Nou, source des dieux, est père des dieux; les Egyptiens, moins subtils en cela que les Kabbalistes, ne semblent pas avoir distingué le devenir en soi de ce même devenir produisant tout. N'oublions pas d'ailleurs que, même chez les Kabbalistes, cette distinction est mal soutenue, la Sagesse et l'Intelligence étant souvent comprises dans le Néant.

Le Néant des Egyptiens, c'est Toum ou Atoum, dont le nom s'écrit habituellement comme l'une des formes de la négation égyptienne [5], et qui sert à désigner le soleil qui n'est pas encore, le soleil dans la nuit.

1. *Hymne au Nil* publié par Maspéro.

2. *Pyramide de Teta*, recueil V, l. 33-5 Dans le nom de Nou il y a trois vases pour la carrure du signe.

3 *Hymne à Osiris*, de la Bibliothèque nationale.

4. Le chapitre de prendre la forme de l'âme, dans le *Livre des Morts*, débute ainsi : Je suis Ra, issu de Nou, c'est-à-dire l'âme (*papyrus* 3079). Ra, issu de Nou, est avant tout une âme, l'âme qui vit de la vérité. Nou est donc premièrement l'intelligence à l'état de pure puissance d'indétermination absolue, le germe de l'idée, en même temps que le germe des éléments matériels, exactement comme Æn sof. Il semble qu'on ne doit pas le confondre avec Noun et son épouse Nount, couple élémentaire. Dans les textes des *Pyramides*, ce couple a souvent une orthographe spéciale : on trouve Nenau et Nenit. De même ces textes connaissent Amen et Ament, tandis qu'ils ne connaissent pas Ammon soleil. Nou est le dieu élémentaire, Noun ou Nenau sont deux dieux ou, tout au moins, deux devenirs différents du même dieu. Le féminin de Nou serait Nout, comme dans le *papyrus*, t. II, de Leyde, pl. 2, ligne 5.

5. Dans *Ounas* (recueil III), ligne 277, Toum est écrit avec le déterminatif de la négation, c'est le seul exemple que j'en connaisse, car on supprime ce déterminatif pour éviter une confusion entre le nom du dieu et la simple négation. On ne peut guère attribuer cet exemple à une distraction du scribe, ou bien il faut dire que la faute a passé dans un grand nombre d'exemplaires, puisqu'on retrouve la même orthographe au temps du moyen

Toum est comme Nou, un nom de la divinité primordiale; on peut s'en convaincre en étudiant le début du chapitre XVIIe du *Livre des Morts*. Dans sa rédaction primitive, il se lit ainsi : « Je suis Toum en tant que je suis unique, je suis Ra le soleil dans son premier lever; je suis le grand dieu qui se fait devenir lui-même, auteur de ses noms, maître de la neuvaine de dieux. » On suit facilement l'idée : Je suis Toum, à ce titre unique; par conséquent, rien n'existe en dehors de moi; je suis tout, en germe, en puissance, avant le soleil du jour, avant Ra, puisque Ra, le soleil du jour, a un premier lever. Ra se levant pour la première fois, c'est moi encore; car je suis le grand dieu qui se fait devenir lui-même. Le grand dieu qui se fait devenir lui-même sort de la nuit, de l'état de germe et de simple puissance pour passer à l'acte; il se produit, se manifeste, se nomme, et devient l'auteur de ses noms, lesquels étant des expressions et des formes subsistantes de la divinité, sont en même temps des dieux et les membres du grand dieu qui se fait devenir lui-même et devient tout. Or, ces noms sont au nombre de neuf; après les avoir formés, la divinité se trouve complète, le grand dieu qui se fait devenir lui-même, est maître d'une neuvaine de dieux qui sont à la fois ses noms et ses membres.

Il faut insister, car on a nié que Toum d'Héliopolis, comme Ammon de Thèbes, signifie quelque chose d'antérieur au soleil, Ra, le grand dieu de l'Egypte : la formule précédente a été commentée par les Egyptiens eux-mêmes : « Je suis Toum en tant que je suis unique; » les exemplaires thébains ajoutent : « en Nou », puis ils continuent : « Je suis Ra dans le commencement de sa royauté; » suit une glose sans rapport avec notre sujet, après quoi, Amen em Apt [1], seul, à vrai dire, mais non contredit par les autres, place un Ki tat : « autrement dit : Je suis le grand dieu qui se fait devenir lui-même. » De cette formule, il donne une double explication : « Qu'est-ce que le grand dieu qui se fait devenir lui-même? C'est Nou, père des dieux. Qu'est-ce encore? C'est Ra produisant les noms de ses membres; ils deviennent les dieux à sa suite. »

Ces deux formules : « Je suis Toum en tant que je suis unique, etc. » et « je suis le grand dieu qui se fait devenir lui-même », étant équivalentes d'après la glose d'Amen em Apt, Toum est le grand dieu qui se fait devenir

empire dans le texte de Nofriou; là un autre déterminatif, celui du dieu, précède la négation, ce qui autorise à traduire, comme Maspéro : « Te manifestant en Toum, ne te manifestant pas en Khepra. » Mais que signifie cette traduction, Toum ayant coutume de se manifester précisément en Khepra? Dans *Trois années de fouilles* (*Mission archéologique du Caire*, II, fasc. 1, p. 144), le texte d'Horou Hotepou supprime la négation et déclare nettement que le défunt, issu de Toum, émane de Khepra. On dirait qu'il a voulu rectifier un faux sens venu de l'addition insolite du signe de la négation après le nom de Toum. Toum est le soleil dans la nuit, or, à l'idée de nuit se joint facilement une idée de quelque chose d'inconnu qui n'est pas. Babi est fils d'Akhemt (l'inconnue ou celle qui n'est pas) et du seigneur de la nuit.

1. *Papyrus du Vatican.*

lui-même, et ce grand dieu est à la fois Nou et Ra, Nou quand il se renferme dans le Néant, Ra quand il en sort.

Il est évident que Toum, le soleil dans la nuit, le soleil en puissance, et Ra, le soleil du jour, le soleil en acte, sont le même soleil, deux termes d'un même devenir, l'un principe, l'autre effet, l'un père, l'autre fils. Toutefois on ne dit pas habituellement que Toum est le père de Ra; les deux noms se pénètrent trop mutuellement; mais Toum est père de Chou, le soleil du jour, d'Horus qui est aussi le soleil. Nous venons de le voir identifié à Nou, père du soleil et des dieux. L'inscription de Silsilis dit formellement après avoir nommé Toum, c'est Nou, père des dieux [1]. Toum a fait le ciel de Ra, le monde de Seb; il est le grand dieu qui se fait devenir lui-même [2].

On comprend maintenant pourquoi à ces mots : « Je suis Toum en tant que je suis unique, » les papyrus Thébains ajoutent : « en Nou. » Cela veut dire : Ne confondez pas Toum avec Ra, soleil du jour [3]. Toum est unique en Nou, en qualité de Nou, ou bien : unique en Nou, en qui tout se trouve en germe; unique étant lui-même le germe de tout. On revient ainsi à la première explication, laquelle, d'ailleurs, est préférable, puisque la glose d'Amen em Apt dit expressément que Toum est le même que Nou, en qualité de grand dieu qui se fait devenir lui-même.

Ra, au chapitre XV du *Livre des Morts*, reçoit aussi la qualification d'unique, en tant que son premier devenir est en Nou. La stèle de Pthah mes, au Vatican, celle d'Anaoua, dans le recueil de J. de Rougé, disent que son premier devenir est Nou, ce qui suppose encore l'identité de Nou et de Toum, parallèle à celle d'*Æn sof* et de *Aïn*.

La formule qui nous fait le mieux connaître la divinité égyptienne est celle-ci : « Je suis le devenir qui se fait devenir lui-même. »

Dans l'usage ordinaire, on l'applique de préférence au second terme, au soleil levant; mais le second terme suppose le premier : le devenir qui se fait devenir lui-même, c'est Nou, père de Ra, autant que Ra, fils de Nou.

Un sarcophage bisome du Vatican [4] nous présente la formule en tableau. Le fond de la caisse est partagé en deux compartiments par un *tat* ailé ; au dessus de la voûte que forment les ailes déployées, un scarabée avec deux bras et deux serpents urœus qui sortent de dessous ses ailes, tient entre ses pattes

1. J. de Rougé, *Inscriptions*, IV, pl. 265.

2. *Etudes égyptiennes*, 8e livraison, p. 17. D. 18. *Inscriptions du Louvre* (Pierret).

3. Il y a identité absolue du père et du fils, l'un étant en puissance ce que l'autre est en acte. Nou, Toum sont l'intelligence et la lumière en germe, en puissance; Ra est l'intelligence et la lumière en acte. Ra est fils de Noun, de Toum en son nom d'Horus et il s'engendre lui-même. Chou et Tefnout sont nés de Toum et ils forment leur double divinité eux-mêmes. Ra, premièrement fils a fini par absorber le père. On a Toum Ra, Ammon Ra, deux noms qui constituent le nom complet, comme chez les Kabbalistes, Ieia Elohim. Cette theorie permet de donner les titres les plus élevés au dieu qu'on veut honorer, même quand ce dieu est simplement un homme entré par la mort dans le monde divin.

4. Musée du Vatican, salle I, cercueil de T'a Hora Ankh et de Nast Khensou.

antérieures un disque rouge. Au dessous du *tat*, deux bras partant de la voûte semblent présenter un second disque rouge à un second scarabée, sans bras et sans urœus, placé entre les deux déesses du sud et du nord. C'est bien le devenir qui se fait devenir lui-même, par ses propres mains, disent quelquefois les textes, et telle est ici la signification des bras qui sortent de dessous les ailes du premier scarabée; les deux urœus représentent le principe féminin, uni au mâle, dont il procède, dans l'unité du devenir primordial. Le second scarabée n'a rien de semblable; le mâle, au second terme du devenir, étant mieux distingué de la femelle, on a séparé de lui la double déesse du nord et du midi. Le premier scarabée a déjà un disque : car le devenir, en son premier terme, est le soleil en puissance, comme le soleil est le devenir en acte, ce qui est signifié par le second scarabée. On ne voit pas à quel corps peuvent appartenir les deux bras qui, descendant de la voûte, présentent le second disque au second scarabée. Evidemment ils sont en rapport avec les bras du premier, et le disque qui semblait sortir de celui-ci est bien le même que l'autre reçoit; mais une voûte sépare l'un de l'autre; en bas, les adorateurs ne voient que la seconde scène du tableau; car la force qui produit tout est mystérieuse et demeure un mystère, même après qu'elle s'est révélée au second terme de son évolution. Enfin le *tat* marque la stabilité du devenir, et ses ailes, la rapidité de ses transformations et du temps.

Le devenir, en son premier terme, s'est appelé Nou (l'abîme), à Héliopolis, Toum (Néant), nom moins ancien peut-être, s'il n'a jamais signifié autre chose que le soleil dans la nuit. On pourrait croire, en effet, qu'on l'a trouvé pour accorder le culte du soleil avec celui du dieu mystérieux que rien ne révèle, tel qu'il est en lui-même et que l'esprit ne peut saisir.

A Thèbes, ce dieu mystérieux s'appelle Ammon, ce qui veut dire le dieu caché; telle est l'interprétation égyptienne : Amen amenou, le caché des cachés, correspond exactement au *setima di setimin* des Kabbalistes, comme *cheta n chetaou*, d'un hymne à Ammon, à *raza de razin* (mystère des mystères). Ces noms ne semblent pas faits pour désigner le soleil. Pourtant Ammon est devenu Ammon soleil, comme tous les grands dieux, sauf peut-être Nou.

Mais, dans le principe, Ammon est bien le dieu caché, unique et auteur de tout; ce dieu agit par le soleil, il est dans le soleil; mais pas uniquement, car il subsiste en tout. Suivant l'hymne de Boulaq [1], il est un en lui-même et dans tous les dieux, il fait devenir tout ce qui existe en son nom de Toum Khepra [2], son mystère est inconnu. A El Kargeh [3], Ammon subsiste en toutes choses, forme d'Ammon, de Toum, de Khepra, de Ra; unique, il se

1. *Hymne à Ammon*, traduit par Grébaut, p. 4.
2. Fin du même hymne.
3. Brugsch, *Reise nach der grosse oase El Kargeh*, pl. xv, 5 et 13, 14 et 15, xxvii, 41.

fait en multitude, devenant au commencement, forme qui fait son corps en tout devenir qu'elle aime.

Ammon a tout nommé, des montagnes aux abîmes ; il a tout produit, il est tout : « Tu es le ciel, tu es la terre, tu es l'abîme, tu es l'eau, tu es le souffle en eux. » C'est bien l'unité, telle que l'entend le *Zohar* : un seul devenir, essence de tous les êtres, unité de dieu et de ses œuvres.

Ammon est spécialement assimilé aux dieux qui ont un caractère primordial, à Toum dans les textes précédents, ailleurs à To nen ou Totou nen, un nom de Pthah, père du soleil : « Toi qui es caché dans l'ancien Ammon, dans tes phases, tu te développes en disque solaire, dieu Totou nen, toi qui es plus ancien que tous les dieux [1]. »

Pthah Totou nen, quel que soit le sens du mot Totou nen, est la divinité dans sa forme la plus haute et la plus mystérieuse. On l'invoque ainsi : « Toi qui t'engendres toi-même ; non devenu, tout ce qui devient sur la terre est selon les plans de ton cœur ; auteur de tes devenirs, générateur qui produis les êtres, salut à toi, To nen, grand dieu dont la forme est un mystère, père des pères, de tous les dieux [2]. » Plus loin : « Sans père, tu es engendré par ton propre devenir ; sans mère, tu es enfanté par ton renouvellement. »

Mais quand ce dieu s'est engendré lui-même, en son second devenir, il est le soleil. On lui dit qu'il conduit les dieux au sein de Nout, en son nom de Ra.

En résumé, le dieu égyptien est un abîme, source mystérieuse des êtres, nuit et néant à son début, insaisissable, caché, impénétrable, devenir qui devient tout, un en lui-même et en tout ce qui est devenu, toujours mystérieux. Car on ne le saisit que sous des enveloppes qui sont lui, dirait le *Zohar*, sans être lui.

Pour se révéler, il prononce des noms divins, au nombre de neuf ; cela fait une neuvaine qui complète le dieu principal ; les neuf dieux, en effet, sont les membres du grand dieu qui se fait devenir lui-même ; on peut, en les énumérant, dépasser la neuvaine ou demeurer en deçà ; mais si le nombre varie, le mot demeure, attestant que, selon la théorie égyptienne, la divinité s'exprime et se complète en neuf dieux, qui sont à la fois ses noms et ses membres.

Aussitôt qu'un dieu est adoré comme dieu principal, on lui donne sa neuvaine ; on ne la refuse pas au défunt divinisé : à la fin des cérémonies qui s'accomplissent dans la chambre du Ka, neuf porteurs soulèvent sa statue. Avec le point, dit le *Zohar*, se lèvent neuf supports.

La neuvaine peut, d'ailleurs, se doubler ou même se tripler, absolument comme dans la Kabbale. Celle de la stèle de Toutmès I, publiée par M. le

1. *Papyrus magique* Harris, traduction Chabas.

2. *Hymne à la Divinité du musée de Berlin* (Pierret, *Etudes*, I, p. *1*, 2, puis 3 vers la fin) Je reproduis à peu près la traduction de M. Pierret.

vicomte J. de Rougé [1], est incomplète, et plusieurs Noum, plusieurs Horus y figurent, distingués par des fonctions ou des séjours différents. La divinité égyptienne a donc quelque chose de général et d'abstrait comme le dieu de la Kabbale. Horus, par exemple, est un type susceptible d'être reproduit de plus d'une manière, en plus d'un endroit, et de se multiplier en plusieurs individus, suffisamment distincts [2]. Ou mieux, Horus est une idée susceptible de plusieurs expressions ayant chacune assez de consistance pour former une personne divine; les noms divins, en effet, sont des dieux. Il faut à des noms qui subsistent, pour support et pour substance, une voix immatérielle; ces noms sont des idées que l'intelligence prononce en achevant la pensée. La neuvaine égyptienne, assemblage de noms divins, ne peut être que l'expression subsistante de la pensée divine, la pensée divine elle-même [3], comme les Sephirot de la Kabbale, qui sont également des noms divins [4], dont Æn sof est le maître au même titre et dans le même sens que le grand dieu qui se fait devenir lui-même est maître de ses noms.

N'oublions pas que ce dieu est avant tout une âme parlante [5], mystérieuse en paroles, produisant les dieux [6]; son attribut essentiel est la vérité, il est maître de la vérité, juste de voix; c'est par là qu'il domine et gouverne tout; car en s'exprimant lui-même dans ses noms, qui sont la neu-

1. J. de Rougé, *Inscriptions*, t. I,

2. Dans l'inscription traduite par Goodwin, à la fin du tome I de la 3e série des *Mélanges* de Chabas, on voit les dieux unis à tout végétal, tout minéral, tout *sanctuaire*. Le sanctuaire devient quelque chose de plus que le séjour du dieu. C'est presque son corps. On comprend que l'union soit assez intime pour que l'Horus d'un temple ne soit pas tout à fait l'Horus du temple voisin.

3. Telle est sans doute l'idée primitive, mais en étudiant les neuvaines dont les textes nous donnent le détail, il est difficile d'y voir le développement logique d'une idée. On semble avoir uniquement songé à les composer des dieux principaux ou de ceux des sanctuaires voisins. Les Kabbalistes, rejetant les dieux, ont mieux composé leur neuvaine, mais c'est le père et le fils qu'il faut étudier pour pénétrer au fond de leur pensée et de celle des Egyptiens. Je ne puis donner en note les chapitres du *père* et du *fils*. En voici la conclusion : Dans le *Zohar*, comme dans les textes égyptiens, le fils, mâle et femelle, science et vérité; voix et parole, scribe et livre, est avant tout l'idée féconde de l'univers, où sont écrits les noms, dessinés les types de tous les êtres. La femelle est spécialement la vérité, la parole, le livre, c'est elle qui contient, prononce, détermine les noms et les types, le plan du monde et qui est à ce titre la constructrice, l'architecte. Ce dernier titre lui est donné dans *Teta*, ligne 268, et dans *Mercura*, p. 28, t. X du recueil. M. Maspéro a mal traduit ces endroits. Le sens de constructrice est prouvé par un passage semblable à *Dendera*, t. III, pl. 61, Mariette, où Athor assimilée à Saphek est la première constructrice ou formatrice parmi les déesses.

Chez les Kabbalistes comme chez les Egyptiens, la femelle livre et vérité qui contient tous les noms a pour corps la voûte céleste qui contient d'innombrables étoiles. En Egypte, un des noms de la voûte céleste est *Mehourt*, la vache qui s'appelle encore *multitude des êtres*. La vache est fécondée par le mâle. Ecrire ou prononcer les noms, c'est enfanter. Suivant les Kabbalistes, c'est le *juste* qui écrit dans le livre ; or le *juste* est le membre viril. En égyptien, *Mati*, juste et *mat*, membre viril, sonnent l'un comme l'autre et le phallus sert à écrire juste (*mati*). Thot, le scribe, est parfois désigné par l'extrémité du phallus.

4. Les Sephirot sont aussi des membres : la Couronne, la Sagesse et l'Intelligence, une tête ; la Grandeur et la Force, des bras, etc.

5. *Litanie du Soleil*, Ve invocation.

6. *Livre des Morts*, ch. XV, fin.

vaine et la vérité [1] il exprime et produit tout ce qui vient à l'existence. Tout est selon les plans de Pthah ; Ammon a tout nommé ; la multitude des êtres n'est que le développement des formes cachées d'abord au sein de la divinité, voix harmonieuse qui organise un concert quand elle s'organise elle-même [2].

Parler ou écrire, c'est la même chose : Le scribe divin (qui réunit ou domine les types [3]) écrit ce qui est, fait être ce qui n'est pas [4]. Le décret de Pthah a tout produit, le cœur de Toum a tout conçu, sa langue a tout prononcé, tous les noms sont écrits au pays de Mat.

Qu'est-ce que le pays de Mat? Sans doute la même chose que le pays de la vérité dont il est question ailleurs [5]. Ce pays doit correspondre à Malkout, la terre, le ciel, le royaume qui est la parole et le livre et contient tous les les noms. Comme dans le *Zohar*, on constate une influence réciproque du monde d'en haut sur le monde d'en bas, et de celui-ci sur l'autre, parce que l'un est l'image de l'autre : « Si ce monde divin de la lumière est au dessus de l'horizon, ses images sont sur la terre ; étant faits des encensements de leur substance, toute végétation prospère, le maître des deux diadèmes (le soleil) multiplie les aliments [6]. » Dans le même ordre d'idées, le *Zohar*

1. La neuvaine est souvent considérée comme la femelle du mâle, taureau de la neuvaine. Pepi est issu des cuisses de la neuvaine. Ainsi la neuvaine se résume facilement dans la femelle qui est le livre et la vérité. La femelle, en effet, contient le dieu suivant ce passage de la *Pyramide de Mereura* : Salut à toi, sycomore (la déesse Nout), qui contiens le dieu en vérité... Chez les Kabbalistes, toute l'émanation divine aboutit à la femelle, vérité, fin de la pensée.

2. C'est ainsi que je crois pouvoir résumer le chapitre 42e du *Livre des Morts* (*pap.* 3079). Le défunt est d'abord l'enfant ou le fils sous le nom d'Osiris et de Ra. Il parfait les chants, il institue les chants, il organise le dieu au sein du tamarisque ? enveloppe de Ra, hier. Cette version est rendue certaine par l'*Hymne de la Bibliothèque nationale* selon lequel Osiris parfait les chants dans l'arbre Nart. Ce dieu fils qui institue les chants et organise la divinité est Horus dans les multitudes. J'attribue à cette expression un sens panthéiste, car le défunt est lui-même absolument identifié au dieu fils. Et puis nous avons dans le même livre et dans le même groupe de chapitres des formules comme celle du chapitre du Vennou. Je suis dans les êtres, je végète dans les végétaux, etc. Les multitudes dépendent du défunt devenu le dieu fils, il a son heure en tous les êtres, il sait tout, il saisit tout. Ses formes à lui sont cachées, mais il les déroule successivement et aucun jour n'en est privé.

3. Kaou doit souvent se traduire ainsi.

4. *Pyramide Pepi I*, recueil VII, p. 157.

5. *Stèle de Florence*, publiée par Bereud, 96. Il s'agit de suivre Ra dans le pays de la vérité. Dans l'inscription traduite par Goodwin à la fin du 1er volume de la 3e série des *Mélanges*, de Chabas, le mot *mat* est déterminé par le cœur, il y a là une allusion à tout un autre ordre d'idées que nous étudierons plus tard. Aux Ælteste, texte pl. 6, l. 26, on parle de la réunion, de l'accumulation de noms nombreux au pays de *Ma* avec une orthographe différente des deux autres déjà citées. Malgré ces différences d'orthographe, je crois qu'il s'agit toujours du même sujet.

6. *Maximes d'Ani*. Dans Chabas, *Journal égyptologique*, t. II p. 37. La traduction : le dieu de ce pays est dans la lumière, donne à *n* la signification d'un locatif dont je ne connais pas d'exemple. En revanche on donne un peu plus bas à *m* la valeur d'un datif qui conviendrait à *n* comme celle du locatif convient à *m*. Quant à *nuter to pen*, il me semble naturel d'y reconnaître l'expression si connue de pays divin ou terre divine. Si l'on traduisait : le dieu de ce monde de la lumière, cela ne changerait pas le sens. Les encensements peuvent être pris pour toutes les offrandes et sacrifices que l'encens accompagnait. On disait sentir, respirer les offrandes.

enseigne que la table des pains de proposition qui était dans le sanctuaire avec l'autel des parfums, attirait la bénédiction sur Israël. Alors Israël vivait dans l'abondance, et les autres peuples n'avaient que ses miettes.

CHAPITRE II

Section I. — LE CONTENU ET LE CONTENANT, LE MALE ET LA FEMELLE, L'HOMME, LE BIEN ET LE MAL

Æn sof se dédouble aussitôt qu'il commence à se former; car la forme est un vase dans lequel coule et se moule le fluide émané de la source. Il faut donc distinguer le contenu du contenant, le fluide du vase, la lumière du voile, l'âme du corps et du vêtement. C'est le fluide, le contenu, la lumière qui est le principe actif; le contenant, le vase, le voile n'a par lui-même aucune vertu; mais, en le produisant, Æn sof se détermine et par là entre dans l'existence réelle et active; ainsi naît le courant qui alimente tous les êtres, c'est-à-dire les produits et les conserve.

Malgré l'opposition des termes, le contenu est analogue à ce qu'Aristote appelle la forme, le contenant à la matière; c'est la matière qui restreint à un individu la forme de toute une espèce et en même temps lui donne l'existence réelle, puisque l'espèce n'a pas d'existence propre en dehors des individus qui la composent. De même, selon le *Zohar*, l'universel en passant par une suite de récipients, se restreint pour donner naissance à l'individu, et dans l'individu l'universel existe comme son essence intime.

La Kabbale ne connaît pas de forme pure, Æn sof n'étant pas une forme; dans la Sagesse, l'Intelligence et dans toutes les autres Sephirot, on distingue les deux éléments, l'écoulement d'Æn sof en quoi réside toute vertu, le vase ou le récipient qui n'a rien de lui-même et dont le rôle tout passif est de déterminer, de restreindre, et finalement d'individualiser l'élément actif. Inutile de citer des textes; ceux de la section précédente suffisent.

Voyons le développement de la théorie dans les idées de mâle et de femelle, de bien et de mal.

La loi du contenu et du contenant préside aux relations des êtres comme à la constitution de chacun d'eux, le dernier servant toujours d'enveloppe au précédent comme l'écorce à la moelle : « Du point mystérieux où tout commence, jusqu'au dernier degré, tous les êtres se servent les uns aux autres de vêtement. Chacun est moelle pour le suivant, qui, écorce pour celui-là, devient moelle pour un autre.

« Le point primitif (Hokma, la Sagesse) est une lumière intérieure et insaisissable, tant elle est fine et pure, mais le rayonnement de cette lumière a formé un palais, qui revêt ce point, cette lumière insaisissable par son extrême pureté. Ce palais qui revêt le point caché est lui-même une lumière

sans mesure, mais pas aussi fine, pas aussi pure que le point caché; il épanche la lumière primitive, et cet épanchement le revêt à son tour. A partir de là l'épanchement continue, et les êtres qui en résultent sont les uns dans les autres, l'un vêtement de l'autre, l'un écorce, l'autre moelle, et ce qui est écorce pour l'un devient moelle pour l'autre. Ainsi en bas [1]. »

Sans cet ajustement des formes d'En sof, l'émanation ne suivrait pas son cours; il faut toujours le fluide et le récipient, l'actif et le passif, ce qui constitue le mâle et la femelle. La femelle est précisément l'enveloppe, la *maison* du mâle; elle tient moins que lui de la nature du contenu, de l'élément actif, plus que lui du contenant, de l'élément passif. Après avoir énuméré les membres de la famille de Jacob qui descendirent en Égypte, le texte biblique ajoute : Chacun vint avec sa maison. Le *Zohar* dit à ce propos : « Tout ce qui reçoit d'un autre est maison pour cet autre; c'est ainsi que chacun vint avec sa maison. » Suit un texte relatif à la construction du temple (maison de Dieu) et du palais (maison du roi). « La maison de Dieu, dit l'auteur Kabbaliste, c'est le sanctuaire et ses dépendances; la maison du roi est le Saint des Saints qui est à l'intérieur. Le roi dont il s'agit est caché; c'est le roi d'en haut. Ce roi est femelle pour le point mystérieux, principe de tout, et mâle pour ce qui est au dessous. Tout est sur ce modèle, en haut comme en bas, et selon ce mystère il est écrit : chacun vint avec sa maison [2]. »

Un autre texte pose nettement en principe que toute femelle est appelée maison; il donne pour modèle la parole qui est la demeure et la femelle de la voix. Les deux sont intimement unies, car la voix est l'universel, la parole l'individuel, et l'un a besoin de l'autre.

Dans le monde d'en haut, la femelle complète le mâle dont elle est la maison; elle le revêt de sa forme dernière et définitive; elle distingue et met en lumière ce qui, en lui, est encore confus et caché. Les deux ne font qu'un; ils sont l'être complet, c'est-à-dire l'homme. L'homme est tout, la forme de l'homme embrasse tout, en haut et en bas : le monde d'en haut est l'homme d'en haut, le monde d'en bas, l'homme d'en bas. Entendez toujours l'homme complet, mâle et femelle.

Le mâle et la femelle, se faisant équilibre, constituent la balance universelle, suspendue au *Néant*, dans laquelle il faut que tout soit pesé. Avant cette balance, le jet de l'émanation n'étant pas réglé ne produisait que des formes imparfaites, aussitôt évanouies, comme les étincelles qui jaillissent sous le marteau. Au contraire, la balance une fois établie, l'ordre et la proportion règnent partout, l'émanation suit son cours régulier, les êtres sont en équilibre et subsistent [3]. L'union du mâle et de la femelle d'en haut, c'est le

1. *Zohar*, I, 19, verso.
2. *Zohar*, II, 4, recto.
3. *Livre du mystère*, *Zohar*, II, 176, verso, et les deux *Idras*, III, 135, recto, et 292, recto.

principe, la vie, la joie et le salut de tout ce qui vient de l'existence. Le *Zohar* ne se lasse point d'en parler; il en parle sans cesse, et quand il s'est éloigné un instant de cet objet préféré, il y revient en hâte et par tous les chemins.

Au mâle on rapporte toujours la bonté, à la femelle la rigueur; car le mâle, c'est l'abondance qui aime à se répandre, tandis que la femelle c'est l'indigence avide; mais il faut au mâle cette indigence, comme à cette indigence la libéralité du mâle. De là, pour la femelle, un double rôle et un double caractère : complément nécessaire du mâle, elle l'enveloppe, le protège, le manifeste, exactement comme le récipient, d'une manière générale, enveloppe, protège et manifeste le fluide intérieur; mère, elle continue l'émanation, elle étend ses ailes pour couvrir ses enfants; on lui doit tout ce qu'il y a dans le monde de joie et de bonheur. Mais elle tient tout cela du mâle. D'elle-même elle n'est qu'indigence, restriction, rigueur; c'est à elle qu'il faut rapporter les jugements, c'est-à-dire, selon le sens kabbaliste, les souffrances et les misères dont ce monde est plein. Pourquoi Élie n'est-il pas mort? Son âme était toute masculine [1]. Parle-t-on des ministres des vengeances divines? Ils sont femelles parce que tout en eux est rigueur et *jugement* [2].

La rigueur, le jugement, ce n'est pas seulement la sévérité qui punit, la peine elle-même, mais encore et avant tout la privation, le mal métaphysique, puis, en dernier lieu, le mal moral; car le *Zohar* confond toutes ces choses, au moins dans leur origine, bien que, habituellement, il semble admettre la liberté humaine avec toutes ses conséquences de mérite et de démérite, de récompense et de châtiment. Si l'on ne considère qu'une seule forme de l'émanation, on y distingue le fluide et le récipient; prenons en deux; l'une est récipient pour l'autre, c'est-à-dire femelle. Si l'on considère le récipient dans son rôle passif et négatif, dans son indigence absolue, il devient le mal. Les esprits mauvais sont des écorces; le grand serpent, type de tout mal, est récipient des récipients, de sa bouche il mord sa queue entourant la cité sainte, ce qui nous ramène encore à l'idée d'enveloppe, d'écorce. Cette écorce ne peut subsister seule; elle enveloppe la moelle pour la sucer et s'en nourrir; car le mal étant négatif en tant que pure écorce a besoin d'emprisonner quelque parcelle de bien, le mensonge quelque parcelle de vérité [3]. Le monde est comme une noix : au dedans le fruit, la moelle, c'est-à-dire le monde de l'émanation, le monde qui vient; puis les bons esprits qui forment une enveloppe légère; ensuite les mauvais esprits qui sont l'écorce dure, la coque; enfin le monde matériel, enveloppe plus molle, comme l'enveloppe extérieure de la noix [4].

1. *Zohar*, I, 209.
2. *Zohar*, III, *Idra zouta*, les yeux de Zeïr anpin, 293, verso.
3. *Zohar*, II, 215, verso.
4. *Zohar*, II, 140, verso.

Cette théorie fait le mal nécessaire, puisque le récipient, l'écorce est partie indispensable du monde en haut comme en bas. Au commencement, tout est confondu dans la nuit d'Æn sof où dort, pour ainsi dire, le fluide informe qui sera la lumière : « Quand le Saint B. S. fit le monde, et voulut révéler la profondeur du sein de la retraite cachée, la lumière du sein des ténèbres, tout cela était l'un dans l'autre ; c'est pourquoi des ténèbres sort la lumière et de la retraite cachée sort et se révèle la profondeur. L'une sort de l'autre, du bien sort le mal, de la bonté la rigueur, et tout cela est compris l'un dans l'autre, le bon et le mauvais génie [1], Israël et les autres peuples, le noir et le blanc ; tout cela ne fait qu'un, tout cela est dans une mutuelle dépendance [2]. »

Æn sof est à la fois positif et négatif; en lui les deux éléments se confondent; mais, en s'éloignant de la source, tous les deux se développent parallèlement. Pour que le monde puisse subsister, il faut que ces deux éléments s'équilibrent dans la balance, l'homme mâle et femelle. Autrement la partie femelle négative, mauvaise, non satisfaite, apaisée et tempérée par le mâle, causera la ruine de tout. Le fleuve de l'Eden, qui alimente tous les êtres, n'a son cours régulier que par la génération.

Section II

Le dieu égyptien est d'abord non devenu, insaisissable, abîme caché ; en cet état, il n'a point, à proprement parler, de forme ; on ne peut le concevoir que comme source et principe de ce qui est devenu, sous les formes qu'il a revêtues en devenant. Aussi la Litanie du soleil l'invoque-t-elle d'abord, avant d'énumérer ses devenirs, comme l'*Enveloppé de tout*. Ses devenirs, en effet, sont des formes qu'il revêt, et le mot qui les désigne est déterminé, comme le mot *tout*, forme, par la momie debout. Un autre mot, *arou*, à peu près synonyme des deux premiers, prend le même déterminatif. Sa signification se rapporterait plutôt à l'idée d'acte : devenir ou passer à l'acte, c'est se former. Dans l'usage ordinaire, comme on l'a fait remarquer, le mot *arou* auquel il faut joindre *tout* désigne parfois quelque chose de plus intérieur que *Kheperou* devenirs. Ce serait comme la forme essentielle et permanente qui se retrouverait au fond de tous les devenirs, formes accidentelles et passagères. Mais le mot *arou*, le mot *tout* ne désignent point une forme unique pour chaque dieu et la nuance qu'on vient d'indiquer n'existe pas toujours. Les premières formes constituent la neuvaine, le dieu l'a modelée pour en

1. C'est ainsi que je traduis *ies'er thob* et *ies'er rah*, figmentum bonum, figmentum malum. La traduction bon et mauvais désir s'éloigne bien plus de l'original et donne une signification trop particulière. Les deux principes opposés n'ont plus l'air d'être autre chose que les tendances contraires de la nature humaine personnifiées. Ce n'est là qu'une partie de l idée.

2. *Zohar*, III, 80, verso.

faire son corps. Ainsi, dans les textes des Pyramides, Pepi divinisé modèle la double neuvaine [1]. L'hymne à Pthah, des papyrus de Berlin, contient cette invocation : « Salut à toi, en présence de ceux de ta neuvaine que tu as formés quand tu es devenu un dieu de membres, formant ses membres lui-même [2]. » Ici la neuvaine est le corps, ailleurs on la considère comme le vêtement. « Le mystère de Pepi est en Horus vêtu de la double neuvaine, il se lève en roi [3]. » Le roi, nous dit la Kabbale, est la lumière intérieure, la lumière qui se révèle est le vêtement. La neuvaine est un vêtement de lumière. Ammon le caché est brillant dans ses formes [4] et, suivant le papyrus magique Harris (traduction de Chabas), la lueur de ses formes, le voile de ses clartés.

Comme dans le *Zohar*, ce voile qui enveloppe et cependant révèle autant qu'elle peut l'être la lumière mystérieuse, est le nom de Dieu, puisque la neuvaine est un assemblage de noms divins, le nom de Dieu. Ce nom exprime tout, produit tout; il se revêt à son tour de ce qui vient après lui et les formes se superposent devenant, à mesure qu'on s'éloigne du centre, plus grossières et moins parfaites. Les formes propres de la divinité, celles qui lui appartiennent exclusivement sont toujours mystérieuses : « Osiris a des noms multiples, des formes cachées, des devenirs mystérieux [5]. » « Les dieux gardent l'enveloppe de Ra où sont ses formes à l'intérieur [6]. » « Osiris est caché de demeure à ceux qui sont à sa suite, maître de tout, grand d'enveloppe [7]. » « Il y a des acclamations dans l'Ament : *Teba temt* (l'enveloppé de tout) repose dans ses enveloppes [8]. »

Par ailleurs nous savons que le dieu caché à l'intérieur est tout. Ses enveloppes ne sont donc rien sans lui. C'est absolument la doctrine kabbaliste, fond et forme. La suite est plus remarquable encore : c'est en Egypte que la femelle est maison : le nom seul des déesses en fait foi : Athor, maison d'Horus; Isis, le siège, le lieu; Nout, la voûte céleste, qui se recourbe pour tout contenir. Athor, assimilée à Nout dans les textes de *Dendera*, est « Kebt la courbée, contenant tous les dieux [9] » (Khent). Le sens de contenir est indiqué par tout l'ensemble de la phrase et mieux encore dans un autre pas-

1. *Pepi I*, recueil VII, 162.
2. Ma traduction diffère notablement de celle de M. Pierret : Salut à toi, en présence de ceux de ton essence que tu as formés après que tu fus devenu en dieu et que les chairs eurent formé les chairs d'elles-mêmes. Cette traduction est relativement ancienne, peut-être son auteur la modifierait-il maintenant. Elle violente un peu la grammaire et le sens du mot *haau*. La mienne ne violente rien, et, pour la justifier, il suffit de se reporter au chapitre XVII du *Livre des Morts*, où l'on voit que *ceux de la neuvaine* sont les membres du grand dieu qui se fait devenir lui-même.
3. *Pepi I*, VIII, 94 (recueil).
4. Oasis d'El Kargeh.
5. *Hymne de la Bibliothèque*, début.
6. *Notices descriptives manuscrites de Champollion*, t. I, 500.
7. Id., 544.
8. *Litanie du soleil*, pl. XXIII 64 et XIII, 266 (Naville).
9. *Dendera*, II, 74. Le symbole de la femelle, c'est pour les Kabbalistes la lettre *noun*, au milieu des mots, parce qu'alors cette lettre est recourbée à ses deux extrémités pour embrasser tout. Outre que l'idée est égyptienne, *noun* ressemble à *nout*.

sage, où la même déesse est dite contenir la face du mâle, ou recouvrir le mâle. Ce mot de *Khent*, que l'on traduit régente, et qui est un titre féminin, signifie donc premièrement contenir; Athor, régente de toutes les femelles, c'est Athor contenant en elle-même toutes les femelles, dont elle est la première forme, en tant que maison du mâle, Horus. Son père et son époux, Ra, se revêt d'elle et brille dans l'enveloppe qu'elle lui fait; il s'agit d'une enveloppe de lumière et de vérité [1].

Cette idée d'enveloppe a tant de rapport avec la femelle qu'il y a une déesse vêtement, Tait, identifiée aux autres déesses, notamment à Athor. « Il est bon de voir Teta se revêtir au matin de chaque jour, son pagne est sur lui en Athor [2]. » Teta est assimilé au soleil, la lumière dont il se revêt au matin c'est la déesse, comme à Dendera, exemple de traditions et de doctrine conservées sans changement à travers une trentaine de siècles,

La déesse complète le dieu mâle et le manifeste, puisqu'elle revêt le soleil de sa lumière; néanmoins cette lumière est toujours un voile; il est dit souvent que le dieu se cache dans l'œil sacré; or, l'œil est la déesse vêtement, Tait [3]. La Kabbale est fidèle encore en donnant à la femelle un rôle à la fois bienfaisant et terrible.

Enveloppe du mâle, la femelle le protège et le défend; sous la forme d'un vautour ou d'une femelle ailée, elle le couvre de ses ailes. Telle est, par exemple, la fonction d'Isis à l'égard d'Osiris. Ce dieu l'a constituée son enveloppe en toutes ses formes de dieu au cœur en repos; elle ne se lasse point de couvrir sa faiblesse ou sa nudité [4]. Quand son ennemi Set l'a déchiré, elle retrouve ses débris et en forme un être nouveau par la puissance de la parole [5].

Mais l'indigence du réceptacle tourne à la rigueur. Isis recherche Osiris, *l'être bon*, Athor ne détourne point sa face du mâle [6], c'est la louange de la femelle. Contre l'adversaire, elle est terrible; couronne de vipères ou de flammes sur la tête de son époux ou de son mari, elle consume et détruit tout ce qui lui fait obstacle. Dans l'enfer, elle préside souvent aux supplices des damnés. S'agit-il de détruire la race humaine? c'est une déesse qui exécute les vengeances de Ra.

On voit que la rigueur est attribuée surtout à la femelle, la bonté au mâle. Les deux forment l'être complet, l'homme. Au chapitre XLII du *Livre des Morts*, dans le grand morceau qui suit la litanie du soleil et dans les *Pyramides*, les dieux et les déesses s'ajustent pour former un corps humain, ce qui n'a pas de quoi surprendre, puisque les dieux à la suite du dieu prin-

1. *Dendera*, II, 27, III, 32.
2. *Teti*, recueil V, p. 8.
3. *Teti*, V, 57, 8.
4. Ælteste, texte des Todtenbuchs (Lepsius), pl. 6.
5. *Hymne de la Bibliothèque.*
6. *Dendera*, II. 52.

cipal sont les membres de son corps. La forme humaine embrasse donc tous les dieux, elle règne en haut et en bas. Il y a un homme universel, dont l'homme qui vit sur la terre n'est qu'une réduction. Osiris est cet homme universel, tout être humain l'incarne en soi et doit rentrer en lui après la mort, c'est pourquoi tout défunt est un Osiris. Osiris lui-même est tout, en qualité d'homme universel; la forme humaine contient tout, spécialement toutes les formes, pour parler comme le *Zohar*. Le défunt verra et prendra toutes les formes divines à son gré, et ce sont toutes les formes des vivants; or, quand il veut, après s'être vanté de voir son dieu face à face, préciser l'objet de cette vision, il termine en disant : « Je vois tes formes, homme éternel [1]. » La forme humaine domine tout : le chef des princes, le grand dieu auteur de tout, c'est le dieu en homme, en cette forme de Seigneur des hommes [2].

Le mythe d'Osiris est complexe : fils de Seb et de Nout, c'est-à-dire de la terre et du ciel, roi d'Egypte; mis à mort par son frère Set, reconstruit et réenfanté par sa sœur Isis qui devient sa mère, vengé par Horus, le nouvel Osiris, fils d'Isis et du premier, il rappelle assez probablement la première histoire de l'humanité, le premier homme, la chute, le meurtre d'Abel, la promesse d'un sauveur né de la femme. Mais la théorie s'est emparée du fait et le personnage d'Osiris, fils de Seb et de Nout, n'est plus qu'une des formes du dieu aux noms multiples, aux devenirs mystérieux, aux formes cachées [3]. Dans sa notion la plus haute, ce dieu se confond avec la divinité primordiale, de quelque nom qu'on l'appelle; il est le soleil dans la nuit, le maître de tout, grand d'enveloppe et au même endroit seigneur de *Totou nen*. Le grand d'enveloppe, c'est *l'enveloppé de tout*, le devenir caché au fond de tout ce qui devient. Et toujours Osiris est l'homme; c'est l'humanité, comme forme essentielle de dieu et de ses œuvres qui se prononce en lui; c'est lui, Osiris, dont le corps est formé de tous les dieux.

Osiris est inséparable d'Isis : il en est ainsi de tout dieu mâle, le mâle et la femelle sont l'homme complet. Toum engendre deux jumeaux, Chou et Tefnout, ce sont les deux lions ou le lion : « Tu es le lion, disent à Ammon les inscriptions de la grande oasis, tu es les deux lions. » « Je suis, dit le défunt, Horus aux deux bras, je suis le couple de Chou et de Tefnout [4]. » Ailleurs on lui promet la dualité de la palme, qui pousse mâle et femelle; autrement il ne serait pas parfait. Tout ce que les textes nous ont appris mène à la même conclusion. Les Egyptiens ont une manière très expressive d'affirmer l'unité du dieu en deux sexes : pour désigner la femelle ils mettent simplement le nom du mâle au féminin. Ainsi à Dendera Athor est Rat, le soleil femelle. Athor avec Ra, c'est toujours le soleil, le soleil complet. Le

1. Ch. 64, fin *pap.* 3079.
2. Ch. 79, *retou*, homme, a le signe du pluriel, mais le déterminatif indique le singulier (*pap.* 3079) et *retou* au singulier prend souvent la marque du pluriel.
3. *Hymne de la Bibliothèque*, début.
4. Pierret, *Etudes*, I, 53.

procédé, suivant Maspéro, serait de basse époque, il y en a pourtant au moins un exemple dans les textes des *Pyramides*, mais cette fois c'est le nom de la femelle qu'on a mis au masculin pour lui faire un mari : « Teti a pesé, mis en balance, Tefnou avec Tefnout [1]. » Ici Tefnou prend la place de Chou. Je ne connais pas d'autre endroit ou il soit question de mettre en balance, en équilibre, le mâle et la femelle ; mais il y a dans ce passage une allusion à la balance où le cœur du défunt, pesé par Thot, devait faire équilibre à la vérité. La balance des Kabbalistes n'a probablement pas une autre origine que le reste du système. Comment l'homme peut-il unir et équilibrer les deux principes qui la composent ? C'est encore la Kabbale qui nous l'apprendra en parfait accord avec l'ancienne Egypte [2].

De l'idée d'enveloppe et de réceptacle, les Egyptiens tiraient-ils celle du mal ? C'est probable, puisque la femelle est rigueur, puisqu'elle est comme dans le *Zohar* une flamme qui consume. Mais souvenons-nous que les textes n'exposent jamais la théorie [3]. Dans Nou, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal sont certainement confondus comme dans l'Æn sof de la Kabbale. Aussitôt que le dieu égyptien se montre en acte dans le fils, il a deux côtés : le droit et le gauche, le bon et le mauvais, comme le fils selon le *Zohar*. Apap l'ennemi du soleil, Set l'ennemi d'Osiris ont pour pendant le serpent ennemi de la lumière, Samaël ennemi de l'homme et de Dieu. En étudiant plus tard cette partie de la doctrine, on montrera facilement que le dualisme égyptien est de tout point le même que celui de la Kabbale.

Quant à la génération, elle tient exactement la place que nous lui avons vu prendre dans le *Zohar* : on peut dire qu'elle est tout. « C'est toujours le rôle de père et de fils auquel se rapporte toute cette mythologie, lorsqu'on arrive à pouvoir démêler les symbolismes qui l'obscurcissent au premier coup d'œil [4]. »

1. *Ounas*, IV, 52 (recueil). M. Maspéro traduit : Tewni et Tewnit ont pesé Ounas. Pourtant le membre de phrase suivant : les deux Maît ont entendu, est construit absolument comme le premier : *Out'á n Ounas Tefnou hna Tefnout, st'ém n Mati*. L'*n* dans les deux cas doit indiquer le sujet. C'est Ounas qui a pesé, mis en balance Chou et Tefnout ; inutile d'inventer deux noms nouveaux ; l'auteur égyptien a remplacé Chou par Tefnou, pour rendre plus sensible l'idée qu'il voulait exprimer et qui est la même que celle des Kabbalistes.

2. Suivant le *Zohar*, faire la loi, la vérité, le nom de Dieu est le but de la vie. Or, en faisant la loi, la vérité, le nom de Dieu, on donne force à la fin de la pensée où sont exprimés les êtres d'en bas, et la fin de la pensée Malkout s'unit plus intimement à son époux de l'union de vérité. L'Egyptien devait avoir fait la vérité. Il se vante de vêtir le *grand* de la *grande* (chap. 117). Le roi à Dendera unit la déesse à son mari.

3. Dans la *pyramide de Teti* (v. p. 38), le génie du mal est appelé *hesek*, privation, retranchement, ou celui qui retranche. L'idée touche de près à celle de la Kabbale.

4. E. de Rougé, *Leçons sur les monuments de Karnac*, rédigées par J. de Rougé, *Mélanges d'archéologie*, t. I, p. 105.

LES DIEUX NATIONAUX DE NINIVE ET DE BABYLONE

AZUR ET MARDUK

PAR M. L'ABBÉ A. LOISY
Professeur à l'Université catholique de Paris

Un regard jeté sur le monde par l'homme primitif, dupe de ses sens et d'une raison inexpérimentée, suffisait à créer des divinités sans nombre. Toutefois ces dieux ne prenaient une personnalité bien distincte que s'ils étaient adoptés par un peuple ou une tribu, sous un nom déterminé, qui, cessant d'être celui d'une force ou d'un élément, devenait celui d'une individualité puissante, placée dans un rapport constant avec les habitants de la terre. L'homme, d'ailleurs, éprouvait d'autant plus le besoin de s'assurer la protection divine qu'il se sentait plus désarmé en face de la nature, et, comme il ne pouvait prétendre à la faveur de tous les dieux, il choisissait parmi eux les patrons spéciaux qu'il s'efforçait de gagner par un culte plus assidu. Plus cette appropriation d'un ou plusieurs êtres divins à une société humaine a été étroite, plus le caractère personnel des dieux a pris de consistance et de relief. Voilà pourquoi le dieu particulier d'une ville était dans sa localité le plus puissant des dieux : il était le plus vivant de tous pour ceux qui l'honoraient. Si le sentiment de la nationalité acquérait une force considérable chez un peuple religieux, la divinité en profitait. Les dieux d'une nation conquérante sont toujours des dieux très redoutables, très absolus. Le dieu suprême de cette nation, quel qu'il ait été à son origine, devient l'arbitre de toutes choses, seul maître au ciel comme il l'est sur la terre par le moyen de ses serviteurs : les autres dieux ne sont plus à son égard que des officiers subalternes ou des princes tributaires. Jupiter Capitolin fut un très grand dieu ; Melcarth de Tyr eut ses jours de gloire ; Amon de Thèbes se crut à certaines heures le maître du monde ; mais aucun d'eux ne surpassa Marduk de Babylone, ni surtout le dieu Asur. Celui-ci eut l'avantage d'être adopté par un peuple guerrier, d'en être le véritable roi, la personnification divine ; et comme le peuple assyrien ne survécut pas à son indépendance nationale, le dieu lui-même fut enseveli dans sa gloire, échappant ainsi à la mort triste et lente des dieux qui meurent de vieillesse.

I

Asur, tel que nous le connaissons par les inscriptions historiques des rois de Ninive, est avant tout un dieu national, et, à raison même de cette qualité, il est sans contestation le premier des dieux. Dans le nord de la Mésopotamie comme en Chaldée, on vénère les dieux de la triade suprême, Anu, Bel et Éa [1] ; mais, tandis que les Babyloniens arrivent lentement à placer Marduk en tête de leur panthéon et ne réussissent pas à le dégager de sa généalogie, honorant avec lui son père Éa et sa mère Damkina, les Assyriens, aussi loin que nous pouvons remonter, n'hésitent pas à mettre Asur au dessus de tous les dieux et ils ne lui connaissent pas d'ancêtres.

Les anciens chefs de la monarchie assyrienne, par exemple Ismêdagan et Samsiramman (1850-1800 av. J.-C.), ont pour titre de leur dignité le nom de « pontifes d'Asur ». Ils sont ainsi qualifiés par Téglath-Phalasar Ier, qui dit avoir reconstruit un temple d'Anu et de Ramman, bâti dans la ville d'Assur par le second de ces princes [2]. Aux âges plus récents, lorsque le titre de roi est usité, celui de prêtre d'Asur est encore d'un emploi très fréquent. Asurrisilim, père de Téglath-Phalasar Ier, est « vicaire de Bel, prêtre d'Asur », et il attribue cette dernière qualité à son père Mutakkilnusku, à son grand-père Asurdaian [3]. Asurnasirapal, qui s'intitule roi des rois, donne à son père Tukultininib le titre de prêtre d'Asur [4]. Son fils Salmanasar se dit « grand prêtre d'Asur, fils d'Asurnasirapal, vicaire de Bel, prêtre d'Asur [5] ». Sargon (722-705 av. J-C.) est aussi « vicaire de Bel, prêtre d'Asur », en même temps qu'il est, comme roi de Babylone, pontife de Nabu et de Marduk [6].

Ces rois-prêtres tiennent leur pouvoir de leur dieu. Téglath-Phalasar Ier commence le récit de ses exploits en invoquant « Asur, le dieu suprême qui gouverne l'assemblée des dieux, qui donne le sceptre et la couronne [7], qui établit la royauté [8] » ; il est lui-même « le conquérant auguste dont Asur a fait briller les armes et qu'il a prédestiné [9] au gouvernement des quatre régions (de la terre) [10] ». Asur, dit le roi Asurnasirapal, le seigneur qui m'a

1. Touchant les dieux du panthéon chaldéo-assyrien, on peut voir *Revue des religions*, nos 10-13.
2. I R. (*Cuneiform Inscriptions of Western Asia*) 15, l. 60 et suiv.
3. III R. 3, n. 6.
4. I R. 17, l. 21-30.
5. III R. 7, l. 5-11
6. I R. 36, l. 1-3.
7. Les rois de Babylone et de Ninive ne portaient pas de couronne ; il s'agit, à proprement parler, du bonnet royal.
8. I R. 9, l. 12.
9. Mot à mot : « dont il a prononcé le nom. »
10. I R. 9, l. 36-38.

prédestiné, qui a exalté ma royauté, a porté aux côtés de ma personne royale son arme à laquelle on n'échappe pas [1] ». Après lui, Salmanasar, son fils, dit que « le grand seigneur Asur, dans son conseil stable, devant ses regards augustes, l'a choisi et prédestiné pour le gouvernement du pays d'Assur, lui a mis en main l'arme puissante qui détruit les rebelles, l'a coiffé d'une haute couronne et lui a confié la souveraineté de tous les pays [2] ». C'est encore Asur « qui a choisi pour son fils » Rammannirari III (810-782 av. J.-C.) « et qui a confié à ses mains la royauté sans rivale [3] ». « Asur la grande montagne, dit pareillement Sennachérib, m'a confié la royauté sans rivale, et il a exalté mes armes par dessus tous ceux qui siègent sur les trônes [4]. » Enfin Asurbanipal se proclame « créature d'Asur et de Bélit, prince qu'Assur et Sin, maître des couronnes, ont depuis les jours anciens prédestiné à la royauté, et qu'ils ont formé dans le sein de sa mère pour le gouvernement du pays d'Assur [5] ».

Asur et la monarchie assyrienne sont liés l'un à l'autre au point d'avoir tous leurs intérêts communs. L'Assyrie est la terre d'Asur : « Asur, dit Téglath-Phalasar Ier, m'a ordonné d'élargir les frontières de son pays [6]. » C'est le dieu qui commande au roi de marcher : « il envoie promptement » Asurnasirapal « conquérir, soumettre et gouverner des contrées, des montagnes puissantes [7] ». Quiconque refuse le tribut au roi le refuse au dieu et devient son ennemi : « J'ai détruit, dit encore Téglath-Phalasar Ier, les ennemis d'Asur ; » et plus loin : « En ce temps-là, j'allai au pays de Kummuch, (pays) rebelle, qui refusait le tribut et l'offrande à Asur mon maître [8]. » Les temples d'Asur et des autres dieux avaient en effet leur part dans le butin. Cette identification des causes et des griefs ne laissait pas de favoriser les répressions impitoyables. Si une ville refusait de se soumettre, on punissait rigoureusement sa résistance, qui était une impiété. Les expéditions entreprises par l'ordre d'Asur étaient la plupart du temps des razzias sanglantes. Une race sensuelle, rapace, froidement cruelle, trouvait dans l'effrayante simplicité de son fanatisme des motifs plausibles pour satisfaire ses grossiers instincts. Les annales de Téglath-Phalasar Ier et d'Asurnasirapal ne sont guère qu'un récit de pillages entrepris par les ordres et sous la protection d'Asur : on prend des villes, on enlève le butin, on extermine les hommes en état de porter les armes, et souvent aussi on livre aux flammes tous les habitants sans distinction. Plus tard, on se contente d'exécutions partielles, et l'on transporte les populations ; mais quand il s'agit de tribu-

1. I R. 17, l. 17-18.
2. III R. 7, l. 12-13.
3. I R. 35, n. 1, l. 1-2.
4. I R. 37, l. 10-13.
5. V R, 1, l. 15.
6. I R. 10. l. 99.
7. I R. 1, l. 40-43.
8. I R. 9, l. 45, 90-91.

taires qui ont violé le serment des grands dieux, et que la résistance a été opiniâtre, la vengeance d'Asur est sans merci. Sennachérib et le pieux Asurbanipal ont noyé par deux fois Babylone dans le sang d'une grande partie de ses habitants, et le second surtout s'est plu à varier les supplices de ces parjures qui avaient offensé les dieux en soutenant contre lui son frère Samassumukin.

Les dieux étrangers se trouvaient naturellement engagés dans la lutte : d'ordinaire on se contentait de les faire prisonniers et de les emmener dans les temples d'Assyrie, où quelques-uns ont eu la bonne fortune de trouver des adorateurs. Cette coutume d'enlever les images divines donnait lieu parfois à de curieux incidents. Les dieux d'Adumu et de Dannutê, villes d'Arabie, avaient été pris par Sennachérib. L'émir de la tribu vint avec des présents considérables en demander la restitution à Asarhaddon : « Comme il me suppliait de lui rendre ses dieux, raconte celui-ci, j'eus pitié de lui, et je fis réparer ces dieux qui étaient en mauvais état; je fis écrire dessus la puissance d'Asur et mon propre nom, et je les lui rendis [1]. » Même aventure survint un peu plus tard à un autre chef arabe, Lalè, prince de Iadiha, au pays de Bâzu : il avait cherché son salut dans la fuite; mais quand il eut appris l'enlèvement de ses dieux, il fit le voyage de Ninive et vint se prosterner aux pieds du roi des rois. Asarhaddon, qui était un prince relativement doux et bienveillant, consentit à lui remettre ses dieux dans les mêmes conditions que les précédents [2]. Ces malheureuses divinités emportaient jusque dans leur pays le témoignage de leur sujétion et de la toute puissance du dieu qui les avait vaincues. On n'avait pas toujours ce demi-respect pour les dieux de l'étranger. Quand Sennachérib se fut emparé de Musézibmarduk (689 av. J.-C.) et qu'il eut reconquis Babylone, ses soldats brisèrent un grand nombre de statues divines [3], bien que la plupart des dieux babyloniens fussent aussi les leurs. Asurbanipal, ayant pris Suse, enleva les grands dieux des Élamites, avec leurs tabernacles et leurs prêtres; mais dans le reste du pays les dieux et déesses furent mis en poussière [4]. Asur ne craignait pas le courroux de ces divinités impuissantes, qui avaient eu le tort de lui résister trop longtemps.

Les armes du roi étaient les armes d'Asur, et les succès du roi ses succès. C'est la puissance d'Asur qui jette l'épouvante dans le cœur des ennemis et qui les met en déroute. « Avec les forces puissantes d'Asur mon seigneur, dit Asurnasirapal, dans l'élan de mes troupes et de mon armée impétueuse, je livrai le combat [5]. » Sargon, dans ses annales, dit à plusieurs reprises, en commençant le récit d'une campagne : « Je levai mes mains vers Asur,

1. I R. 47, l. 7-18.
2. I R. 47, l. 42-48.
3. III R. 14, l. 48-50.
4. V R. 5, l. 128 et suiv.
5. I R. 1, l. 105-106.

mon seigneur,... Asur, mon seigneur me protègea ». Il appelle ses troupes les troupes d'Asur[1]. De même Sennachérib entrant en campagne contre Nergalusézib et le roi d'Élam, invoque Asur et les autres dieux de l'Assyrie ; « il prend en main l'arc puissant qu'Asur lui a confié » ; il triomphe « par l'ordre d'Asur » ; « par les armes d'Asur, et il fait de ses ennemis un carnage affreux[2]. » « La splendeur d'Asur et d'Istar mes seigneurs, l'éclat de ma personne royale renversa les Élamites[3] », dit Asurbanipal, réunissant dans une action commune et identifiant ensemble les deux majestés, celle de son dieu et la sienne propre.

On passe généralement les défaites sous silence. De pareilles mésaventures s'expliquaient par une colère momentanée du dieu à l'égard de son peuple. Parfois une circonstance fortuite permet de couvrir habilement un échec. Sennachérib raconte que, guerroyant contre le roi d'Élam, il fut forcé par la pluie et la neige, de battre en retraite : « Par l'ordre d'Asur, mon seigneur, dit-il, avant que trois mois se fussent écoulés, Kudurnahundi, roi d'Élam, mourut d'une mort subite et prématurée[4]. » Quant aux victoires, comme c'est Asur qui les donne, lui qui les remporte, c'est à lui aussi qu'en revient premièrement l'honneur. Les rois, dans un pays vaincu, aimaient à faire graver leur image sur la pierre, avec une inscription qui devait perpétuer le souvenir de leurs succès, c'est-à-dire des exploits d'Asur : « Je fis faire une image de ma personne royale, disent-ils fréquemment, et j'y fis écrire les exploits d'Asur mon seigneur, » ou bien « les exploits d'Asur et les actions de ma bravoure[5] ».

Enfin Asur jouit du triomphe. Non seulement d'abondantes victimes le récompensent de ses soins, mais c'est lui qui dispose du sort des prisonniers. Uateh, chef arabe, avait été pris et conduit à Ninive : « par l'ordre d'Asur et de Bélit, » Asurbanipal lui enlève la peau du front, lui met un mors à la bouche, « un collier de chien » autour du cou, et le fait attacher près d'une porte de Ninive comme pour la garder ; cependant, « pour la plus grande gloire d'Asur, d'Istar et des grands dieux mes maîtres, observe-t-il, j'eus pitié de lui, et je lui fis grâce de la vie[6]. » Mais le pauvre Uateh devait servir encore à glorifier Asur d'une autre façon. « Un jour où je montais au temple *Masmas*, demeure des dieux souverains, dit Asurbanipal, et que j'allais rendre mes hommages à Bélit, mère des grands dieux, épouse aimée d'Asur, je fis prendre un joug à Tammaritu, à Paê, à Ummanaldas, qui avaient régné l'un après l'autre sur le pays d'Élam que j'avais soumis par la puissance d'Asur et d'Istar mes maîtres, ainsi qu'à Uateh, roi d'Arabie, que j'avais

1. Botta. *Monument de Ninive*, IV.
2. I R. 41, l. 50 et suiv.
3. V A. 4, l. 119-120.
4. I R. 40, l. 79 et suiv.
5. III R. 7, l. 44, 55, 59 (Salmanasar). *Fastes* de Sargon, l. 53. etc.
6. V R. 9, l. 103-114.

vaincu par la volonté d'Asur et d'Istar, et que j'avais emmené de son pays au pays d'Asur : jusqu'à la porte du temple, ils marchèrent courbés sous moi. Je me prosternai pour vénérer les dieux ; j'exaltai la puissance qu'ont manifestée par mes armes Asur, Sin, Samas, Ramman, Bel, Nabu, Istar de Ninive, la déesse reine de Kidmur, Istar d'Arbèles, Ninib, Nergal, Nusku, en soumettant à mon joug les désobéissants et en m'élevant dans la gloire et la force au dessus de mes ennemis[1]. »

Les autres dieux ont part, comme on voit, aux hommages que reçoit Asur, mais celui-ci garde sur eux une primauté incontestable. Les Assyriens, peuple guerrier, paraissent avoir été en général de faibles théologiens. Ils honoraient surtout les dieux dont le caractère était en rapport avec leur propre génie. Pour cette raison, les trois grands dieux de la théologie chaldéenne les intéressent moins que certaines divinités dont la personnalité a moins de relief. Rammannirari Ier, le plus ancien roi d'Assur dont on possède une inscription un peu étendue, mentionne à la suite d'Asur les dieux de la triade suprême[2], mais il est assez rare qu'on les retrouve à cette place et tous les trois dans les textes plus récents. Téglath-Phalasar Ier invoque spécialement, au début de ses annales, Asur, Bel, Sin, Samas, Ramman, Ninib, Istar[3]. La dévotion particulière des princes et les circonstances politiques introduisent des changements dans la liste des divinités protectrices. Les dieux guerriers, Ninib et Istar, étaient toujours en grand crédit. Sous les Sargonides, souverains de Babylone, Bel-Marduk et Nabu se rencontrent fréquemment à la suite d'Asur. On a vu plus haut la liste des dieux protecteurs d'Asurbanipal : là, Bel (Marduk) et Nabu ne viennent qu'au cinquième et au sixième rang ; mais il y a souvent dans les inscriptions du même roi une formule plus courte, contenant les trois noms d'Asur, Bel et Nabu[4]. Asur a toujours la première place. De même que le roi d'Assyrie, son vicaire, prétend à la monarchie universelle et prend le titre de roi des rois, Asur est le chef et le maître de tous les dieux. Son pouvoir ne détruit pas celui des autres divinités, mais il le domine et le règle.

Asur est qualifié ordinairement de « roi » ou de « père des dieux ». L'un de ces titres équivaut à l'autre, puisque le rapport généalogique est le symbole de la subordination qui existe entre les personnages divins. Les Assyriens n'ont sans doute pas fait de grandes spéculations sur ce sujet : leur dieu était plus grand que toutes les autres divinités, par conséquent le père de celles-ci. Mais ils n'eurent pas, ce semble, de théologie propre. Le soin que prit Asurbanipal de faire copier les textes religieux qu'il trouva dans les vieilles cités chaldéennes donne à penser que le sacerdoce ninivite n'était pas en possession d'une littérature religieuse bien considérable. S'il avait eu

1. V R. 10, I, 16-38.
2. IV R. 45, l. 28-29.
3. I R. 9, l. 1 et suiv.
4. Par exemple, V R. 1, l. 81,

plus d'initiative intellectuelle et qu'il eût médité, par exemple, sur l'origine du monde et des dieux, il est à croire qu'il ne se serait pas arrêté aux théories panthéistes que nous ont laissées les sages de Babylone. Son dieu, supposé qu'il ait été par son origine en rapport avec les éléments naturels, s'en était tellement dégagé, il avait acquis une personnalité si haute, si indépendante et si accentuée, que la croyance ninivite, se développant conformément à sa propre tendance, en aurait fait plutôt le créateur ou l'organisateur vivant et libre du monde visible. Mais lorsqu'un mouvement littéraire vraiment important se produisit, à l'époque d'Asurbanipal, les Assyriens se mirent à l'école des Babyloniens. De tout temps, ils se contentèrent d'attribuer à leur grand dieu les titres que la vieille théologie chaldéenne donnait à Anu et à Bel, par exemple celui de « père des dieux », qu'ils entendent seulement dans un sens plus large qu'on ne faisait en parlant des dieux de la triade suprême, celui de « roi des Igigi [1] » emprunté à Anu, celui de « régulateur du destin [2] » qui appartient aux dieux en général, celui même de « grande montagne [3] », qui ne peut s'appliquer à Asur que dans un sens métaphorique, et qui, dans sa signification réelle et primitive convient seulement à Bel.

Un des traits les plus singuliers du caractère d'Asur est que, s'il a près de lui une déesse, celle-ci néanmoins n'est pas son ombre et comme un dédoublement de lui-même, ainsi qu'il arrive généralement pour les grands dieux babyloniens. Le lien qui le rattache à son épouse Bélit ou Istar de Ninive est artificiel. Istar-Bélit n'existe pas uniquement pour être la compagne du dieu, comme c'est le cas pour toutes les autres déesses. Elle est honorée comme déesse de l'amour et de la fécondité, comme reine des combats, avant de l'être comme épouse d'Asur. Ayant un caractère personnel très déterminé, elle a aussi un rôle particulier et un culte distinct des hommages qu'elle reçoit en commun avec son illustre conjoint. On dirait que les Assyriens, ne pouvant concevoir leur dieu sans une compagne, n'ont rien trouvé de mieux à faire que de lui associer la déesse qui devait être pour eux la plus grande, à savoir la dame des batailles, Istar, et ont donné ensuite à celle-ci les titres qui convenaient à sa nouvelle dignité.

Asur est ainsi le type accompli du dieu national. Ses prétentions à la domination universelle ne l'empêchent pas d'être un dieu particulier : il n'existe que pour le peuple assyrien ; sa divinité n'exclut pas celle des dieux étrangers ou celle des autres dieux ses enfants ; il partage le pouvoir suprême avec une déesse qu'on lui a donnée pour épouse. On ne saurait le comparer au Dieu de l'Ancien Testament. Iahvé, sans doute, est, par bien des côtés, un dieu national. Israël est son peuple, et les autres nations sont souvent traitées par lui d'une façon assez dure. Les récits d'extermination

1. Génies du ciel. I R. 35, n. 1, l. 1.
2. I R. 27, l. 90.
3. I R. 37, l. 10.

qu'on trouve dans le livre de Josué, certains traits de l'histoire des Rois, par exemple l'immolation d'Agag « en présence de Jahvé[1] », ressemblent fort à ce qui nous est raconté par Asurnasirapal ou tel autre vicaire d'Asur, touchant les traitements qu'ils infligeaient aux ennemis de leur dieu. Le pays d'Israël est le pays de Iahvé; l'armée d'Israël est son armée; les ennemis d'Israël sont les siens, et c'est lui qui envoie son peuple contre eux. Il les accable, à la vérité, parce qu'ils ne l'honorent pas; mais la même raison explique pour les Assyriens la conduite d'Asur à l'égard des nations qu'il opprime. Ce qui met le dieu d'Ézéchias au dessus du dieu de Sennachérib, c'est que le premier a choisi son peuple par grâce, étant de droit le maître de tous les peuples : entre Asur et les Assyriens, il y a comme un lien nécessaire et fatal, qui fait que la fortune de l'un est attachée à celle des autres, et qu'on ne conçoit pas plus le dieu sans le peuple que le peuple sans le dieu. Iahvé seul est Dieu et les autres divinités n'existent pas : Asur n'est qu'un dieu plus puissant que les autres. Iahvé n'a pas besoin d'un aide semblable à lui : Asur a besoin d'être complété par une divinité féminine. Iahvé est donc par lui-même un dieu universel, il est Dieu : quand même Asur aurait conquis l'univers par ses armées victorieuses, il n'aurait toujours été qu'un dieu.

On doit reconnaître néanmoins que le grand dieu de Ninive se trouve sur l'échelle des conceptions théologiques au degré le plus rapproché du monothéisme. Aurait-il pu jamais franchir la distance qui l'en séparait et passer du rang de dieu national à celui de dieu universel? Certes, en pareille matière, il est prudent de ne considérer comme possible que ce qui est arrivé. Une logique sévère déclare que le moins ne peut produire le plus. Mais l'histoire ne se règle pas toujours sur nos syllogismes. Si la conception monothéiste avait jamais été attachée au nom d'Asur, ce n'est pas le dieu particulier qui aurait engendré le dieu universel, c'est l'esprit humain qui, travaillant sur les notions acquises et les élargissant par la méditation, aurait opéré le changement. La réflexion philosophique ne serait-elle point, sans trop d'effort, parvenue à l'idée qu'un grand dieu, tel qu'Asur, n'avait pas de corps comme un homme, par suite qu'il n'avait pas de sexe et conséquemment pas d'épouse; que si Asur était le maître souverain du monde, les dieux étrangers, qui prétendaient à la même dignité n'étaient qu'une fiction et n'avaient pas d'autre réalité que celle de la pierre et du bois dont on fabriquait leurs images? Était-ce une opération intellectuelle si ardue que d'abaisser au rang de ministres les dieux, fils d'Asur, dût-on même leur conserver, dans une acception moins rigoureuse, le titre de fils de Dieu? Et si ces conclusions avaient été entrevues par des âmes d'ascètes qui auraient mis l'ardeur du sentiment mystique au service de la vérité, n'auraient-elles point pris de consistance et ne se seraient-elles pas à la longue

1. *Rois*, XV, 33.

imposées aux esprits moins cultivés ? La science moderne répond sans hésiter : Oui. Quelques-uns de mes lecteurs seront probablement tentés de répondre : Non. Qu'ils m'autorisent du moins à dire : Peut-être. Ce qui est certain, c'est que ces conditions ne se sont pas vérifiées, c'est qu'Asur est mort sans avoir rencontré ces philosophes et ces ascètes qui auraient médité sur sa grandeur. Il est mort dieu des Assyriens comme il l'avait été pendant plus de douze cents ans.

On s'est demandé ce qu'il était par son origine. La ressemblance ou plutôt l'identité de nom entre le dieu Asur, la ville d'Assur, première capitale de l'Assyrie, et le pays d'Assur [1] a fait supposer qu'Asur était primitivement la personnification de la capitale, qui donnait aussi son nom au peuple et au pays ; patron de la cité principale, Asur aurait été celui de la nation, et il aurait gardé son rang quand les rois transportèrent leur résidence à Kalah, puis à Ninive. Il est vrai que, dans une prière en forme de litanie, les villes de Babylone et d'Accad sont invoquées parmi les dieux [2]. Les anciennes villes avec leurs temples étaient des lieux saints, et l'on devait arriver facilement à en faire des divinités. On doit seulement dire que, si Asur a été d'abord une sorte d'abstraction, il n'a pas gardé longtemps ce caractère, et qu'il est devenu promptement le dieu le plus personnel, le plus vivant, le plus actif qui soit dans toute la série des dieux chaldéens et assyriens. Pour cela même on peut douter que l'explication proposée soit légitime. L'histoire du dieu Asur se comprend plus aisément, s'il a commencé par être un dieu réel, que s'il a été primitivement un être de raison. Or, il se trouve que la formule idéographique employée communément pour écrire le nom d'Asur est justement celle qu'on lit *An-sar* dans le récit de la création, et qui, dans ce récit même, représente une divinité antérieure à Anu, dans d'autres textes, une des émanations qui procèdent d'Anu et lui sont identiques [3]. Damascius a transcrit ce nom comme il aurait transcrit le mot *assûr* (ou *assâr*). Tout porte à croire que telle est la véritable lecture du mot qu'on lit *An-sar* dans les textes précédemment cités. Asur (ou Assur) pourrait donc être une des formes d'Anu, c'est-à-dire le dieu du ciel sous un vocable particulier, différent de celui qui a prévalu dans la théologie babylonienne. Dans cette hypothèse, on s'explique aisément qu'il ait été choisi comme patron de la ville d'Assur, qu'il lui ait donné son nom, et qu'il ait eu dès l'origine le caractère de dieu suprême que nous le voyons garder jusqu'à la fin. Sa signification cosmique n'aurait pas tardé à s'éclipser devant l'ascendant de plus en plus grand du dieu national. Si l'on ne retrouve pas auprès d'Asur la déesse *Ki-sar*, com-

1. La lecture *Asur* se rencontre, et on l'adopte communément afin de distinguer le nom du dieu de celui du peuple, de la ville, et du pays d'Assur. Mais une autre écriture phonétique du nom divin suppose la prononciation *as-sur*. Il s'agit donc de savoir si c'est le dieu, la ville, le peuple ou le pays qui a porté le nom d'abord et qui l'a prêté aux autres.

2. IV R. 59, c. 4, l. 38, 56.

3. IV R. 59. n. 3. l. 38, 56.

pagne d'*An-sar* dans le récit de la création, c'est que la construction mythique de ce récit n'est pas primitive ; ou bien il faut dire que si un dieu-ciel appelle une déesse-terre, l'un peut être néanmoins honoré sans l'autre, et que *Ki-sar* aura été oubliée en même temps que le caractère cosmique du dieu-ciel, Asur. Il est bon de remarquer, sans insister outre mesure sur ce détail, que, dans le récit chaldéen de la création, *An-sar* joue un rôle actif et prépondérant ; il y apparaît comme antérieur et supérieur à Anu, Bel, Éa. Qui sait si cette particularité ne reflète pas quelque souvenir d'une époque très antique où le nom d'Asur aurait tenu, dans l'usage commun, une grande place à côté de celui d'Anu, et aurait servi aussi à désigner le ciel-père ? Mais ce n'est là qu'une conjecture. Quoi qu'il en soit, le dieu Asur demeure la figure la plus imposante, sinon la plus douce, qu'il y ait dans le panthéon chaldéo-assyrien, et l'on conçoit que certains de ses serviteurs aient porté ce nom qui rappelle les noms bibliques : « Qui-est-comme-Asur [1] ?. »

II

L'histoire de Marduk (Merodach) est étroitement liée à celle de la ville dont il était patron. Son importance a grandi avec la puissance de Babylone. Les rois babyloniens, dès la plus haute antiquité, se proclament les dévots serviteurs de Marduk et les protecteurs de son temple, la Haute demeure (*E-Sagil*). Hammurabi est le « pasteur cher au cœur de Marduk [2] » ; Agukakrimê se dit « l'élu d'Anu, Bel, Éa et Marduk [3] » ; il reconstruit la Haute demeure. Toutefois, dans les temps anciens, Marduk reste à la place que son origine lui attribue dans la hiérarchie des dieux. Dans l'inscription d'Agukakrimê, prince qui appartenait à une dynastie étrangère, il vient après Suqamuna, le grand dieu des Cassiens, et les dieux de la triade suprême ; de même, dans un contrat daté de la dixième année du roi Marduknadinahé (vers 1110 av. J.-C.), il vient après Anu, Bel et Éa. Au VIIIe siècle avant notre ère, bien qu'il reste fils d'Éa, et que les traits essentiels de son caractère ne soient pas modifiés, il se trouve à la tête du panthéon babylonien et tend à se confondre avec l'ancien Bel, dont il a pris le nom. Lorsque Téglath-Phalasar III [4], roi d'Assur, conquiert le pays de Sumer et d'Accad, les grands dieux de l'empire chaldéen sont Marduk, le patron de Babylone, et son voisin Nabu, le dieu de Borsip. La Haute demeure de Marduk et la Demeure stable (*Ézida*) de Nabu sont les sanctuaires nationaux. Mais Nabu n'a que le second rang : il est dit fils de Marduk.

Les conquérants assyriens, Téglath-Phalasar III et ses successeurs,

1. *Mannu-ki-Asur.*
2. *Inscrip. non sémitique*, traduite par A. Amiaud, *Journal asiatique*, 1882.
3. V R. 33. c. 1.
4. 745-727 av. J.-C. C'est le Téglath-Phalasar de la Bible.

témoignent généralement beaucoup de respect et de piété envers Marduk. Téglath-Phalasar et Sargon tiennent à présider la grande fête qui avait lieu chaque année, au mois de nisan, en l'honneur du dieu : c'était la fonction suprême du sacerdoce royal, celle qui consacrait le pouvoir du prince et faisait de lui le monarque légitime de Babylone. Sargon fit même de très riches offrandes à Bel (Marduk) et à Zarpanit son épouse, à Nabu et à sa compagne Tasmit, ainsi qu'aux dieux « habitant les cités de Sumer et d'Accad[1] ». Les prêtres de Babylone l'accueillirent avec faveur. Mérodach-baladan (Marduk-apaliddin) les avait mécontentés en prenant les trésors des temples pour subvenir aux frais de la guerre qu'il soutenait contre Sargon. Après sa défaite, ils se tournèrent promptement vers le vainqueur et ils invitèrent eux-mêmes le roi d'Assur à prendre possession de Babylone. Sargon, suivant le cérémonial prescrit, « prit les mains de Bel », il mit Marduk et Nabu au rang de ses protecteurs, réservant néanmoins la première place à son dieu Asur, et, jusqu'à la fin de son règne, il fit des largesses aux dieux de Babylone et à leurs ministres.

A l'avènement de Sennachérib, les relations de Marduk avec le roi d'Assur devinrent plus difficiles. Une révolte éclata contre le nouveau roi et fut promptement réprimée. Sennachérib redevint maître de Babylone, Mais son fils Asurnadinsum, qui régna sous ses ordres pendant six années, ne paraît pas avoir été non plus agréable aux Babyloniens. Il fut pris par les Élamites (694 av. J.-C.), et, pendant les six années suivantes, la Chaldée, soutenue par le roi d'Élam, résista aux Assyriens. Quand Sennachérib triompha, Babylone fut saccagée, les temples furent pillés; la Haute demeure fut ruinée : ses dieux et Marduk à leur tête prirent le chemin de la ville d'Assur, où ils demeurèrent plusieurs années dans une sorte de captivité. Quand Asarhaddon eut affermi son pouvoir, il s'occupa de relever Babylone et il reconstruisit la Haute demeure. Cependant Bel et les dieux de Babylone, qui avaient été emmenés en Assyrie, ne rentrèrent chez eux que dans la première année du règne suivant. Une chronique babylonienne mentionne leur retour comme le fait capital de la première année de Samassumukin : « Au mois d'aïar, Bel et les dieux du pays d'Accad sortirent de la ville d'Assur, et le onze du même mois, ils entrèrent à Babylone[2]. »

Les trésors de la Haute demeure furent de nouveau mis à contribution par Samassumukin dans sa révolte contre Asurbanipal. Lorsque le prince rebelle eut péri dans les flammes, Asurbanipal châtia les Babyloniens, mais il épargna leurs dieux. Il reproche même à son frère d'avoir fait cesser les sacrifices qu'on offrait en son nom dans les temples de Babylone « à Bel fils de Bel[3], à Samas la lumière des dieux et au brave Nergal[4] ». La ruine de Ninive délivra

1. *Fastes*, l. 140 et suiv.
2. *Chron. babyl.* éditée par H. Winckler, *Zeits. f. Assyr.* 1887, p. 149 et suiv. ; c. 4, l. 34 36.
3. Asurbanipal entend distinguer par là Bel-Marduk de l'ancien Bel.
4. V R. 3, l. 112 et suiv.

Marduk de son rival et maître, le dieu Assur, et, bientôt après, le règne glorieux de Nabuchodonosor l'éleva au comble de la gloire.

Ce célèbre conquérant chaldéen employa en grande partie le fruit de ses victoires à la restauration et à l'embellissement des temples. Le grand temple de Marduk et celui de Nabu furent l'objet particulier de ses soins, car sa dévotion ne sépare pas le dieu de Babylone de celui de Borsip. Marduk est pour lui « le maître des dieux », celui « qui l'a créé et qui l'a préposé au gouvernement de tous les hommes [1] » ; mais Nabu, « qui gouverne l'ensemble des cieux et de la terre, a remis entre ses mains le sceptre de justice [2]. » Nabu est donc un fils qui est tout près d'égaler son père, et la foi de Nabuchodonosor, pour autant qu'elle nous est connue par ses inscriptions, ne ressemble guère au monothéisme. Son dieu Marduk est même bien loin d'être ce qu'avait été Asur ; il reste le dieu de Babylone. Il n'est pas tout à fait le dieu national dont la gloire est intéressée avant tout à la conservation de l'empire qu'il protège ; et cela ne vient pas de ce qu'on l'aurait connu comme dieu universel, mais simplement de ce qu'il est resté dieu d'une seule ville, capitale d'un empire sans unité. Babylone, plusieurs fois et longtemps soumise à des princes étrangers, n'était pas un foyer bien vif de patriotisme. Le sacerdoce, très puissant, tenait plus à la conservation de ses revenus et immunités qu'à l'indépendance nationale. Marduk fut donc, au temps de Nabuchodonosor, un dieu très riche, très honoré ; il parut plus fort que tous les autres dieux ; il se trouva de fait au sommet de la hiérarchie divine ; mais aucune grande idée ne fut attachée à son nom ; son rôle ne s'accrut pas avec sa fortune ; ses liens de famille ne se relâchèrent pas ; il resta entouré de son père Éa et de sa mère Damkina, de sa femme Zarpanit et de son fils Nabu ; dieu très débonnaire d'ailleurs, aux mains de qui le pouvoir suprême avait certaines apparences d'une monarchie bourgeoise, condescendante et bienveillante. Il faut croire que l'idéal de ses dévots ne dépassait pas cette mesure.

Avec un semblable caractère, Marduk pouvait survivre à l'empire qu'il protégeait, sans courir le risque d'être par ce fait trop compromis et diminué. Le dernier roi de Babylone, Nabunahid, paraît avoir eu sur la religion des idées particulières ; sans attaquer la primauté de Marduk, il négligea son culte et se montra particulièrement dévot à Sin et à Samas. Pendant plusieurs années, la grande fête du mois de nisan ne put être célébrée avec tout l'éclat qu'elle comportait selon les rites traditionnels, parce que le souverain ne jugeait pas à propos de venir à Babylone pour cette circonstance. Quand il se vit menacé par l'invasion persane, Nabunahid s'avisa de réunir à Babylone les dieux du pays d'Accad : on les amena donc à l'exception de ceux de Borsip, qui étaient tout près de Babylone, de ceux de Sippar et de ceux de Cutha, trop grands peut-être pour qu'on osât les déplacer ainsi. Le

1. I. R. 52, c. 1, l. 61-65.
2. I. R. n. 1, c. 1, l. 13-14.

but de cette concentration n'était nullement de supprimer le caractère local du culte chaldéen et de créer, au profit de Marduk, une religion commune pour tout le pays de Sumer et d'Accad. L'inclination personnelle du roi était opposée à un tel projet, et le moment eût été assez mal choisi pour en tenter la réalisation. Nabunahid voulait sans doute mettre sa capitale sous la protection de divinités plus nombreuses, et il ne songeait pas qu'il allait mécontenter tout le monde, aussi bien les habitants des villes spoliées que le sacerdoce babylonien, très attaché à ses usages traditionnels et froissé par l'espèce d'offense que l'intrusion des nouveaux venus faisait à l'honneur de Marduk. Un roi si inconsidéré ne devait pas être favorisé des dieux. Le malheureux Nabunahid eut beau célébrer en grande pompe, au mois de nisan qui commença la dernière année de son règne, la fête de Marduk, et présider, suivant l'ancienne coutume, la procession solennelle qui avait lieu à cette occasion, Marduk et tous les dieux se tournèrent contre lui. Le dieu de Babylone « choisit un prince juste, chéri de son cœur, qu'il prit par la main, Cyrus, roi d'Ansan, prédestiné par lui et appelé à la royauté universelle. Le grand seigneur Marduk..... décréta son entrée à Babylone et il lui en fit prendre le chemin ; comme un ami et un camarade, il marcha à son côté..... ; sans combat ni bataille, il le fit pénétrer au milieu de Babylone » ; il lui donna la succession de Nabunahid, « roi qui ne l'honorait pas. » Marduk « se complut en Cyrus, le roi qui l'honorait, et en son fils Cambyse », et Cyrus « rétablit paisiblement au lieu de leur séjour les dieux de Sumer et d'Accad, que, pour le mécontentement du seigneur des dieux, Nabunahid avait fait venir à Babylone ». Voilà comment le sacerdoce babylonien interpréta le triomphe de Cyrus. Pour finir, on met dans la bouche du roi de Perse cette prière : « Puissent tous les dieux que j'ai réinstallés au milieu de leurs cités, intercéder chaque jour auprès de Bel et de Nabu pour obtenir la prolongation de mes années[1] ! » Au mois de nisan de l'année suivante, Cambyse, fils de Cyrus, « prenait les mains de Nabu » à Borsip et venait « sacrifier devant Bel », dans la Haute demeure[2]. Marduk n'était plus le dieu d'une cité reine et le maître d'un empire ; il restait le dieu de Babylone et son prestige n'était pas entamé dans l'opinion de ses fidèles.

Il est probable que, depuis la révolte de Babylone, sous Darius, il se produisit quelque changement dans la politique religieuse des rois de Perse à l'égard du sacerdoce chaldéen. On ménagea moins des gens qu'on ne craignait plus. Cependant le culte de Marduk et la Haute demeure subsistèrent encore longtemps après la ruine de l'empire persan. Une inscription cunéiforme du roi séleucide Antiochus Soter fait tenir à ce prince un langage imité de Nabuchodonosor et des vieux rois chaldéens. Le Macédonien se dit

1. Inscription de Cyrus, V. R. 35, *passim*.
2. *Ibid.*

aussi « protecteur[1] de la Haute demeure et de la Demeure stable », et il se recommande, ainsi que son fils Séleucus et sa femme Stratonice, à la protection de « Nabu, fils aîné de Marduk[2] ». Le culte de Marduk suivit sans doute jusqu'à la fin le sort de Babylone et celui du paganisme dans la région mésopotamienne; le dieu fut oublié quand la ville eut péri, vers le commencement de l'ère chrétienne.

Marduk ne tint jamais une grande place dans le panthéon assyrien, du moins jusqu'à l'époque des Sargonides. Il avait cependant un temple dans la ville d'Assur. Assurnasirapal et Rammunanirari III le comptent parmi leurs dieux. Il est possible que son culte ait pris un peu d'extension en Assyrie depuis le règne de Tukultininib I, qui fut pendant un certain temps maître de la Babylonie et s'intitula roi de Sumer et d'Accad (vers 1300 av. J.-C.).

Par son origine, Marduk appartenait à la famille d'Éa; il était le soleil, fils de l'Océan; le centre le plus ancien de son culte fut probablement Éridu, la ville d'Éa. De là vient qu'il est appelé « fils d'Éridu[3] ». Marduk n'était pas le soleil ardent de midi ou de l'été qui dessèche et tue, mais le soleil du matin ou du printemps qui vivifie la nature et qui la rajeunit. L'idéogramme le plus fréquemment employé pour figurer le nom de Marduk signifie « le jeune soleil », ou mieux « le jeune taureau-soleil ». Le taureau a été choisi dans d'autres mythologies pour symboliser le soleil dans sa puissance fécondante. Il n'est donc pas étonnant que Marduk soit appelé taureau; peut-être même l'a-t-on représenté à l'origine sous la forme de cet animal. Dans les temps historiques, Marduk a l'apparence d'un jeune homme; mais sa coiffure est pourvue de cornes. Agukakrimé raconte qu'il a mis sur la tête du dieu « un chapeau à hautes cornes, cornes de souveraineté, insigne de divinité, pleines de splendeur[4] ». En sa qualité de soleil jeune et rempli de vie, Marduk est créateur, illuminateur, révélateur des secrets d'Éa, bienfaisant, guérisseur, et l'on dit même qu'il va jusqu'à ressusciter les morts.

Un cantique en son honneur[5], et dont le début rappelle celui de certains psaumes, exalte, avec un enthousiasme vraiment lyrique, ses nombreuses perfections :

« Je célèbre ton nom, Marduk, le plus puissant des dieux, prince du ciel et de la terre,
Qui as été créé parfait, qui es seul sublime.....
Tu as reçu la primauté divine, la toute puissance, la dignité suprême, la souveraineté, la royauté ;
Tu domines sur tous les rois, parfait en force.....

1. Littéralement « fournisseur », celui qui pourvoit à l'entretien de l'édifice et aux dépenses du culte.
2. V R. 66.
3. IV R. 4, c. 2, l. 23.
4. V R. 33, c. 2, l. 50-55.
5. Texte publié avec transcription et traduction par R. E. Brünnow, *Zeits. f. Assyr.*, 1890, pp. 55 et suiv.

Puissant prince, chef sublime, grand guerrier.....
Qui fais éclater ton pouvoir, qui contiens la révolte des Anunnaki (?).

Dans les cieux tu es sublime, sur la terre tu es roi, sage conseiller.....
Qui rends les contrées habitables, qui maintiens les extrémités du firmament et (de la terre ?).

Tu es auguste parmi les dieux ; Éa t'a engendré... ;
Les grands dieux ont remis en tes mains la direction des destinées.

Ils ont embrassé tes pieds, ils t'ont adressé leurs prières.....
Ils t'ont fait grand (pour combattre ?) les ennemis des lois (divines).....

Les dieux (t'ont doué) d'une lumière éclatante, de rayons.....
..... t'avancant au milieu des cieux...
..... frappant la tête du dieu Zû...[1] ».

. . . . . .

Autant que l'on peut juger du sens de ces dernières strophes, qui sont fragmentaires, elles font allusion au rôle de Marduk dans la création du monde et dans le mythe qui oppose aux grands dieux Zû, l'oiseau-tempête.

L'identité primitive de Marduk et du soleil apparaît assez clairement dans la suite de l'hymne :

« Premier né d'Éa, prince, fort, vaillant, jour[2] à qui nul n'échappe, feu ardent, flamme.....
Qui détruit les ennemis, qui, au milieu du combat, dans le fracas des armes, dans la bataille n'est pas.....

Marduk, soleil....., flambeau brillant, qui, par son éclat.....
Qui illumine.....

Ton nom est grand, dieu des présages[3], prince, chef,.....
Qui, à ton lever, manifestes les signes.....

Ton nom est très grand, Marduk.....
Entre tous les dieux, ta divinité est éminente,

Chef auguste, le bouquetin dans ton filet.....
A ta gauche, le grand Nergal, champion des dieux.....
A droite et à gauche, la flamme brûle.....

Juge des pays, la renommée de ton nom est immense.....
(C'est toi) qui établis les lois de l'Océan, qui attribues les dons] et les offrandes[4]..... »

Comme médiateur entre son père Éa et l'humanité, Marduk est « le dieu de l'incantation sacrée, l'enchanteur divin[5] ». Au fond, Marduk apportant aux hommes faibles et souffrants les conseils et les remèdes d'Éa est le soleil qui se lève pour répandre sur le monde la lumière et la vie. Marduk allant

1. *Obv.* l. 1-15.
2. Sens douteux. *Umu* pourrait signifier ici « lion ».
3. *Sak-me-gar.* V. Jensen, *Kosmologie.*, p. 127.
4. *Obv.* l. 32-34, 41-42 ; *rev.* l. 15, 10-11.
5. R. E. Brünnow, *List of Ideographs*, n. 786-788.

interroger Éa « sur sa couche nocturne [1] » est le soleil qui rentre le soir dans l'Océan. Il n'en est pas moins le médecin suprême, le grand bienfaiteur de l'humanité, celui qui aime à rendre la vie aux morts.

(Roi) du pays, maître du monde,
Premier-né d'Éa,
Puissant au ciel et sur la terre,
Grand maître de l'humanité, roi du monde,
Prince des dieux,
Maître du ciel et de la terre, (dieu) sans rival,
..... d'Anu et de Bel,
(Dieu) bienfaisant entre (tous) les dieux,
(Dieu) miséricordieux, qui te plais à ressusciter les morts,
Marduk, roi des cieux et de la terre,
Roi de Babylone, seigneur de la Haute demeure,
Roi de la Demeure stable, seigneur de la Sublime demeure de vie [2] ;
Les cieux et la terre sont à toi ;
Toute l'étendue des cieux et de la terre est à toi ;
L'incantation de vie est à toi ;
Le breuvage de vie est à toi ;
La formule sacrée [3] du vase (?) de l'Océan est à toi ;
L'humanité, les hommes à la noire chevelure,
Tous les êtres vivants, quels qu'ils soient, qui existent sur la terre,
Les quatre parties du monde en leur entier,
Les Igigi, dans l'universalité du ciel et de la terre, tous tant qu'ils sont,
T'(adorent) et sont attentifs (à tes ordres).
Tu es..... le bon génie..... ;
C'est toi qui donnes la vie..... ;
C'est toi qui donnes la santé ;
Tu es bienfaisant entre (tous) les dieux ;
Tu te plais, dans ta miséricorde, à ressusciter les morts.
Marduk, roi des cieux et de la terre,
Je loue ton nom, (j'exalte) ta magnificence.
Que les dieux célébrent ton nom, qu'ils proclament ta grandeur [4] ! »

Ces invocations sont le préambule d'une formule incantatoire qui devait être récitée sur les malades, afin de les guérir en chassant les mauvais esprits. Le grand dieu de Babylone gardait les fonctions salutaires que lui avait attribuées l'ancienne théologie d'Éridu ; il est resté ainsi le bon, le secourable Marduk. Le pouvoir de ressusciter les morts convenait parfaitement à ce dieu médecin ; ceux qui le lui ont attribué d'abord n'entendaient pas affirmer que ce pouvoir s'exerçât déjà en fait par la résurrection de quelques individus, ou qu'il s'exercerait un jour par la résurrection de tous les défunts ; mais il est possible que plus tard on ait transformé en croyance

1. IV R. 15, c. 1, l. 53-54.
2. *E-mah-tila.* Nom d'un temple.
3. Il s'agit d'une formule écrite, ayant valeur de talisman, et qui était, ce semble, gravée sur le vase qui servait à puiser de l'eau pour les ablutions sacrées.
4. IV R. 29, n. 1.

positive et intéressant le genre humain tout entier la pieuse métaphore qui exprimait la puissance vivifiante du soleil printanier[1].

Zarpanit, « la reine de la Haute demeure, » est la digne compagne de Marduk. Elle est invoquée sous les noms les plus pompeux dans le cantique cité plus haut :

> « Je célèbre ta puissance, grande dame, reine de la Haute demeure, déesse des déesses, reine des reines,
> Haute souveraine de tout....., déesse miséricordieuse, qui accueille les prières. »

Comme belle-fille d'Éa, elle est dite « reine de l'Océan », « dame de l'incantation de l'Océan. »

Son caractère n'a pas, du reste, plus de relief que celui de la plupart des autres déesses : toute sa gloire et tous ses attributs lui viennent de son époux Marduk.

Ces dieux excellents montrent la divinité sous un aspect assez différent de celui que manifestent Asur et les dieux guerriers. Le caractère de justice et de bonté qui apparaît dans Samas est encore plus développé dans Marduk. Celui-ci n'est pas seulement un dieu qui gouverne les hommes et qui leur fait du bien ; c'est un dieu qui les aime. C'est par ce côté qu'il est véritablement grand et qu'il mérite de fixer l'attention de l'historien. Il n'est pas sans intérêt de constater que la religion chaldéenne a contenu, dès la plus haute antiquité, la notion d'un dieu médiateur essentiellement bon et secourable pour la pauvre humanité. Quand même cet idéal consolant et plein de moralité aurait été calqué pour ainsi dire sur le rôle physique et matériel du soleil dans le monde, il n'en est pas moins une création remarquable du sentiment religieux, un effort vers la conception de la bonté infinie, comme l'idéal représenté par Asur est un effort vers la conception de l'infinie puissance. Marduk, cependant, est plus loin qu'Asur de réaliser l'idée du dieu unique et universel ; son origine et son rôle même le subordonnent à un dieu-père et maître souverain ; il est en relations trop étroites et trop suivies avec l'humanité pour être jamais le Dieu absolu. Asur plane au dessus de tout. Supposé qu'on eût, par impossible, voulu fondre ensemble la religion de Ninive et celle de Babylone, de façon à déterminer avec une rigueur dogmatique inconue dans les mythologies anciennes la fonction qui devait appartenir à chacun des deux personnages divins, Marduk n'aurait été que l'intermédiaire des faveurs célestes, chargé spécialement par le puissant Asur de pourvoir au bien des hommes.

1. Diogène Laërce (*De vit. phil. proœm*) attribue aux écoles philosophiques de Chaldée la croyance à la résurrection finale de tous les hommes. Les textes originaux que nous possédons ne permettent pas d'affirmer si ce renseignement est vrai. Ils prouvent seulement que l'on croyait à la résurrection possible des individus par la puissance de Marduk et de l'incantation sacrée.

LA LOI DE L'UNITÉ DE SANCTUAIRE

EN ISRAËL

PAR M. L'ABBÉ DE BROGLIE
Professeur à l'Université catholique de Paris.

PREMIÈRE PARTIE

I

La grande controverse entre l'école traditionnelle et l'école rationaliste relativement à l'histoire religieuse d'Israël semble en ce moment arrivée à une période critique. L'école moderne prétend avoir entièrement triomphé; elle réclame pour ses résultats principaux l'autorité de la chose jugée : ses différents chefs se sont mis d'accord sur un certain nombre de points essentiels, le polythéisme primitif d'Israël, la promulgation tardive du code mosaïque, la falsification générale et systématique de l'histoire primitive, qui aurait été faite par les auteurs de la collection canonique acceptée par la tradition. Cette école moderne prétend représenter à elle seule la science impartiale et n'avoir devant elle comme adversaires que des esclaves d'une tradition dont la fausseté serait démontrée, ou des esprits asservis à une autorité dogmatique. Il semble même que, pour assurer ce triomphe, les chefs de l'école fassent silence et détournent leurs efforts vers d'autres objets.

Il faut le dire, l'attitude prise par un certain nombre de ceux qui ont voulu défendre l'ancienne histoire d'Israël n'a pas peu contribué à donner une apparence plausible à cette prétention. Cette attitude a souvent été timide et embarrassée ; un recours fréquent à l'appui de la foi et à celui d'une tradition imposée au nom d'un motif religieux a jeté une ombre sur le mérite scientifique réel de leurs œuvres. Le caractère apologétique de ces œuvres a été contre elles, aux yeux de beaucoup de personnes, une présomption de partialité.

Cela était à peu près inévitable. Lorsqu'une idée nouvelle en histoire, appuyée sur certaines remarques originales, fait son apparition dans le public, elle jouit nécessairement d'une certaine faveur, et s'il se trouve qu'à l'originalité de la découverte réelle ou prétendue se joigne son opposition à certaines croyances dogmatiques, l'esprit d'indépendance tend à la faire accepter. Il est naturel alors que, troublés et surpris par une attaque inattendue, les défenseurs de la tradition aient recours, pour ne pas se laisser emporter par le courant, à tous les moyens dont ils disposent.

Mais la réflexion, l'étude, le développement naturel et nécessaire des idées ont apporté graduellement une modification à cette situation. Utiles pour répondre à certaines difficultés mieux senties qu'autrefois, les hypothèses de l'école nouvelle ont soulevé elles-mêmes d'autres difficultés. Le parti pris, l'idée préconçue ont fini par être discernés dans ces systèmes nouveaux. Le désir d'innover est aussi bien que la volonté de conserver la tradition un obstacle à la complète impartialité. Enfin, le triomphe apparent est lui-même une cause de division entre ceux qui se croient vainqueurs [1].

Aussi graduellement, voit-on les défenseurs des idées anciennes reprendre courage, suivre leurs adversaires sur le terrain purement historique et scientifique, faire abstraction de leurs convictions personnelles dogmatiques pour n'employer que des arguments rationnels, renoncer même aux préjugés mal fondés qui étaient joints, comme des sortes d'additions préservatrices, aux principes nécessaires de l'exégèse chrétienne. En un mot, après le triomphe apparent rapidement obtenu, commence pour les idées nouvelles la période de la discussion sérieuse et de la critique.

C'est à cette œuvre nécessaire que je voudrais contribuer en soumettant à un nouvel examen l'une des assertions les plus absolues et les plus graves de la nouvelle histoire, et, ne craignant pas de le dire, l'une de celles qui semblent au premier abord les plus difficiles à combattre, je veux parler de l'idée que la loi du sanctuaire unique serait, dans la législation d'Israël, non point une institution primitive remontant à Moïse, mais une disposition récente, fictivement rapportée au législateur du Sinaï et dont la vraie origine devrait être fixée par l'histoire au temps de Josias, ou tout au moins au temps d'Ezéchias. Tout le monde connaît la législation, unique parmi tous les peuples de l'antiquité, à laquelle était soumis, dans le peuple d'Israël revenu de Babylone, le rite du sacrifice, acte suprême de la religion. Un sanctuaire et un autel unique pour la nation entière, défense absolue de sacrifier dans un autre lieu ; le droit de sacrifier réservé à un corps sacerdotal héréditaire,

1. Ces divisions ont commencé à se manifester. La théorie de Graf, qui place après la captivité la composition du premier chapitre de la Genèse et celle du Code Lévitique, a été diversement attaquée. M. S. Halévy et M. Renan font remonter plus haut une grande partie de ce qu'on appelait l'œuvre des grands copistes. M. Philippe Berger, dans l'article consacré à la mémoire de Reuss, après avoir dit que le professeur de Strasbourg n'avait accepté qu'avec réserve les théories de son disciple Wellhausen, conclut en disant que le résultat des découvertes épigraphiques tend à faire admettre en général une plus haute antiquité aux documents écrits des peuples sémitiques. En revanche, M. Maurice Vernes a entrepris de contester l'authenticité des prophètes du VIIIe siècle, et de placer le Deutéronome après le Lévitique, au temps d'Alexandre le Grand. Kuenen a pris la défense de la théorie grafienne, mais avec un peu de timidité. Cela est naturel, car, avant d'être grafien, Kuenen avait reconnu la priorité du Lévitique par rapport au Deutéronome, dans son histoire critique de l'Ancien Testament, et M. Vernes lui a servi quelques-uns de ses propres arguments. Nous ne parlons pas des idées excentriques de M. Havet, qui place presque toute la Bible au temps des les Asmonéens. M. Havet n'a, en cette matière, aucune autorité, et il ne serait pas loyal de se servir de son témoignage contre celui d'adversaires plus sérieux.

gardien de rites invariables, tel a été le régime sous lequel ont vécu les Israëlites, depuis le retour de la captivité jusqu'à la destruction du temple par Titus. Une seule exception à cette loi s'est produite en Égypte, celle du temple d'Héliopolis; encore est-il douteux que des sacrifices y aient été offerts, et cette exception, fondée sur l'interprétation d'un passage d'Isaïe, n'a pas été reconnue comme légitime d'une manière expresse par les synagogues de la Palestine.

Cette concentration du culte en un seul lieu entraînait plusieurs importantes conséquences ; la première était l'obligation à des pèlerinages fréquents vers le sanctuaire national. La loi écrite portait que tous les mâles devraient se présenter trois fois l'an devant l'autel unique; cette loi n'a sans doute jamais été rigoureusement appliquée, néanmoins les pèlerinages étaient très fréquents, ils étaient au moins annuels pour les familles pieuses (St. Luc II, 41), ils attiraient des foules immenses à Jérusalem. En second lieu, la concentration du culte amenait nécessairement l'existence, dans la capitale religieuse, d'un clergé extrêmement nombreux; la plus grande partie de la caste sacerdotale devait y habiter, ou du moins y séjourner très fréquemment. En outre, l'absence du culte rituel dans les campagnes, les bourgs et les villes provinciales était suppléée par un autre genre de culte religieux, par les assemblées des synagogues consacrées exclusivement à la lecture des livres canoniques, à la prédication, à des prières et à des chants liturgiques. Sans cette institution, la plus grande partie du peuple aurait été privée de tout culte.

Une telle organisation, dont les conséquences économiques et sociales étaient très graves, avait pour effet d'établir entre tous les membres de la nation une union religieuse très étroite, et de les séparer des peuples voisins. L'exclusivisme du peuple juif, si remarqué chez les païens et qui attirait sur eux tant de haines, était en partie dû à cette règle rigoureuse d'un sanctuaire unique.

Ainsi que je l'ai dit plus haut, cette concentration des sacrifices en un seul lieu est un fait unique dans la législation religieuse des peuples anciens. Nous pouvons même aller plus loin, et dire que cet état de choses qui a duré pendant plus de six siècles dans la Palestine, est un fait unique dans toute l'histoire religieuse de l'humanité. Il y a des sociétés religieuses chez lesquelles le sacrifice a disparu, ou s'est trouvé réduit à l'état de rares exceptions, ou à de simples offrandes, ne présentant pas le caractère du sacrifice antique, acte suprême de la religion. Tels sont l'islamisme et le bouddhisme. Il y en a même qui ont aboli jusqu'à l'idée d'un sacrifice, ou du moins du sacrifice actuel, tel est l'état des protestants, qui ne veulent pas d'autre sacrifice que celui de la croix. Mais parmi les peuples où la pratique et la notion du sacrifice se sont maintenues, il n'en est aucun qui ait eu l'étrange pensée de restreindre le sacrifice à un seul lieu, et d'obliger toute la population d'une contrée étendue à se servir d'un seul et unique autel.

La loi de l'unité de sanctuaire en Israël est donc un fait unique, une véritable anomalie, une disposition qui n'a pas sa pareille dans l'histoire.

II

Quelle est maintenant l'origine de cette disposition rituelle si étrange, si gênante, qui pesait d'un poids si lourd sur la vie sociale tout entière du peuple d'Israël ?

On connaît l'explication donnée à la fois par l'histoire écrite officielle et par la tradition incontestée de la nation. Cette loi serait, quant à sa promulgation, contemporaine de l'Exode. Elle aurait été promulguée par Moïse et appliquée dans le désert, lorsque le peuple d'Israël vivait sous des tentes, groupé autour du tabernacle, centre du culte national. Depuis cette époque, elle aurait subsisté en principe, conservée sous la double forme d'une loi écrite et d'une tradition orale par le sacerdoce chargé du culte officiel, sacerdoce dont le ministère n'a jamais été interrompu depuis sa première institution. Mais les difficultés d'application, beaucoup plus grandes après la conquête, l'exemple des peuples voisins et les continuelles infidélités reprochées par les prophètes au peuple choisi de Jahveh, ont fait cesser l'application pratique de la loi, et l'ont même fait tomber dans une sorte de désuétude. Dans les derniers siècles qui ont précédé la captivité de Babylone, le peuple, instruit par ses revers et obéissant de plus en plus aux prédications des prophètes, s'est tourné de nouveau vers son Dieu, et s'est efforcé d'appliquer rigoureusement les lois de Moïse. Deux réformes successives, celle d'Ézéchias et celle de Josias, ont remis en vigueur pour un temps l'ancien précepte, mais sans pouvoir triompher des habitudes séculaires qui attachaient Israël au culte des hauts lieux. Enfin, lorsqu'une portion choisie et peu nombreuse de la nation vint, sous la conduite de Zorobabel, pour rétablir le culte, le principe du sanctuaire unique fut posé de nouveau. Il fut encore solennellement proclamé par Esdras, et devint dès lors la loi toujours observée de la nouvelle nation formée par les exilés revenus de Babylone.

Avant d'examiner les objections modernes contre cette donnée traditionnelle, il importe d'observer que ce récit considéré dans son ensemble, donne, d'un fait exceptionnel et unique, une explication conforme à la nature de ce fait et par conséquent éminemment vraisemblable.

L'anomalie relative au lieu du culte est rattachée à deux autres anomalies liées elles-mêmes entre elles. Seul parmi les nations, le peuple d'Israël n'a eu dans les derniers siècles de son existence, qu'un sanctuaire unique. Mais seul aussi il a adoré un Dieu unique invisible, souverain du monde entier, et professé une religion pure d'idolâtrie. Seul aussi parmi les autres peuples, il a eu cette destinée étrange de sortir d'un état de captivité, de traverser miraculeusement un grand désert, d'y vivre à l'état de nation organisée et

prête à combattre, et de prendre ensuite possession par la force du territoire qu'il devait occuper. Ces trois anomalies, le sanctuaire unique, le monothéisme et l'exode, sont étroitement liées ensemble ; chacune explique les autres. Les adversaires de la tradition l'ont senti eux-mêmes, et après avoir commencé par nier l'antiquité de la loi d'unité du sanctuaire, ils ont été conduits à dire que le monothéisme était récent et à traiter de légendes les récits relatifs à l'exode et aux origines de la nation. L'œuvre attribuée par la tradition à Moïse forme un tout compacte, qui en renverse une partie, ébranle par là même toutes les autres. Seulement il importe d'observer que, lorsque les explications traditionnelles ont été écartées, le problème historique de la destinée de ce peuple unique entre tous se soulève avec force et demande impérieusement une autre explication.

Sans le monothéisme national institué par Moïse, l'œuvre des prophètes du VIIIe siècle est inexplicable. Sans les miracles de l'Exode, la création d'une tradition monothéiste, directement contraire aux instincts de la nation et aux exemples des peuples voisins, est un effet sans cause. Si d'autre part, on admet l'existence réelle de la vie miraculeuse du peuple dans le désert, et l'établissement par Moïse d'un culte monothéiste, l'origine traditionnelle de la loi de l'unité de sanctuaire devient très vraisemblable. Quoi de plus naturel que de supposer que Moïse, ayant institué le culte officiel de l'arche au centre d'un peuple campé dans un espace restreint, ait voulu forcer le peuple entier à prendre part à ce culte sans idole et interdire les sacrifices privés qui étaient toujours, vu les instincts du peuple, entachés ou du moins suspects d'idolâtrie. Ayant ainsi commencé, et ayant fait du sanctuaire national le centre du culte et de la nation, est-il étonnant que le législateur ait eu la pensée de maintenir en principe, pour des circonstances différentes, cette loi fondamentale qui avait pour effet d'empêcher la formation des tribus ayant chacune un culte et peut-être bientôt un Dieu différent ? et si, comme nous le verrons, il a pris lui-même des dispositions pour rendre cette loi plus aisément applicable et même en a prévu et dans une certaine mesure toléré la suspension, tout en demandant qu'elle fût appliquée dans l'avenir, y a-t-il là rien qui ne soit conforme au bon sens et à la prévoyance d'un fondateur de nation ?

D'autre part, est-il étonnant qu'une loi, si gênante et si contraire aux mœurs des peuples voisins, soit tombée en désuétude, et que, plus tard, dans un réveil de ferveur religieuse, la nation ait espéré trouver son salut dans un retour complet vers la volonté et les prescriptions du législateur considéré comme l'envoyé de Dieu. Cette tradition préexistante et la loi écrite ne fournissaient-elles pas aux réformateurs de puissants et indispensables moyens d'action pour triompher des passions et des intérêts que la réforme devait froisser ou écraser. Nous trouvons donc, dans cette donnée des traditions prise dans son ensemble, une explication plausible du fait singulier que nous étudions.

Ceux qui la rejettent sont tenus de lui substituer une autre explication. Ils ont fait pour cela diverses tentatives. Notre but dans ce travail n'est pas de les apprécier dans leur ensemble; ce ne sera que par occasion que nous en parlerons. Notre tâche est tout autre. Notre but est simplement de discuter la valeur des objections apportées par l'école historique moderne contre cette donnée traditionnelle, que nous avons reconnue être vraisemblable et plausible dans son ensemble, et de voir si cette donnée peut être maintenue.

Ces objections sont de deux natures, ou pour parler plus exactement, les difficultés de l'histoire traditionnelle peuvent être présentées sous deux aspects différents. On peut, en premier lieu, examiner cette histoire en elle-même, en recevant les documents qui la contiennent de la tradition, sans en contrôler l'origine et sans en discuter à priori la véracité.

En étudiant l'histoire traditionnelle de cette manière, on arrive, si l'on en croit nos adversaires, aux conclusions suivantes :

1° Le récit du Pentateuque, dans lequel est contenue une double promulgation de la loi de l'unité de sanctuaire, contiendrait des incohérences et des contradictions qui obligeraient à le rejeter comme inexact en fait et comme composé de documents de dates très diverses, les derniers étant relativement récents ;

2° Les infractions continuelles à la loi d'unité de sanctuaire, l'ignorance absolue dans laquelle les plus saints personnages et les prophètes semblent être par rapport à ce précepte, seraient inconciliables avec l'idée d'une tradition et d'un texte écrit attribuant à Moïse la prescription d'un sanctuaire unique;

3° Les circonstances dans lesquelles auraient eu lieu, selon les historiens postérieurs, les réformes d'Ezéchias et de Josias prouveraient que, contrairement à l'assertion de ces mêmes historiens, c'est d'une institution nouvelle et inconnue jusque-là, et non du rétablissement d'une loi antique qu'il s'agissait.

On voit que ces objections tendent à prouver que le récit biblique et l'histoire traditionnelle, que nous avons reconnus être vraisemblables dans leur ensemble, sont invraisemblables et même contradictoires dans le détail, et qu'un examen attentif amènerait à une conclusion contraire à celle à laquelle nous sommes arrivés en jetant un premier regard sur l'ensemble de l'histoire. En d'autres termes, c'est la Bible et la tradition qui, scrutées avec attention, rendraient, si nous en croyons nos adversaires, témoignage contre elles-mêmes. Telle est la première forme de l'objection, exposée avec talent dans l'introduction de Reuss à sa traduction de la Bible.

Mais la même objection peut être présentée sous une forme plus radicale; c'est celle qui est contenue dans les prolégomènes de Wellhausen. Voici en quoi elle consiste : L'école moderne prétend avoir établi par divers arguments deux assertions capitales. D'une part, il faudrait changer l'ordre admis par la tradition relativement à l'époque de la composition des livres saints.

Au lieu de considérer la Thorah comme la plus ancienne partie du canon, on devrait la considérer comme constituée sous sa forme actuelle à une époque récente, par la fusion de documents d'époques très diverses. Le livre de Josué serait considéré comme composé à une époque également assez moderne. Par suite de cette interversion, le livre des Juges, les deux livres de Samuel et certaines portions choisies du Pentateuque se trouveraient former la première couche de la littérature hébraïque.

D'autre part, l'école admet sans contestation que les auteurs contemporains, ou du moins les plus rapprochés des faits, sont seuls croyables sur les évènements qu'ils racontent, et que les auteurs plus récents, obéissant à une pensée dogmatique, ont tous falsifié l'histoire dans le sens de leur opinion en attribuant à Moïse une législation postérieure.

Ces principes étant posés, comme les auteurs considérés par l'école moderne comme les plus anciens, correspondant à la période de désuétude dont nous avons parlé, ne parlent pas de la loi de l'unité de sanctuaire, on admet comme historiquement prouvé que cette loi n'existait pas, et qu'elle n'a pu être qu'une invention postérieure, inconnue à l'antiquité. Sous cette forme, il semble que le système selon lequel la loi de l'unité de sanctuaire serait récente, soit directement appuyé par des documents historiques.

On comprend la différence des deux formes de la thèse rationaliste, la première est une simple objection contre l'histoire traditionnelle. Cette histoire est accusée de se contredire elle-même. La seconde est l'établissement par la critique des documents d'une histoire nouvelle. Comme nous l'avons annoncé, c'est la première forme de thèse que nous nous proposons de réfuter. Notre but est de montrer que la vraisemblance de l'histoire traditionnelle, constatée dans l'ensemble, se maintient dans les détails.

Nous ne nous engageons pas directement dans la discussion générale des thèses modernes, ni dans la critique des textes. Néanmoins, si nous arrivons à prouver notre thèse, nous aurons porté un coup à la nouvelle histoire, car il nous sera facile de prouver que l'impossibilité prétendue de l'histoire officielle relativement à la question du sanctuaire est un des principaux arguments de cette critique, le seul qui lui permette de dater les textes, et que, s'il était prouvé que cette impossibilité est une chimère, la base de cette critique s'écroulerait. Nous nous bornons à répondre à cette unique question : La Bible, dans ce qu'elle nous raconte sur les lois relatives aux sanctuaires et aux autels, est-elle en contradiction avec elle-même ? Notre thèse se divisera en deux parties : la première traitera de la promulgation des lois racontées dans le Pentateuque, la seconde du témoignage de l'histoire postérieure relativement à leur existence.

CHAPITRE Ier

Les lois sur le sanctuaire dans le Pentateuque.

Le Pentateuque contient, relativement au lieu du sacrifice, quatre prescriptions distinctes. La première, contenue dans l'Exode (chap. XX) immédiatement après le Décalogue, concerne les autels en général et veut qu'ils soient en terre et en pierres non taillées.

La seconde, contenue encore dans l'Exode (chap. XXVII et XXVIII), est la description de l'autel des holocaustes destiné à être placé dans le tabernacle devant l'arche.

La troisième, qui forme le chap. XVII du Lévitique, défend de sacrifier et même de tuer des animaux sacrifiables, ailleurs que devant l'autel des holocaustes.

La quatrième (Deutéronome XII) pose le principe de l'unité de sanctuaire pour l'avenir, lorsque le peuple sera établi dans la terre de Chanaan et permet expressément de tuer et de manger les animaux sacrifiables sans offrir de sacrifice.

De la comparaison de ces quatre lois, les adversaires de la tradition tirent les conclusions suivantes :

1° Il y a contradiction entre la première loi de l'Exode et les deux suivantes.

Elles ne peuvent être du même temps ni du même législateur.

2° La quatrième loi, celle du Deutéronome, vise l'état des choses auquel répond la première, et ne présuppose pas l'existence des deux intermédiaires.

De là ils concluent qu'il faut intervertir l'ordre de la promulgation de ces lois, supposer entre la première et la quatrième (qui devient la seconde) un long intervalle de temps et un second intervalle considérable entre celles du Deutéronome et les deux lois qui concernent l'autel des holocaustes. Dès lors Moïse ne peut être tout au plus l'auteur que de la première, celle qui règlemente la forme des autels et suppose qu'ils peuvent être multiples. Dès lors aussi ces lois diverses doivent correspondre à des époques diverses : la première à un temps où les autels étaient multiples, la seconde à une époque où la centralisation du culte s'établissait dans une même ville, la dernière à un temps de centralisation complète où un seul autel était légitime. La législation du Pentateuque, ainsi interprétée, correspond à la conception historique de la nouvelle critique : la première loi règlerait les temps primitifs, celle du Deutéronome serait contemporaine de la réforme de Josias, celles de l'Exode et du Lévitique seraient le code inventé et promulgué au retour de la captivité.

Discutons ces assertions et d'abord voyons si entre la loi du chapitre XX de l'Exode et les prescriptions rituelles relatives à l'autel des holocaustes, il y a une contradiction suffisante pour qu'il soit nécessaire de les attribuer à deux époques et à deux auteurs.

CHAPITRE II

Contradiction apparente entre la loi de l'Exode (XX) et celle du Lévitique (XVII).

Après avoir examiné diverses solutions du problème, l'auteur s'arrête à celle-ci :

Entre les deux lois il y a contradiction partielle, la première supposant l'existence légale d'autels multiples que la seconde exclut. L'accord doit être établi en supposant que la prohibition des sacrifices privés a été la conséquence de l'apostasie du veau d'or.

Voici comment, d'après cette hypothèse, les faits peuvent être expliqués :

Le peuple d'Israël sortant d'Egypte devait posséder, relativement aux sacrifices, des coutumes analogues à celles des autres peuples. Il y avait un culte privé dont les chefs de famille étaient les ministres. Ce culte pouvait s'adresser à des divinités inférieures, à des Téraphims, mais il devait aussi s'adresser au Dieu national, et comme le Dieu national d'Israël venait par le miracle de l'Exode de se manifester comme le Dieu Tout-Puissant et le créateur du monde, c'est à lui principalement que devaient être offerts les sacrifices et être consacrés les autels. Le but de Moïse était d'établir d'une manière définitive ce culte pur du créateur, et de séparer Israël des autres nations, pour le consacrer à Jahveh.

Il avait, pour atteindre ce but, deux moyens ; l'un était de purifier le culte des familles, l'autre de le supprimer pour concentrer le culte dans un lieu unique, et le confier à un sacerdoce exclusif chargé de conserver la pureté de la religion. Peut-être prévoyait-il que le second moyen serait le seul suffisant, le seul efficace. En tout cas, Dieu, dont il était l'organe, le prévoyait. Mais poser de suite, du haut du Sinaï, le principe de l'unité de sanctuaire ne lui semble pas opportun.

Israël était le peuple choisi de Jahveh. Pourquoi lui refuser d'avance le droit de servir et d'honorer son Dieu à la manière des autres peuples, par des sacrifices privés très fréquents. Nous verrons, en effet, plus loin, que l'usage en Israël, analogue à celui des autres peuples, était de ne jamais tuer une bête propre au sacrifice sans l'offrir à une divinité. Les chefs de famille exerçaient le ministère sacerdotal comme l'avaient fait les antiques patriarches. Ce sont eux très probablement qui sont désignés sous le nom de prêtres au chapitre XIV de l'Exode. Pourquoi leur retirer ces fonctions et les dégrader sans motif? Moïse fit donc, par l'inspiration de Dieu, ce qui était raison-

nable. Tout en méditant d'avance l'établissement d'un culte central et d'une liturgie brillante et pure d'idolâtrie, il respecta le culte existant et se contenta de le purifier de tout ce qui était contraire au principe monothéiste.

Ici il est nécessaire de suivre le texte de près.

Moïse est, d'après le texte, monté plusieurs fois au sommet du Sinaï. Ici nous laissons de côté les premières ascensions destinées à préparer la promulgation de la loi, on peut en compter trois principales. A la suite de la première, Moïse promulgua le Décalogue et le groupe de lois jointes au Décalogue et qui forment, selon la désignation même de Moïse, le livre de l'alliance. Parmi ces lois se trouvent celles qui font l'objet de notre étude et qui règlementent le culte privé.

En revanche, il n'y est aucunement question du tabernacle ni du culte national, ni du sacerdoce d'Aaron. Après avoir promulgué le Décalogue une première fois, le peuple ayant promis d'observer le précepte de Jahveh, Moïse construit un autel et dresse douze pierres pour les douze tribus d'Israël. Il désigne ensuite des jeunes gens pour offrir à l'Éternel des holocaustes. Il prend le livre de l'alliance et le lit devant le peuple. Le peuple promet d'obéir à cette loi. Moïse prend ensuite le sang des sacrifices et le répand sur le peuple en disant : Voici le sang de l'alliance que l'Éternel fait avec vous.

Tout est important dans cet acte solennel. Pourquoi des jeunes gens sont-ils choisis comme sacrificateurs à la place des pères de famille ? Evidemment, pour que ces jeunes gens puissent en conserver le souvenir, et, devenus vieux, le raconter à leurs enfants. Ces jeunes gens, s'ils ont eu moins de 18 ans, ont pu entrer dans la terre de Chanaan, et rappeler à tous les grandes alliances du Sinaï, le sacrifice solennel offert au pied de la montagne fumante [1]. Mais comme le rite de ce sacrifice, au point de vue de la construction de l'autel, était celui qui venait d'être prescrit ; ce rite a dû se graver dans la mémoire comme le type des sacrifices légitimes soit nationaux, soit privés.

Après cette cérémonie, Moïse monta une seconde fois au sommet du Sinaï ; alors lui sont révélés de nouveaux desseins de Jahveh : le plan du tabernacle, l'arche, l'autel, les vases sacrés, les vêtements du grand-prêtre, la forme de sa consécration. Aaron est désigné pour ce ministère.

Tout ceci se passe à l'insu du peuple entre Jahveh et Moïse.

Ici nous pouvons observer en passant qu'une telle institution liturgique n'a rien d'invraisemblable. Le peuple d'Israël sortait d'Égypte ; il avait assisté aux brillantes cérémonies du culte égyptien, aux processions solennelles où les images de Ra, d'Ammon et d'Osiris étaient transportées. Moïse voulant que le peuple, d'une part, évitât l'idoltârie, et d'autre part crût que Jahveh était un Dieu plus puissant qu'Ammon, ne devait-il pas organiser une

1. Il a existé, chez certains peuples d'Europe, une coutume selon laquelle lors des déplacements des bornes d'héritage provenant de ventes de terrain, on faisait venir des enfants pour être témoins de l'acte ; on leur donnait un fort soufflet en leur disant de bien se rappeler ce qu'ils voyaient pour pouvoir en témoigner plus tard en justice.

liturgie capable de frapper les imagination et de les tourner vers la majesté du vrai Dieu en les éloignant des idoles ?

Remarquons en outre que, dans ce projet préparé sur le Sinaï, il n'est nullement question d'un culte exclusif auquel devaient être sacrifiés les cultes privés. Rien ne fait prévoir la loi du chapitre XVIII du Lévitique. C'est le culte central de la nation, à côté duquel pouvaient subsister des cultes individuels par la loi de l'alliance.

Moïse allait descendre pour communiquer ces nouveaux préceptes au peuple, lorsqu'il est averti de la grande apostasie nationale. Il apprend que le peuple choisi par Jahveh vient de violer, au pied même de la sainte montagne, le précepte solennel qui lui a été intimé. Le plan d'organisation du culte se trouve alors interrompu et ajourné, et tout un ordre de faits nouveaux commence.

Il y a d'abord le terrible châtiment. Mais ce châtiment, ordonné par Moïse et suivi du choix de la tribu de Lévi pour être consacrée à Jahveh, infligé par la main des Lévites, n'a pas apaisé Jahveh. Il faut que Moïse intercède pour le peuple, il faut qu'au premier acte de désintéressement par lequel il avait refusé de devenir le chef d'un peuple nouveau, il joigne un nouvel acte de dévouement héroïque, et que, poussant jusqu'à l'extrême sa sainte audace, et usant, abusant même en apparence de la faveur spéciale dont il sait être l'objet, il ne craigne pas de dire au Maître du monde : « Ou pardonnez à ce peuple, ou effacez-moi du livre que vous avez écrit. » Jahveh cède à la prière de Moïse, mais il met à son pardon une condition très dure. Le peuple désormais sera conduit par Moïse, guidé lui-même par un ange. C'est sous leur conduite qu'il marchera à la conquête du pays de Chanaan. Mais Jahveh ne montera pas lui-même avec le peuple de peur qu'il ne le consume en chemin, car c'est un peuple *de cou raide*.

Cette sentence est accueillie avec désolation par le peuple. Moïse alors, en exécution de cet arrêt, construit en dehors du camp une tente à laquelle il donne le nom de tabernacle du témoignage. Cette tente sert de sanctuaire pour les communications avec Jahveh. Moïse seul y a accès, Josué en est le gardien. Cette tente porte le même nom que le tabernacle qui avait été montré à Moïse sur la montagne. Mais elle est faite sur un plan différent. Elle est en dehors du camp. Il n'est question d'aucun sacrifice ni du sacerdoce d'Aaron.

Ces modifications sont évidemment la conséquence de l'apostasie. Le peuple est réellement excommunié. Il ne peut plus communiquer avec Jahveh que par intermédiaire et à distance.

Le tabernacle qui devait être le centre d'un culte pompeux n'est plus qu'un lieu consacré à des révélations divines. Il n'est plus question d'Aaron qui paraît être devenu indigne du sacerdoce. Moïse et Josué seuls approcheront du Tabernacle. Mais il est une autre conséquence du péché national que l'auteur passe sous silence, mais qui résulte clairement de l'ensemble du récit. C'est la cessation des sacrifices privés. Du moment que la présence

de Jahveh se retirait du camp, les sacrifices ne devaient plus avoir lieu. Cela résulte de l'essence du sacrifice qui est une communion avec un Dieu présent. Cela résulte aussi des termes exprès de la loi de l'Exode, et la présence de Jahveh est unie à l'idée du sacrifice. En même temps la consécration de la tribu de Lévi dépouillait les pères de famille de leur ministère de prêtres.

Tout était changé ; tout allait recommencer sur de nouvelles bases. Moïse cependant ne peut se résigner à accepter l'arrêt de Jahveh ; il persévère dans ses supplications ; il obtient que Jahveh se manifeste à lui et l'appelle de nouveau sur la montagne.

Après un troisième séjour au sommet du Sinaï, il redescend apportant les nouvelles tables de la loi, et promulgue de nouveau les préceptes de Jahveh et les conditions de l'alliance du peuple avec son Dieu. Or, dans cette nouvelle promulgation, il n'est plus question des autels privés, de terre et de pierre non taillée. Ce silence est significatif. Cette loi n'est pas abrogée, rien ne peut être changé à l'alliance, mais elle est pour le moment sans objet, le peuple ayant perdu par son péché le droit de sacrifices. A la suite des préceptes nouveaux, Moïse prescrit la construction du tabernacle, organise le sacerdoce d'Aaron et le ministère des Lévites, et établit la liturgie du culte national. Par le seul fait que l'ancien culte privé, qui avait disparu par l'excommunication, n'est pas mentionné de nouveau, le culte se trouve supprimé, et la loi du chapitre XVII du Lévitique, promulguée plus tard, ne fait que ratifier cette suppression. C'est ainsi que le plan primitif, qui comportait un culte privé à côté du culte public, se trouve modifié par les circonstances. Ou plutôt c'est ainsi que le plan de Jahveh, peut-être même celui de Moïse, qui consistait dans un culte central et national exclusif, s'est substitué à un plan provisoire, destiné à ménager l'état de chose préexistant, et à attendre, pour dépouiller les pères de famille d'un droit séculaire, qu'ils eussent mérité par leur faute cette dégradation. On le voit donc, en examinant le texte avec soin, toutes les divergences partielles s'unissent dans un parfait accord. On s'explique pourquoi, lorsque Moïse a promulgué la loi du Lévitique. l'existence des cultes privés, règlementés par la loi de l'Exode, n'est pas mentionnée. Cette loi de l'Exode est-elle cependant restée sans application possible dans l'avenir ? C'est une question que nous traiterons plus tard, lorsque nous examinerons l'état légal résultant après la conquête, des lois promulguées dans le désert. Pour le moment, nous avons rempli notre tâche et montré l'accord des deux premières lois.

II

L'auteur compare ensuite la loi du Deutéronome avec les lois de l'Exode et du Lévitique, et arrive aux conclusions suivantes :

Il est probable, d'après le récit biblique, que les lois rituelles ont été très irrégulièrement suivies, même dans le désert.

La loi du Deutéronome suppose la préexistence de la loi du Lévitique et la non application de cette loi, par suite des difficultés résultant de la dispersion des tribus transjordaniques. Cette loi statue pour l'avenir, en laissant régner un état de tolérance plus ou moins vague dans le présent.

III

Les diverses dispositions législatives relatives aux sacrifices s'accordent donc entre elles, pourvu que l'on examine attentivement les circonstances de leur promulgation. Chacune vient à son heure, nécessitée par l'état du peuple auquel elles s'appliquent. Elles peuvent donc être de même temps, elles peuvent être l'œuvre d'un même auteur et inspirées par le même Dieu. Mais, chose singulière, cet accord est réel et voilé par une foule de contradictions apparentes. L'accord est au fond, l'incohérenee et la divergence à la surface.

D'où vient ce caractère particulier du récit de l'Exode ?

La réponse est très simple. Si le récit présente ces caractères, c'est qu'il est véridique, et que les documents qu'il contient ou dont il est tiré sont contemporains des faits. Si, en effet, le récit du Pentateuque et la collection législative qui l'accompagne étaient formés par la combinaison des divers documents postérieurs représentant des traditions diverses, ou forgés pour justifier des lois nouvelles en les attribuant à Moïse, le désaccord serait réel et profond. Plus on creuserait les textes, plus il apparaîtrait. Si, de plus, cette combinaison avait été faite avec un certain art, ce seraient les contradictions qui auraient disparu, il y aurait trace d'efforts pour les concilier. Or, il n'en est pas ainsi. Le désaccord apparent est flagrant; l'auteur de la compilation, si c'en est une, laisse les textes en opposition nous montrer comment ils peuvent s'accorder. Les circonstances qui justifient ces changements de législation sont mentionnées, mais la relation de ces circonstances avec les changements eux-mêmes n'est pas indiquée, et il faut que le lecteur la devine. Donc, ce sont des récits véridiques, leur vérité et leur accord sont véridiques et proviennent des faits et non de l'auteur. Donc encore, ce sont des récits contemporains des faits ou à peu près. A distance, les intermédiaires se seraient effacés et les contradictions apparentes, devenues trop saillantes, auraient exigé des explications que les auteurs auraient mises en lumière.

On voit de nombreux exemples de telles explications dans les histoires postérieures : leurs auteurs s'efforcent d'expliquer et de justifier certains faits qui semblent contraires à leur croyance à l'antiquité des lois de Moïse. Aucune tentative de ce genre n'existe dans le Thorah. C'est un récit incohérent en apparence, qui paraît avoir été conservé tel qu'il était, et dont les difficultés ne paraissent pas avoir été comprises, ou bien ont semblé insolubles à ceux qui ont formé les collections définitives du canon ; il n'a pas subi les additions

et les gloses systématiques que l'on remarque dans l'histoire postérieure d'Israël.

Est-ce maintenant Moïse lui-même qui est l'auteur de tout ce récit? A-t-il eu des aides, des secrétaires, un continuateur? A-t-il laissé des notes journalières qu'un hagiographe aurait compilées après sa mort, comme l'a supposé Cornelius a Lapide? S'il n'a pas subi de retouches volontaires destinées à mettre en accord les récits en apparence contradictoires, ne s'y est-il pas cependant glissé certaines additions de détail?

Notre étude ne nous permet pas de toucher ces questions. Elle peut néanmoins servir d'argument contre les théories nouvelles sur la formation du Pentateuque.

En joignant à cet argument l'argument linguistique, developpé par les travaux de MM. Martin et Vigouroux et dans le mémoire de M. Graffin au Congrès de 1888, argument ancien d'ailleurs et trop négligé, dont la conclusion est que les cinq livres de la Thorah appartiennent à une période littéraire de beaucoup antérieure au reste de la Bible, on peut, ce me semble, ébranler fortement les assises prétendues indestructibles de la critique moderne.

DEUXIÈME PARTIE

I

L'étude historique qui forme cette seconde partie est trop longue pour être même analysée. Contentons-nous d'indiquer les idées de l'auteur sur l'état légal aux diverses époques.

De la conquête jusqu'au temps de Samuel, les lois sont inappliquées par diverses causes et la loi de l'unité du sanctuaire tombe en désuétude, bien que son principe subsiste dans le culte de l'arche et du tabernacle. Après la prise de l'arche par les Philistins, Samuel établit un régime nouveau. Le culte des hauts-lieux, purifié d'idolâtrie, est autorisé par son exemple et devient provisoirement légitime jusqu'à l'accomplissement de la prophétie du Deutéronome annonçant le choix d'un lieu de culte par Jahveh. A partir de la construction du temple, le culte de Sion devient seul légitime en principe, mais la loi n'est pas mise en vigueur immédiatement. Elle reste ignorée dans une grande partie de la nation; l'impossibilité d'aller à Jérusalem, après la séparation des deux royaumes, est considérée comme une excuse. L'attitude des prophètes est graduellement de plus en plus hostile au culte célébré ailleurs qu'à Jérusalem. Enfin la loi écrite antique est mise en vigueur par une série de réformes successives, celle d'Ezéchias, de Josias et d'Esdras.

Citons le passage relatif au régime institué par Samuel.

Voici, d'après l'histoire sacree, quelle fut l'œuvre du réformateur :

Au sujet du culte liturgique de l'arche, il ne fit aucune prescription. L'arche reste à Caratharim. Les vases sacrés à Nob ou en d'autres lieux, le

sacerdoce dispersé. Elevé à l'ombre du sanctuaire de Silo, Samuel ne reconstruit pas ce sanctuaire et n'en reconstruit aucun autre. En revanche, il combat énergiquement le culte des dieux étrangers. « Otez du milieu de vous les dieux étrangers, les Baal, les Astarté et servez Jahveh seul, et il vous délivrera des maux des Philistins. » Nous voyons d'autre part Samuel offrir des holocaustes en divers lieux, construire un autel dans sa ville natale où il résidait. Enfin, il nous est dit que, parcourant Israël, il allait chaque année à Béthel, à Galgala et à Masphath.

De ces faits, nous pouvons conclure que Samuel a autorisé, par son exemple et par ses paroles, le culte des hauts lieux ou du moins celui des autels multiples. Cette tournée qu'il faisait chaque année devait être comme une sorte d'inspection destinée à maintenir la pureté du culte, à faire disparaître ou à empêcher de se montrer les images taillées, les Baal et les Astarté. Béthel, Galgala sont jutement des hauts lieux célèbres où plus tard a été célébré le culte réprouvé par les prophètes. Ce culte à autels multiples devait, selon toute vraisemblance, être réglé par la loi de l'Exode, c'est-à-dire que les autels devaient être de terre ou de pierres non taillées.

Avant d'apprécier ces faits surprenants, mais qui résultent de la lecture de l'histoire, nous devons les confirmer par le témoignage des historiens postérieurs.

L'auteur du livre des Rois, ardent partisan de l'unité du sanctuaire, affirme à plusieurs reprises que, jusqu'à la construction du temple, le peuple immolait sur les hauts lieux, que David et Salomon ont suivi cette coutume. Comme, d'ailleurs, cet historien enseigne que David a strictement obéi aux lois de Moïse, il a dû considérer le culte des hauts lieux comme légitime à l'époque de David, interprétant la loi du Deutéronome dans le sens le plus large, celui qui tolérait les autels multiples jusqu'au jour où Jahveh aurait choisi le lieu où il voulait être adoré. Or cet usage légitime des hauts lieux et des autels multiples s'explique parfaitement si l'on admet que Samuel, prophète, ayant une autorité souveraine et la mission de restaurer la religion, l'avait autorisé.

Les faits postérieurs et le langage de l'auteur du livre des Rois confirment donc ce que contient le livre de Samuel et nous pouvons considérer ces faits comme acquis. Samuel a pratiqué et autorisé le culte rendu à Jahveh en différents lieux et sur différents autels. Sa réforme s'est bornée à combattre l'idolâtrie et à remettre en vigueur le Décalogue et l'alliance du Sinaï ; il n'a pas restauré le code rituel de l'arche.

Les faits étant tels, nous avons à nous demander s'ils peuvent s'accorder avec la préexistence des lois de Moïse. Ici, il faut remarquer que l'on ne saurait supposer, si elles existaient, que Samuel les eût ignorées. Si quelqu'un les connaissait, c'était certainement le prophète, dont l'enfance et la jeunesse s'étaient passées près du sanctuaire de Silo, où devait se conserver à la fois la tradition religieuse la plus pure et les écrits de Moïse.

Cette opposition apparente entre la loi écrite et l'enseignement d'un prophète qui connaissait cette loi est un problème dont nous devons chercher la solution.

Cette solution n'est pas difficile à trouver, ou plutôt il existe plusieurs solutions qui se complètent l'une l'autre.

En premier lieu, Samuel était prophète : il avait des communications spéciales avec Jahveh. Il avait une mission de réformateur ; il était comme un second Moïse. Il avait donc tout pouvoir de dispenser au nom de Jahveh de lois qui étaient susceptibles de dispense. Or, évidemment, l'unité du lieu du culte n'est pas essentielle au monothéïsme. C'etait une volonté spéciale de Jahveh ; Jahveh pouvait en manifester une autre.

En second lieu, Jahveh avait manifesté, en permettant la défaite des Israëlites et la capture de l'arche, une sorte de réprobation du culte liturgique et du sacerdoce coupable. Jusqu'à ce qu'il eût manifesté une volonté contraire, cet arrêt devait être respecté. Ces raisons sont suffisantes pour justifier la conduite de Samuel, mais il en existe d'autres plus élevées et plus générales.

Au temps où Samuel commença sa mission, ce n'était pas seulement le culte liturgique qui était troublé dans sa célébration légitime, c'était l'idée fondamentale du monothéïsme qui était en péril. Elle était battue en brèche par le culte très répandu des dieux étrangers, des Baal et des Astarté, par le culte des téraphims, des images taillées destinées à représenter Jahveh. Enfin, le culte même de l'arche semble avoir été interprété dans un sens fétichiste, comme si l'arche avait eu une vertu par elle-même, ou dans un sens polythéïste, comme si Jahveh était un dieu limité et restreint, ayant comme résidence unique le propitiatoire et semblable ainsi aux dieux des autres nations. Dès lors, avant de restaurer le culte rituel, ne fallait-il pas faire revivre l'idée que ce culte devait représenter. Le symbole étant susceptible de diverses interprétations, il était opportun que la vraie interprétation, la vraie idée religieuse entrât dans les esprits afin de pouvoir vérifier les rites. Pour rétablir ainsi dans la nation la croyance au Créateur, il fallait prêcher le Dieu unique et souverain, combattre l'idolâtrie, enseigner que Jahveh règne partout et peut être invoqué partout, et réduire le culte à ses éléments les plus simples, à des autels sans idoles. Ce n'est qu'après que le peuple serait devenu monothéïste de cœur, qu'il était opportun de fixer cette pensée dans un culte rituel compliqué.

Ce que fit Samuel était donc raisonnable.

C'était d'ailleurs précisément ce qu'avait fait Moïse. La promulgation du Décalogue et du livre de l'alliance a précédé celle du code rituel. C'était comme la partie essentielle et principale de la religion, c'était la manifestation de l'idée de Dieu, unique et invisible, exprimée par des paroles, prouvée par des miracles et symbolisée par un culte simple opposé au culte privé, celui des autels en pierres non taillées ou en terre. Ce n'est qu'ensuite que Moïse introduisit un autre symbolisme, celui de l'arche et du tabernacle.

Samuel procède donc comme Moïse : l'alliance d'abord, le culte rituel doit venir en son temps. Seulement, il y a une différence ; Moïse parlait à un peuple rassemblé au pied du Sinaï ; sa parole était appuyée par des miracles transcendants. Il pouvait donc faire succéder rapidement une de ses institutions à l'autre et joindre le symbole au dogme. Samuel s'adressait à un peuple dispersé sur une vaste contrée, et ayant des habitudes d'idolâtrie déjà anciennes. Les grandes œuvres de Jahveh étaient d'anciens souvenirs. Les miracles actuels, relatifs à l'arche, pouvaient être interprétés dans un sens fétichiste. Il fallait donc plus de temps et de patience pour rétablir l'idée monothéiste. La restauration d'une œuvre à demi ruinée est plus lente que la construction d'un édifice nouveau.

Il est encore une considération qui montre avec plus d'évidence combien était sage la conduite de Samuel, en supposant qu'il eût connu la loi de Moïse sur le culte.

Nonobstant les raisons indiquées plus haut, on comprendrait que Samuel, une fois maître d'un peuple converti, eût cru devoir restaurer le culte de l'arche. Quoi de plus convenable, en apparence, que de remettre les choses en l'état précédent ? Mais s'il avait restauré, soit à Silo, soit ailleurs, le culte auquel il avait été consacré dans son enfance, il se serait trouvé dans une alternative très fâcheuse. Ou bien, en restaurant le culte de l'arche, il aurait en même temps cherché à établir la centralisation absolue du culte et réprouvé les sacrifices offerts ailleurs que devant le tabernacle, ou bien, en restaurant le culte central de la nation, il aurait laissé subsister à côté les cultes existants qu'il avait purifiés d'idolâtrie Or, la première entreprise, celle qu'a réalisée Josias, était très difficile et, bouleversant des institutions établies, elle aurait compromis le succès de la réforme entreprise. Elle n'aurait même probablement pas été utile au but principal, la propagation du monothéïsme.

Avec les idées grossières des Israëlites de cette époque, les souvenirs de l'Exode étant anciens, et la prédication prophétique ne faisant que commencer, la centralisation du culte en un seul lieu avait pu être interprétée dans un sens païen ; on aurait pu croire que Jahveh n'était le dieu que d'une ville ou d'une montagne et non celui de l'univers. Au point de vue de l'universalité de la domination de Jahveh et même au point de vue de la spiritualité de l'adoration du Dieu invisible, le culte des hauts lieux purifié de toute idolâtrie, célébré sur des autels simples en terre ou de pierres non taillées, était peut être à cette époque un symbolisme meilleur et plus facilement intelligible. Il était donc sage de dissimuler pour un temps les lois du Lévitique et de laisser régner celles de l'Exode.

Mais, d'autre part, si, sans centraliser absolument le culte, Samuel avait restauré le culte de l'arche, si, sous son autorité de juge et de prophète et sous sa constante inspection, les deux cultes avaient subsisté côte à côte, en face l'un de l'autre et se faisant concurrence, le principe même de l'unité de sanctuaire promulgué dans le Deutéronome aurait été anéanti. Le culte ainsi

réglé par un prophète aurait pris un caractère définitif ; on n'aurait plus rien attendu de l'avenir. Il serait devenu à peu près impossible de changer un état de choses régulier et approuvé. Les institutions de Samuel se seraient substituées à celles de Moïse.

Tout était sauvé au sanctuaire par le seul fait que l'arche restant séparée du tabernacle, le culte national était publiquement interrompu et que l'état religieux irrégulier et provisoire de la nation était un fait public.

Grâce à cette situation, la tolérance officielle et même l'approbation du prophète pour le culte des autels multiples n'entraînaient plus les mêmes conséquences. C'était d'une manière évidente un état provisoire. Un jour devait venir où le culte national serait restauré, où l'arche reprendrait sa gloire. Alors tout rentrerait dans l'ordre ; alors les anciennes lois seraient appliquées dans toute leur étendue. Jusque-là tout n'était que provisoire, et les usages subsistaient sans établir une prescription contre la loi écrite.

Ainsi cet acte singulier, au premier abord, de laisser l'arche séparée du tabernacle, était profondément sage. C'était l'acte opportun par excellence, on peut l'attribuer au jugement du prophète ou à une inspiration spéciale de Dieu ; l'une et l'autre hypothèse sont soutenables.

Mais pour que cet acte ait eu cette opportunité, il faut supposer la préexistence de la loi du Deutéronome annonçant l'unité de culte dans l'avenir. L'arche, d'un autre côté, fait partie du code rituel réglé par le Lévitique, et le culte des autels multiples sans idoles était réglé par le livre de l'alliance. Samuel a donc agi comme un homme qui a lu le Pentateuque, qui en connaît les diverses lois et qui les applique tour à tour pour atteindre le but final de maintenir l'idée monothéiste dans la nation. Ou plutôt il faut admettre que Samuel était guidé par une sagesse supérieure, par celle qui avait inspiré à Moïse les lois dont les circonstances devaient régler l'application ou la suspension.

Nous devons reconnaître, à l'époque qui a suivi Samuel, un état de choses nouveau. Ce n'est plus cette tolérance tacite de la non exécution d'une loi inapplicable actuellement inconnue ou oubliée. Ce n'est plus le désordre nécessaire qu'avait défini le Deutéronome par ces mots « chacun fait ce qui lui semble bon ». C'est un état provisoire, irrégulier en principe, mais régulier en fait et nettement défini pour le temps de sa durée : c'est une tolérance limitée approuvée par le législateur. Le sacrifice est permis en divers lieux. La célébration n'en n'est pas réservée aux prêtres, la loi ne leur conférant le privilège exclusif que pour le sacrifice du tabernacle. L'idolâtrie est interdite, les autels doivent avoir la simplicité prescrite par l'Exode. Les débris du culte national subsistent, les sacrifices sont très probablement offerts à Carcatharim devant l'arche, à Nob, et plus tard à Gabaon, devant l'autel des holocaustes et le tabernacle, mais ils sont aussi offerts ailleurs. Le peuple immole sur les hauts lieux, parce que le lieu de centre du culte n'a pas été fixé par Jahveh.

A la suite de cette étude historique, l'auteur discute rapidement les hypothèses principales de la critique moderne.

Citons la dernière page et la conclusion de cette discussion.

L'histoire biblique, telle qu'elle a toujours été admise, présente, selon les critiques modernes, des contradictions et des impossibilités telles, qu'elle doit être rejetée. Elle est condamnée sans rémission. Dès lors, il est permis de chercher une autre explication tant des faits racontés que de la rédaction des documents qui racontent ces faits. Cette explication doit nécessairement commencer par une hypothèse principale sur laquelle peuvent se greffer des hypothèses accesoires. Ces hypothèses seront ensuite vérifiées en montrant que la plus grande partie des faits et des récits sont expliqués d'une manière vraisemblable, et qu'on peut ainsi éviter les contradictions des données traditionnelles, sans en créer d'autres. L'hypothèse principale est la composition graduelle et tardive du code mosaïque, et en particulier la nouveauté de la loi de centralisation du culte. Les hypothèses accessoires sont la fausse attribution à Moïse d'écrits postérieurs et l'altération systématique des faits historiques par les historiens modernes.

La vérification de ces hypothèses consisterait à montrer qu'elles expliquent suffisamment, et mieux que l'histoire traditionnelle et ancienne, tous les faits de divers ordres, faits politiques, faits religieux, faits littéraires, qu'elle rend compte de ces faits d'une manière conforme aux vraisemblances historiques et aux lois psychologiques de la nature humaine.

Nous ne nions pas en droit la légitimité de cette méthode, quelque hardie qu'elle soit. Si réellement l'ancienne histoire était contradictoire et absurde, il faudrait la rejeter, et l'on serait en droit de la remplacer par une hypothèse. Si de plus cette hypothèse rendait compte de tous les faits, et expliquait tous les documents d'une manière plausible, elle pourrait être admise, non comme une certitude scientifique, mais comme une opinion plausible et vraisemblable.

Seulement les deux dernières conditions ne sont pas remplies.

En fait, l'ancienne histoire ne se contredit pas, elle présente au contraire des caractères frappants d'accord avec elle-même. Nous l'avons montré relativement à la loi du sanctuaire unique. Nous pourrons le montrer relativement à d'autres lois. Les principes sont les mêmes. Il n'y a pas contradiction historique véritable dans une différence entre la législation de diverses époques, même rapprochées, pourvu qu'il y ait un motif de changements. Il n'y a pas contradiction entre l'existence d'une loi antique et sa non exécution pendant de très longues périodes.

En fait, d'autre part, la nouvelle histoire, fondée sur l'idée d'une grande fraude, ou plutôt de plusieurs grandes fraudes sacerdotales, ne rend pas compte des faits, et fourmille d'invraisemblances et de contradictions.

Elle oblige d'admettre qu'au temps d'Esdras, temps littéraire, temps des scribes, on a pu attribuer faussement à Moïse une immense législation fabriquée de la veille, sans réclamation aucune de la part des synagogues de Jérusalem et de Babylone. Cela est inadmissible lors même que l'on croirait

que ces synagogues n'auraient été établies qu'après Esdras. Elles seraient toujours assez près des faits pour que la controverse ait dû naître.

Elle oblige de croire que toute cette législation, dont l'arche est le centre, a été imaginée alors que l'arche avait disparu, et que les hardis faussaires qui ont créé les lois n'ont pas même essayé de retrouver ou de reconstruire l'objet vénéré qui était le centre de leur culte.

Elle oblige de considérer comme un roman toute l'histoire du tabernacle de Moïse, celle de la tribu de Lévi et du sacerdoce d'Aaron, de considérer comme imaginaires toutes ces généalogies de famille qui servaient à conserver des droits à certaines fonctions.

Elle oblige de croire qu'une fraude grossière consistant à apporter comme trouvé dans le temple un livre forgé par ceux qui l'apportaient, a été cause de l'établissement d'une législation nouvelle, bouleversant toutes sortes de situations acquises et d'intérêts constitués, sans protestation ni réclamation aucune.

Elle suppose cette énormité que, dans un pays païen, douze ou quinze prophètes inconnus auraient inventé le monothéisme, et fait triompher cette doctrine sublime dans un peuple grossier, nonobstant les instincts païens du peuple, et n'ayant pour eux ni les rois, ni l'opinion populaire, ni la tradition.

Enfin, pour expliquer les grandes anomalies d'un peuple différent de tous les autres, elle commence par admettre que ce peuple leur est parfaitement semblable à l'origine, qu'il n'a reçu de Moïse aucune loi religieuse, que les grands faits qui le rendent si exceptionnel, l'Exode et le Sinaï, sont imaginaires ; en un mot, elle efface tout ce qui, dans le passé du peuple, peut expliquer sa différence d'avec les autres.

Elle contient donc un véritable tissu d'invraisemblances et d'impossibilités, et ne mérite à aucun titre d'être non pas préféré, mais même mise en parallèle avec l'histoire telle que la tradition l'a conservée.

VI

Quels sont donc les défauts de cette critique moderne? Comment a-t-elle été conduite à des résultats si peu satisfaisants.

On peut lui reprocher, ce nous semble, d'une part une violente passion contre les idées traditionnelles, et d'autre part une prédominance dangereuse donnée à la critique de détail sur les vues d'ensemble. Jamais juge d'instruction, jamais inquisiteur n'a traité des prévenus d'un crime comme Reuss et Wellhausen traitent les historiens de la Bible. Ils abusent de leurs lacunes et de leur obscurité ; ils s'efforcent de les obliger à se couper dans leur témoignage, ou à se contredire les uns les autres ; les plus petites difficultés de détails suffisent pour déclarer des récits entiers imaginaires. Ils trouvent la contradiction partout, parce qu'ils exagèrent des divergences qui se ren-

contrent toujours entre les divers récits d'un même fait. Ils s'arrêtent aux objections de détail et ne tiennent aucun compte des grandes difficultés d'ensemble ; ils passent à côté des plus grands problèmes tels que celui de l'origine du monothéisme sans en comprendre la gravité. A tout instant ils font ce que dit l'Évangile, ils coulent le moucheron et avalent le chameau.

Pour nous, nous procédons autrement et nous espérons obtenir ainsi l'approbation des vrais historiens dignes de ce nom. Nous croyons que la tradition peut contenir des erreurs, mais qu'elle est une source de vérité; que, jusqu'à preuve du contraire, les textes doivent être pris dans leur sens naturel et considérés comme véridiques, que les témoignages divergents en partie doivent être conciliés s'il se peut, et que si l'accord est possible, il devient une preuve de la véracité des témoins. Nous croyons qu'il faut subordonner la critique minutieuse des détails à des vues d'ensemble, chercher aux grands faits des causes qui leur soient proportionnées, admettre pour des faits exceptionnels et transcendants comme le monothéisme d'Israël et l'unité de sanctuaire des causes de même nature.

En procédant ainsi, nous parvenons à trouver, dans la diversité si grande des phases de l'existence du peuple hébreu, une profonde harmonie, une merveilleuse unité. Nous voyons les diverses époques de cette histoire se préparer l'une l'autre et préparer la naissance de la grande rénovation du monde dont Israël devait être la cause, le monothéisme de Moïse préparant celui des prophètes, préparant et annonçant celui de l'Évangile, les cérémonies rituelles diverses ayant leur importance réelle, mais une importance de second ordre, se succédant les unes aux autres ou se remplaçant pour mieux signifier, en la montrant sous ses divers aspects, la grande idée religieuse et morale qu'elles devaient représenter ; nous voyons les grands hommes des divers temps, Moïse, Samuel, David, Isaïe, Elie, Jérémie, serviteurs d'un même Dieu, défenseurs d'une même cause, chargés d'enseigner une même doctrine, employer des moyens différents pour atteindre le même but, les uns promulguant les lois, d'autres les suspendant, d'autres en exigeant l'accomplissement intégral suivant que cela est opportun, le passé préparant l'avenir, l'avenir sortant du passé par l'action de la liberté humaine, par le travail des saints et des héros, sous la direction d'une sagesse supérieure qui se sert des hommes pour conduire son œuvre au terme qu'elle a fixée d'avance.

Telle est la vraie histoire; telle est celle d'autrefois, celle que Bossuet a si admirablement résumée. Telle elle subsiste encore, perfectionnée, modifiée dans le détail, connue avec plus d'exactitude par l'effet même des critiques de ses adversaires, recueillant en elle tout ce qu'il y a de vrai et de solide dans leur travail. Telle elle répandra son éclat et son évidence après avoir été un instant éclipsée par la fausse science; telle elle durera dans l'avenir, lorsque les théories aventureuses parées du nom de science, qu'on a voulu lui substituer, auront disparu, et rejoint dans l'oubli les systèmes éphémères et vains qui les ont précédées.

L'INCARNATION

D'APRÈS LE

BHĀGAVATA-PURĀNA

PAR M. L'ABBÉ ROUSSEL

De l'Oratoire de Rennes

La présente étude est un chapitre d'un travail sur la religion des Hindous d'après le *Bhāgavata Purāna*. Dieu, la nature et l'homme : telles sont les trois divisions de ce travail. Le sujet est assez vaste, puisqu'il renferme tout. Aussi, dans le *Bhāgavata Purāna* s'agit-il moins d'un poème, à proprement parler, que d'une véritable encyclopédie, où l'auteur se pose toutes les questions imaginables, sauf parfois à n'y pas répondre ou à ne leur donner, ce qui est le cas le plus habituel, que des solutions de haute fantaisie. Cependant, comme le *Bhāgavata Purāna* est un ouvrage considérable, plus encore par l'importance qu'y attachent les Hindous, même à l'heure actuelle, que par son étendue, il m'a semblé qu'il ne serait pas sans intérêt de savoir comment y sont envisagés les problèmes au demeurant les plus sérieux : l'essence divine, ses avatars et, par suite, ses relations avec le monde extérieur, avec l'homme surtout; la création et ses modes; l'âme, sa nature et ses destinées.

Sans doute, ces peuples de l'Inde, qui vivent loin des lumières de la révélation, n'étant aidés que des forces de la raison, ou plutôt, comme ici, de celles de l'imagination, risquent de se fatiguer en efforts d'autant plus douloureux qu'ils sont plus stériles. Encore est-il que ces efforts ayant pour objet les plus légitimes et les plus nobles préoccupations de l'esprit humain, ne sauraient manquer d'exciter non moins vivement notre sympathie que notre curiosité.

Le plan que j'ai adopté est bien simple. Il consiste à laisser parler le poète, ou, si l'on préfère, le compilateur de ces antiques et populaires traditions, puis à coordonner ses témoignages et à exposer la doctrine qui s'en dégage. Certes, il était bien facile de trouver quelqu'un de plus compétent pour cette entreprise; mais au moins ai-je essayé de me faire pardonner ma témérité en n'épargnant pas ma peine. Tout en m'aidant de la traduction d'Eugène Burnouf et de mon regretté maître, Hauvette-Besnault, j'ai relu le texte d'un bout à l'autre, revoyant avec un soin particulier les passages auxquels

j'emprunte les nombreuses citations de mon travail. Je me suis attaché à rendre le sens littéral de l'auteur, et me suis absolument interdit ce procédé moins loyal qu'habile, qui consiste à juxtaposer des fragments de phrases et de pensées, afin d'en composer je ne sais quelles mosaïques auxquelles on donne le dessin que l'on veut. D'ailleurs, je me suis fait une loi d'indiquer non seulement le livre et le chapitre de mes citations, mais le chiffre même des vers que ce cite : le contrôle est donc aisé.

Comme sujet de mémoire à présenter au Congrès, l'Incarnation d'après le *Bhāgavata Purāna* m'a paru devoir offrir le plus d'intérêt, à cause de sa spécialité d'abord, puis à cause des nombreux points de comparaison qu'il fournit avec la théologie chrétienne. Si les conclusions de ce travail paraissent trop timides, je me permettrai de faire observer que la discrétion, qui ne messied jamais, s'impose surtout lorsqu'il s'agit de dater, même approximativement, des écrits et surtout des traditions qui appartiennent à un peuple tellement brouillé avec la chronologie que son histoire, toutes les fois qu'elle ne s'éclaire pas d'un jour extérieur, est un chaos où le regard le plus perspicace, le plus pénétrant, et j'ajouterai le plus hardi, ne s'aventure jamais sans frayeur. On ne saurait exiger d'un novice ce que les maîtres eux-mêmes ne peuvent donner.

I

LE DIEU INCARNÉ DU *BHĀGAVATA PURĀNA*

Vishnou est le seul Dieu fait homme dont le *Bhāgavata Purāna*, composé d'ailleurs à sa louange, raconte l'histoire. Sūrya, dont parle le poète au livre IX [1], donne un fils à Prithā, fille de Çura, mais il n'est pas dit qu'il se soit incarné dans cet enfant que sa mère jeta à la rivière, « parce qu'elle redoutait les médisances du peuple [2], » et qui ne reparaît plus dans le poème à partir de ce moment.

Nous n'avons donc à nous occuper que de Vishnou [3]. Ce Dieu est le second de la Trinité hindoue, de cette fameuse Trimūrti qui se compose de Brahmā, le Créateur, de Vishnou, le Conservateur et de Çiva, le Destructeur. Au dessus de la Trimūrti plane le Dieu par excellence, l'Être suprême, Brahme, qui d'ailleurs devient tour à tour, dans les livres sacrés de l'Inde, Brahmā, Vishnou, Çiva, suivant que les auteurs sont partisans de l'un ou l'autre de ces trois derniers Dieux. Il va sans dire que, dans le *Bhāgavata Purāna*, Brahme c'est Vishnou, qui, en vertu de la loi désignée par Max Müller sous

1. Livre IX, ch. 24, v. 29 et suivants.
2. *Ibid.*, v. 35.
3. Il s'appelait Karna et naquit avec une cotte de mailles. Il joua un rôle considérable dans la lutte épique des Kurus, dont il était l'allié et des Pāndavas. Son histoire est racontée tout au long dans le *Mahābhārata*.

le nom de *Kathénothéisme*, absorbe du même coup le Panthéon de l'Inde en entier, ou du moins le domine absolument.

Signes auxquels on reconnaissait le Dieu fait homme

Lorsque Hari, c'est-à-dire Vishnou, s'incarnait, ou plutôt lorsqu'il incarnait une portion de sa substance, — car, et c'est un point à noter, il s'incarnait le plus souvent par portion, — il avait soin d'imprimer sur le corps qu'il prenait ce que j'appellerais un cachet d'authenticité, afin que son identité fût facile à établir, au moins aux yeux des experts. Voici ce que nous lisons à ce sujet au livre IV, chap. XV [1] : Les Brahmanes avaient précédemment secoué les bras du cadavre du roi Vena, mort sans postérité : il en sortit un garçon et une fille, Prithou et Artchi, qui s'épousèrent [2]. Au sacre du roi Prithou vinrent, chargés de présents qu'ils lui apportaient, les Dieux, les hommes et toutes les autres créatures. C'est que Brahmā, le chef de ces Dieux secondaires, aperçevant le lotus, imprimé dans la main droite de Prithou et sous la plante de ses pieds, reconnut qu'il était réellement une portion de Hari, le Dieu suprême [3]. Car, ajoute le poète, celui qui porte l'empreinte du *Tchakra* (le disque ou la roue qui sert d'insigne à Vishnou), cet homme est une portion du Seigneur. Au livre X, nous lisons encore, au sujet de l'incarnation krishnaïte de Vishnou : « Devant cet enfant merveilleux, aux yeux de lotus, aux quatre bras ornés de la conque, de la massue et du disque, la poitrine ornée du Çrivatsa et le cou du brillant joyau Kaustubha... Vasudēva resta en contemplation [4]. »

Divers avatars de Vishnou

Vishnou ne s'incarnait, le plus souvent, que partiellement dans un être, ainsi que nous l'observions tout à l'heure, il en résulte qu'il pouvait s'incarner à la fois dans plusieurs.

C'est ainsi [5] qu'il descendit, à la fois, dans Indra et dans Prithou, et qu'il eut deux avatars ensemble, l'un divin, l'autre humain. Krishna et Rāma, que nous retrouverons plus tard, furent deux incarnations simultanées de Hari. Le *Bhāgavata Purāna* qui nous le fait savoir nous apprend aussi, mais incidemment, que Vishnou eut quatre avatars simultanés [6]. « C'est dans la famille de Daçaratha que naquit le bienheureux Hari, dont les Védas forment l'essence ; lorsque, sollicité par les Dieux, il divisa sa substance en quatre par-

1. Livre IV, ch. 15.
2. Livre IV, ch. 15, v. 9 et 10.
3. Pour l'auteur Vishnouite du *Bhāgavata-Purāna*.
4. Livre X, ch. 3, v. 9 et 10.
5. Livre IV, chap. 19.
6. Livre IV, chap. 10, v. 2.

ties, pour donner à Daçaratha autant de fils qui reçurent les noms de Rāma, Lakshmana, Bharata et Çatrughna. » De la sorte, chacun des fils du roi Daçaratha était une incarnation de Vishnou et symbolisait un Véda. Dans le Mahābhārata, Bhahme dit à l'ascète Markāndeya [1] : « Le Rig-Veda, le Sāmaveda, le Yajurveda, l'Atharvaveda (ce sont les quatre collections védiques), sont issus de moi, et ils y rentrent.

Vishnou ne descendait pas seulement dans les dieux, dans les Védas et dans les hommes ; nous voyons qu'il s'incarnait aussi dans les animaux, puisque le serpent Çecha était l'un de ses avatars [2], de même que le poisson qui sauva Satyavrata du déluge [3],

Il arrivait parfois que deux avatars du même dieu étaient rivaux et même ennemis. C'est ce qui eut lieu précisément pour Indra et Prithou [4]. Indra était jaloux de son titre de *Çatakratou*, le dieu aux cent sacrifices, et il vit avec dépit que Prithou allait lui en ravir le monopole. Prithou, en effet, se proposa de renouveler cent fois le sacrifice par excellence, celui du cheval ; l'*Açvamedha*. Déjà, il avait offert quatre-vingt-dix-neuf fois ce sacrifice à Hari qui, accompagné de tous les autres dieux et des maîtres du Yoga, se rendait, en personne, à ces solennités, célébrées en son honneur par l'un de ses avatars, c'est-à-dire par lui-même, détail caractéristique que je signale en passant et sur lequel je reviendrai plus tard. Cependant, à ces sacrifices, la Terre, source de tous les biens et vache d'abondance (Kāmadhuk), se laissait traire dans l'intérêt de la loi, observe le poète [5], et comblait tous les désirs du roi sacrificateur. Prithou procédait au centième Açvamedha, et le cheval était sur le point d'être immolé, quand Indra, son co-avatar et son rival [6], déroba la victime. Mais le fils de Prithou, surnommé depuis Vitchitāçva, c'est-à-dire celui qui conquiert le cheval, découvrit le voleur et le contraignit à rendre le cheval. — Chaque fois que Prithou se disposait à sacrifier ce dernier, chaque fois Indra le dérobait, quitte à le restituer plus tard à Vitchitāçva, pour le voler de nouveau. Le poète, au v. 23 [7], nous fait observer que toutes les formes prises par Indra pour commettre ce larcin étaient autant d'insignes du péché. — De guerre lasse, Prithou méditait de tuer Indra à la place du cheval, lorsque les Brahmanes l'en dissuadèrent en lui rappelant que, dans un sacrifice, on ne devait immoler que la victime désignée [8]. De son côté, Svayambhu, c'est-à-dire Brahmā, dit à Prithou qu'il devait se borner aux quatre-vingt-dix-neuf sacrifices précédents, et qu'il lui fallait pardonner à Indra, car ce dieu et lui étaient deux formes

1. Mah. Vān. Par. Adyāya 189, v. 14, 15.
2. *Bh.*, l. V, c. 25, v. 11.
3. *Bh.* l. VIII, c. 24.
4. Livre IV, ch. 19.
5. Livre IV, ch. 19, v. 27.
6. Livre IV, ch. 19, v. 11.
7. Livre IV, ch. 19, v. 23.
8. Livre IV. ch. 19, v. 27.

diverses du même Hari. Mais Vishnou-Indra était supérieur à Vishnou-Prithou.

Rāma et son frère Krishna, deux portions incarnées de Vishnou, furent au contraire amis [1]. Sur l'ordre du dieu, Māyā, l'Illusion, transporta Rāma, encore à l'état de fœtus, du sein de Devakī où Vishnou voulait s'incarner d'une façon plus complète, dans le sein de la bergère Rohinī, de sorte que Vasudēva, l'époux de Devakī, fut le père de Rāma et de Krishna, et que Devakī fut leur mère commune, du moins dans une certaine mesure, puisque, pour ce qui concerne Rāma, elle partagea sa qualité de mère avec Rohinī.

Cette substitution d'un avatar à un autre du même dieu est assez remarquable.

Krishṇa et Rāma vécurent ensemble dans le parc de Nanda. Ils furent toujours étroitement unis. Rāma, bien que doué d'une puissance qui lui valait le surnom de *Bala*, le fort par excellence, et le rendait infiniment supérieurs aux autres pâtres, se montra toujours plein de déférence pour Krishna, son puîné pourtant : il se regardait comme son disciple. Vishnou-Rāma n'égalait pas, même à ses propres yeux, Vishnou-Krishna : c'est que la portion de l'essence divine, incarnée dans celui-ci, était plus grande que la portion incarnée dans l'autre.

Nous verrons plus tard que Vishnou-Krishna s'incarna dans ce que le poète appelle [2] des apparences de bergers et de veaux, et que, pour mieux tromper Brahmā, son trompeur, il pourvut de ses insignes divins [3] ses images vivantes. Mais comme ce ne fut guère qu'une fantasmagorie, nous n'insisterons pas davantage sur ce point.

Parmi les avatars Vishnouites, mentionnés dans le poème que nous étudions, se trouve celui du nain fameux par ses trois pas, dont nous n'aurons à raconter l'histoire qu'autant qu'elle rentrera dans notre sujet. Vishnou dit un jour à l'épouse de Kaçyapa, la belle Aditi [4] : « Par le vœu du lait dont tu m'as honoré, par l'éloge que tu m'as adressé, tu as voulu sauver tes enfants : une part de ma substance deviendra ton fils. » Dieu s'incarna alors, suivant sa coutume en pareil cas, comme nous le verrons plus loin, dans la semence de Kaçyapa, son mari, et c'est ainsi qu'elle devint mère de Dieu [5]. Le poète raconte les merveilles qui accompagnèrent la naissance de Hari [6] : « La lune étant dans la constellation Çravanā, le douzième jour du mois ainsi nommé, au moment où paraît Abhidjit naquit le Dieu souverain. Toutes les constellations et toutes les planètes se réunirent pour répandre leurs faveurs sur sa naissance. Le jour où Hari vint au monde se nomme *Vidjaya* (jour de la Victoire). »

1. Livre X, ch. 2, v. 8, etc.
2. Livre X, 13, 27.
3. *Ibid.*, 47, etc.
4. *Bhag.*, livre VIII, ch. 17, v. 18.
5. *Ibid.*, c. 8.
6. *Ibid.*, v. 5 et 6.

L'avatar le plus célèbre de Vishnou, le Dieu suprême du *Bhāgavata Purāna*, est celui de Krishna. Il va de soi que c'est aussi celui sur lequel nous insisterons davantage [1].

Jadis régnait à Mathura, le Yadu Çūrasena. Il avait une fille et un fils, nommés Devakī et Kamsa. Vasudeva, fils de Çura, épousa Devakī. Kamsa fut averti par une voix mystérieuse que le huitième enfant de sa sœur le tuerait. Pour détourner l'oracle, Kamsa résolut d'égorger Devakī. Vasudeva calma sa fureur en lui promettant de lui remettre tous les enfants qui lui naîtraient de Devakī. Kamsa, n'ayant rien à redouter des sept premiers enfants de sa sœur, guettait avec anxiété la naissance du huitième. (Il avait, par un luxe de précautions fait égorger les aînés.) Cependant Bhagavat, comme il l'avait déjà fait pour Kaçyapa, confia une portion de son essence à Vasudeva qui par suite, déposa un germe divin dans le sein de son épouse. Kamsa, voyant Devakī enceinte pour la huitième fois, et soupçonnant, à la splendeur extraordinaire dont elle était environnée, que Hari lui-même s'était incarné en elle, résolut, après une longue hésitation, d'attendre l'évènement. Lorsque l'enfant viendra à naître, pensait-il, il sera toujours temps d'agir [2]. « C'est ainsi, dit le poète, que Devakī porta dans son sein Celui qui fait le le bonheur des mondes, qui réside en lui-même ; c'est ainsi qu'elle servit de demeure à Celui qui est la demeure de tous les mondes. »

Ecoutons encore le poète [3] : « L'heure de minuit s'enveloppait de ténèbres, lorsque du sein de Devakī, à la beauté divine, naquit Vishnou qui réside dans tous les cœurs. » A la vue de cet enfant merveilleux [4] qu'il reconnaît, à ses insignes, pour un avatar de Bhagavat, Vasudeva s'incline, joint les mains et célèbre les louanges de l'Être suprême fait homme. Il dit, entre autres choses [5] :

« Je sais que tu es le Purusha lui-même, supérieur à la nature, celui dont l'essence est unité, science et félicité, qui voit dans tous les cœurs [6]. C'est toi qui, au commencement, créas cet Univers. » Devakī, à son tour, adora son nouveau-né [7]. « Cet être dont les Védas disent qu'il est indistinct, primitif, Brahme... c'est toi. Tu es Vishnou en personne, le flambeau des êtres intellectuels. » L'enfant, après avoir ouï les louanges que lui prodiguaient ses parents, leur adressa la parole et leur dit que c'était la troisième fois qu'il naissait d'eux, puisqu'il avait déja été leur fils dans deux existences précédentes ; la dernière fois, ils s'appelaient Kaçyapa et Aditi [8], et lui, à cause de sa petite taille, portait le nom de Vāmana, le nain, on d'Upendra, le petit homme. Il termine en disant [9] : « Pensez souvent à moi, aimez-moi

1. Livre X, ch. 1, v. 27 et suiv.
2. Livre IX, ch. 2, v. 18 et 19, (traduct. Hauvette).
3. Livre X, chap. 3, v. 8.
4. Livre X, ch. 3, v. 12.
5. Livre X, ch. 3, v. 13.
6. Livre X, ch. 3, v. 14.
7. Livre X, ch. 3, v. 26.
8. Livre X, ch. 3, v. 42.
9. Livre X, ch. 3, v. 45.

« comme votre fils et comme Brahme, et vous partagerez mon bonheur « suprême ».

Ses parents résolurent de ne point tarder davantage à le soustraire au couteau de Kamsa. Vasudeva prit le petit enfant dans ses bras et, cette même nuit, au milieu d'épaisses ténèbres, tandis qu'Indra pleuvait sans relâche, suivant l'expression du poète [1], il se rendit au parc de Nanda. Les bergers dormaient tous, sous l'influence de Nidrā [2] (la déesse du sommeil mystique). Au moment même où Yacôdā, l'épouse de Nanda, venait d'accoucher d'une fille, sans secours et privée de connaissance, Vasudeva lui déroba son enfant, dont elle ignorait encore le sexe, mit son fils à la place, et revint trouver Devakī avec la fille du berger Nanda, pour tromper ainsi la fureur de son beau-frère, le roi Kamsa. Celui-ci, apprenant que sa sœur venait d'avoir son huitième enfant [3], courut aussitôt lui arracher celui qu'elle tenait dans les bras, et [4] saisissant le nouveau-né par le pied, il le jeta violemment contre une pierre ; mais l'enfant lui échappa des mains [5], et l'on vit paraître à sa place, une déesse, la jeune sœur de Vishnou. Kamsa comprit qu'il avait été trompé, et que le véritable enfant de sa sœur, son futur vainqueur et meurtrier, était caché dans les environs [6]. A peine le jour venu, il convoqua ses fidèles serviteurs et leur raconta ce qui s'était passé. Ils lui proposèrent alors [7], pour le débarrasser sans faute de son ennemi, de parcourir le jour même les villes, les villages, les parcs, c'est-à dire les bergeries et tous les autres endroits habités, et d'égorger tous les enfants de dix jours et au dessous. Sans plus tarder, ils partirent pour accomplir leurs homicides, mais ils tombèrent sous les coups de la vengeance divine avant d'avoir accompli leur sanglante mission.

Je n'ai pas besoin d'insister sur les nombreux et remarquables rapports qui existent entre ces légendes puraniques et les traditions évangéliques : la naissance miraculeuse de Krishna ; l'heure de cette naissance, minuit ; la présence de Krishna au milieu de bergers ; la persécution de Kamsa, son oncle, qui voit en lui un compétiteur qui doit lui ravir le trône et la vie ; le massacre des enfants, ordonné pour arriver sûrement à détruire le seul que l'on redoute ; enfin la fixation d'un âge maximum : tous les petits enfants qui ont atteint cet âge et tous ceux qui sont moins âgés doivent mourir. Autant de rapprochements qu'il me suffit maintenant de signaler. Plus tard, nous verrons ce que nous en devons légitimement conclure.

Les démons cherchèrent souvent à tuer le jeune enfant Krishna ; comme le roi Kamsa, ils voyaient en lui un rival redoutable. Mais leurs tentatives

1. Livre X, ch. 3, v. 50.
2. Livre X, ch. 3, v. 51.
3. Liv. X, chap. 4, v. 7.
4. Chap. 4, v. 8.
5. Chap. 4, v. 9.
6. Chap. 4, v. 29.
7. Chap. 4, v. 31.

échouèrent. Tous périrent, j'entends ceux d'entre eux qui, comme Putana, l'infernale nourrice, Baki, le démon déguisé en veau, et Baka, le démon déguisé en grue, se donnèrent la mission d'attenter aux jours de Krishna. Aussi les bergers disaient-ils en parlant de l'enfant divin : « Que de « fois la mort a menacé cet enfant[1] ! Mais il en a coûté à ses persécu- « teurs. » Ces paroles ne rappellent-elles pas celles de l'ange à Joseph[2] : « Debout, prends l'Enfant et sa mère, et retourne dans la terre d'Israël, car « ils sont morts ceux qui cherchaient à faire mourir l'Enfant. » Les rapports de ce genre sont trop multipliés pour que je les relève au fur et à mesure. Le lecteur saura bien les saisir au passage.

Comme mon intention n'est point de faire la biographie de Krishna, je ne parlerai point des miracles nombreux et pour la plupart assez ridicules, pour ne pas dire extravagants, qu'il opéra dans sa première jeunesse. Je tairai aussi les ébats lubriques de l'adolescent avec les bergères, surtout avec Radha, son amante favorite : ces détails puérils ou peu édifiants ne nous apprendraient rien de plus sur l'idée que les Hindous se font de l'incarnation divine ; ils nous prouveraient seulement la tendance de ce peuple sensuel à tout matérialiser. Qu'on me permette toutefois de citer deux traits assez caractéristiques de l'enfance de Hari (Krishna).

Un jour Yaçodā, l'épouse de Nanda, allaitait le petit enfant dont elle se croyait la mère. Quand l'enfant fut rassasié, elle le couvrit de caresses et de baisers : Krishna lui sourit, et dans sa bouche entr'ouverte elle aperçut l'univers tout entier, le ciel et ses constellations brillantes, la terre et ses merveilles[4]. Yaçoda, tremblante et fascinée, ferma les yeux et demeura plongée dans l'extase. Le poète nous indique par là que tout vit en Krishna ou plutôt que tout est Krishna, comme il le dit formellement, entre autres passages, au chapitre 13e du livre X.

Nous lisons, dans ce curieux chapitre[5], que Brahmā, le dieu né du lotus, voulant être témoin, une fois de plus, de la grâce et de la puissance déployées par le Seigneur (c'est-à-dire Brahme, le Dieu suprême), « lorsqu'il se cache sous les dehors d'un petit enfant, » enleva les veaux et les jeunes bergers du parc et les transporta dans une caverne où ils restèrent miraculeusement endormis. Krishna, ne voyant plus les compagnons de ses jeux, ni les animaux confiés à leur garde, comprit ce qui s'était passé. Mais pour ne pas laisser tomber dans la désolation les mères de ses camarades, non plus que les vaches de la bergerie, il créa des images vivantes des jeunes pâtres et des veaux, si bien que l'œil maternel s'y trompa. C'est ainsi, observe le

1. Liv. X, ch. 11, v. 44.
2. *Math.*, II, 20.
3. Liv. X, ch. 7, v. 36.
4. Cf. *Bhāgavad-Gīta*, chap. 11, v. 26-30, où Ayuna, lui aussi, voit tout l'univers dans la bouche de Krishna.
5. Liv.X, ch. 13, v. 15.

poète, que se vérifia cette parole [1] : « Tout est fait de la substance de Vishnou. » Ce ne fut qu'un an plus tard que Brahmā réveilla les bergers et les veaux. Durant cette année, Krishna qui n'avait cessé de folâtrer avec les images de ses petits compagnons, créées par lui, « joua, suivant l'expression du poète [2], avec une portion de lui-même. »

Ici, l'auteur du *Bhāgavata Purāna* nous semble partisan décidé du Védantisme, ce système philosophique de l'Inde qui proclame l'existence d'un Être unique, en dehors duquel il n'y a rien qu'illusion : d'où le terme d'*advaita*, de non-dualisme, sous lequel on le désigne encore.

Pour ne citer qu'un passage entre mille, voici ce que nous lisons au livre I, chap. 9, v. 13 [3] : « Yaçodā prenait pour son fils Celui pour qui il n'y a ni dedans, ni dehors, que rien ne précède ni ne suit, qui lui-même précède et suit, qui est au dehors et au dedans du monde, qui est le monde. » Or, il nous dit, dans le même livre, ch, 38, v. 32, en parlant de la double incarnation de Vishnou, c'est-à-dire de Krishna et de Rāma [4] : « Personnifiant « en eux le Pradhāna et le Purusha (c'est-à-dire la Nature et l'Esprit), les « deux principes primordiaux, les deux causes du monde, les deux maîtres « du monde, ils incarnent, pour le bien de la terre, une portion de leur « essence sous les noms de Bala, c'est-à-dire Rāma et le Keçava, c'est-à-dire « Krishna. » Ici nous sommes en plein système Sāmkhya, en plein dualisme [5], Au verset 18 du chapitre 48e, même livre, le poète place dans la bouche d'Akrura ces paroles à l'adresse de Rāma et de Krishna [6] : « Vous êtes la « Nature et l'Esprit, la double cause du monde, la double substance du « monde ; en dehors de vous deux, rien ne précède, rien ne suit. » Voilà le dualisme proclamé, une fois de plus, en termes formels : cela n'empêche pas l'auteur de revenir, aussitôt après, à l'Unité, en s'adressant au seul Brahme, dont les deux frères Krishna et Rāma ne sont plus que la double incarnation. Voici, en effet, ce que dit Akrura au verset 19 [7] : « Tu tires l'univers de toi-« même, ô Brahme ; tu le pénètres de tes énergies et du deviens perceptible, « de diverses façons, aux oreilles et aux yeux. »

Cette contradiction du poète philosophe et théologien, partisan à la fois du dualisme et du non-dualisme, n'est peut-être qu'apparente. Rāma personnifie le Pradhana ou la Nature, et Krishna le Purusha, mais tous deux sont des incarnations du même Vishnou, du même Brahme qui serait alors, tout ensemble, la Nature et l'Esprit ; ou, si l'on préfère, qui serait au dessus de

1. Liv. X, ch. 13, v. 19.
2. Liv. X, ch. 13, v. 40.
3. Liv. X, ch. 9, 13.
4. Livre X, chap. 38, v. 32.
5. En parlant du fils de Kardama, c'est-à-dire d'un avatar de Vishnou, l'auteur dit (4, 24, 19) : « Le chef des troupes des Siddhas, entouré des respects des maîtres de la « doctrine Sānkhya, ce fut Kapila. » Or ce nom est celui de l'auteur du Sānkhya.
6. Livre X, chap. 48, v. 18.
7. Livre X, chap. 48, v. 19.

l'un et de l'autre. Remarquez, en passant, que la logique des Hindous est généralement peu sévère, mais, toute complaisante qu'elle est, elle a trouvé le moyen d'échapper à l'inconséquence en se réfugiant, malgré la précision apparente des termes, dans le vague flottant des définitions et des systèmes. C'est habile.

D'autres avatars de Vishnou ne sont guère que signalés au passage : tels Kapila [1] et Rishaba [2]. Nous n'avons pas à nous y arrêter : ils ne nous apprendraient rien que nous ne sachions déjà ; mais il est un dernier avatar du dieu qui mérite notre attention : c'est le sacrifice. Le poète appelle Bhagavat [3] le sanglier du sacrifice, le sanglier primitif, dont les trois sacrifices (sans doute ceux du matin, du midi et du soir) forment le corps. (Ce sanglier est l'avatar ou la forme que prit Vishnou lorsqu'il sauva la terre submergée et la ramena, au bout de sa défense, à la surface des eaux). Au livre VII, chap. 2, v. 11, nous lisons [4] : « Vishnou qui est l'Esprit est le fondement des œuvres des « Brahmanes ; il est le sacrifice, l'essence de la loi : il est l'asile des Devas, « des Rishis, des Pitris, des Créatures et du Devoir. » Précédemment, au livre VI, l'auteur s'exprime en ces termes [5] : « Le dieu pur et tout esprit « (Vishnou) paraît ici-bas sous la forme du sacrifice auquel concourent des « substances, des propriétés, des actions et des discours variés, ainsi que « l'objet, l'intention, le caractère et le nom (de la cérémonie). » Voilà le sacrifice divinisé dans tous ses détails liturgiques : son nom même est un dieu, et ce dieu est Vishnou. Dans un passage du *Mahābharata*, cité plus haut, l'enfant dieu, après avoir dit à Mārkañdeya [6] : « Je suis Vishnou, Brahma et Çakra « (ou Çiva), » ajoute aussitôt : « Je suis le sacrifice ; » et, comme nous le voyons, le sacrifice avec toutes ses parties, et tel que les Brahmanes l'accomplissent. Le poète du *Bhāgavata Purāna* dit encore [7] : « Bharata honora Bhagavat qui est l'offrande et le sacrifice mêmes. » Voilà Bhagavat identifié à tout ce que l'on présente à l'être suprême, qui n'est autre que lui : c'est Dieu que l'on offre à Dieu, puisqu'il s'incorpore dans tout ce qui lui est consacré, qu'il le pénètre de son essence, et qu'il fait du sacrifice et de tous ses accessoires autant d'autres lui-même. — Vishnou est le sacrifice : il est aussi la victime. Nous lisons au livre IX, ch. 11, v. 1 [8] : « Le bienheureux Rāma se « sacrifia lui-même au Dieu qui est la réunion de tous les dieux, qui est « l'Esprit, dans des sacrifices accomplis suivant tous les rites. ». — N'oublions pas que Rāma est une incarnation de Vishnou. — Voilà Dieu qui s'incarne et qui s'immole à lui-même.

1. *Bh.*, liv. III, chap. 24.
2. *Ibid.*, liv. V, ch. 3 et 4.
3. Livre III, chap. 19, v. 9, 16, 22.
4. Livre VII, ch. 2, v. 11.
5. Livre IV, ch. 21, v. 33.
6. *Vān.*, Adh. 189, v. 5.
7. *Bhāg.*, liv. V, ch. 7, v. 5.
8. *Bhāg.*, liv. IX, ch. 11, v. 1.

UNIVERSITAS OTTAVIENSIS Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

Ailleurs, le poète met dans la bouche de Brahmā ces paroles [1] : « Après « avoir rassemblé les matériaux formés de ses propres membres, je célébrai « le sacrifice en l'honneur de Purusha, le souverain seigneur, devenu le « sacrifice lui-même, me servant de son corps comme d'un instrument de « sacrifice. » — Ici donc Bhagavat, c'est-à-dire Brahme, est l'objet du sacrifice, le sacrifice et l'instrument du sacrifice.

J'ajoute qu'il est le sacrificateur puisque Brahmā est l'un des trois dieux dont l'ensemble est Brahme. Le poète est donc fondé à dire [2] : « Devenu « homme, Hari célébra des sacrifices qui s'adressaient, en réalité, à lui-« même, puisqu'il est Purusha. »

Comment les Hindous comprenaient l'incarnation.

Comment les Hindous comprenaient-ils ce que nous appelons le mystère de l'incarnation ? Avaient-ils l'idée d'une vierge mère, idée qui, sauf erreur, demeura toujours étrangère aux Grecs et aux Romains, pour ne parler que de ces peuples ?

Çūra [3], père de Vasudeva, que nous connaissons déjà, eut plusieurs filles, entre autres Prithā, qui possédait un charme capable de faire apparaître les dieux à sa voix. Un jour, elle voulut en essayer la puissance ; elle appela Sūrya, le Soleil. Le dieu se présente et Prithā troublée lui dit [4] : « C'est uniquement « pour essayer ce charme que je t'ai appelé, ô dieu, retourne-t'en, et par-« donne-moi ma curiosité. » Sūrya lui répondit : « Ma présence ne peut être « stérile, ô femme ; c'est pourquoi je désire te rendre mère, de sorte toute-« fois que ta virginité n'en souffre pas. » Ayant ainsi parlé, le dieu s'unit à Prithā, puis il remonta au ciel. La jeune fille enfanta aussitôt un fils qui resplendissait comme un second soleil [5].

Prithā est la seule vierge mère dont parle le *Bhāgavata Purāna* [6].

Nous avons vu Vishnou lorsqu'il voulait s'incarner dans le sein, soit d'Aditi, soit de Devakī, commencer par le faire dans celui de leurs époux Kaçyapa et Vasudeva [7]. « Kaçyapa, que sa vue ne trompait jamais, reconnut, par la vertu « de ses oraisons, qu'une portion de Hari était descendue en lui. » Le poète, qui nous parle ainsi au livre VIII, dira plus tard, livre X, ch, 2, v, 16 : « Bhagavat, qui est l'âme de l'univers et qui assure le salut de ses adorateurs, « remplit d'une portion de son essence le cœur d'Anakadundubhi (surnom

1. Liv. II, ch. 6, v. 27.
2. *Bh.*, liv. IX, ch. 24, v. 65.
3. *Bhāg. Pur.*, l. IX, c. 24, v. 29 et suivants.
4. Cf. *Odyssée*, Νέκυια, 249. « οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ ἀθανάτων »
5. *Ibid.*, « τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα »
6. Le Mahābārata nous parle aussi de Draupadi, l'unique épouse des cinq Pandavas qui retrouvait sa virginité, après chaque relation conjugale avec l'un de ses maris. Ef. Adi-Parv. 198, cl. 14.
7. *Bh.*, VII, 17, 22.

« de Vasudeva, qui, d'ailleurs était destiné, depuis sa naissance, à devenir « ainsi la demeure de Hari. » Vishnou naquit donc selon les lois de la nature, dans chacun de ses avatars, s'incarnant dans son père avant de s'incarner dans sa mère.

Pour Rama, nous savons qu'après s'être incarné dans la semence de Vasudeva, Dieu passa du sein de Devakī dans celui de Rohinī. Précédemment le poète avait raconté l'origine de Kapila : « Après beaucoup de temps [1], Bhaga- « vat, le vainqueur de Madhu, s'unissant à la semence de Kardama, fut « engendré dans le sein de Devahūti, comme le feu qui est caché dans le « bois. » Quatre vers plus loin, il nous signale cette particularité que Vishnou incarna une portion de sa qualité de bonté [2]. C'est la seule fois que ce détail est donné. C'est une allusion à la fameuse triade (Sattva, rajas, tamas) qui symbolise la Trimurti.

Au livre V, l'auteur fait ainsi parler Bhagavat [3] : « Je descendrai, à l'aide « d'une portion de ma substance, au sein du fils d'Agnidhra (Nābhi), qui n'a « pas d'enfants. » Et il ajoute [4] : « Bhagavat... descendit, avec un corps pur, « au sein de Merudēvī »; mais, comme on le voit, par l'intermédiaire de Nābhi, son époux, et non immédiatement.

Prithou, on le sait, naquit d'une façon toute spéciale, du bras de son père déjà mort, et sans avoir de mère.

Le poète Vishnouite prend bien soin de sauvegarder la dignité de son dieu favori au milieu même des abaissements de ses avatars multiples. Un dieu petit enfant, sujet à toutes les faiblesses, toutes les misères de la nature humaine, n'est-ce pas inconcevable ? Et n'est-ce pas se montrer irrévérent envers la majesté divine que de s'arrêter à une telle pensée ?

Notre auteur répond à ces scrupules, qu'il partagea sans doute [5] : « Tu « ne nais point, Seigneur, ou si tu nais, nous en attribuons la cause à un « simple jeu de ta part ; car naissance, mort et durée sont de purs effets de « l'ignorance, quand il s'agit de toi, l'âme suprême. » Voilà comment il s'en explique avec Hari lui-même. Il dit encore [6] : « Comme il est impossible de « se figurer l'âme soumise à la condition limitée du corps, elle ne saurait « l'être évidemment à la naissance, à la diversité. » Puis, s'adressant de nouveau directement à Vishnou, l'être suprême, il ajoute : « Il ne peut donc « y avoir pour toi ni enchaînement ni délivrance, et quand nous t'attribuons « le désir, c'est chez nous manque de discernement. » Tout ce qui, dans l'avatar, dans le dieu fait homme, paraît chétif, vulgaire, n'est qu'apparence. Comment s'en étonner, puisque Vishnou, pour s'incarner, s'aide de la Māya, de l'Illusion.

1. Livre III, 24, 6.
2. *Ibid.*, v. 10.
3. *Bh.* V, 3, 18.
4. *Ibid.*, 20.
5. *Bh.* X, 2, 39.
6. *Bh.* X, 48, 22.

En effet, nous lisons au livre III [1] : « Aditi étonnée fut au comble de la « joie en voyant que son propre fruit était le suprême Purusha qui avait pris « un corps à l'aide de sa mystérieuse Māyā ; » et le roi, le chef des créatures, frappé de surprise, s'écria : « Victoire ! » «... Hari, l'être invisible et tout « intelligence, ce dieu dont la voie est surnaturelle, se transforma sous leurs « yeux (sous les yeux d'Aditi et de Kaçyapa), en un Brahmane nain, comme « un acteur qui change de costume [2]. »

Époque ordinaire de l'incarnation.

Quelle époque Dieu chosit-il d'ordinaire pour s'incarner ? Le *Bhāgavata Purāna* nous apprend que Vishnou s'incarne à chaque yuga [3] : « Celui-ci, « dit Garga en parlant du jeune Krishna, l'avatar de Vishnou, se revêt d'un « corps à chaque yuga. » Le purohita des Yadus ajoute : « Il a déjà paru « sous trois couleurs : la blanche, la rouge et la jaune ; aujourd'hui, c'est la « noire qu'il a adoptée. » Nous lisons, dans le *Mahābhārata*, ces paroles placées par le poète dans la bouche de l'Être suprême, que l'ascète Mārkandeya venait d'apercevoir sous la forme d'un petit enfant [4] : « Dans le Krita- « yuga, j'étais blanc ; dans le Tretā, jaune [5] ; dans le Dvāpara, rouge ; je « suis noir dans le Kaliyuga. »

Ici nous voyons que le dieu incarné prend la couleur adaptée à chaque âge du monde. La couleur blanche étant la plus estimée, il l'arbora au premier âge, lorsque les hommes ne connaissaient que le sentier de la vertu, et que le devoir [6], symbolisé par un taureau, avait encore ses quatre jambes. Mais aujourd'hui qu'il n'en a plus qu'une, dans le Kaliyuga présent « qui est l'âge du péché [7] », Dieu adopte le noir, la couleur lugubre par excellence.

Le *Mahābhārata*, plus précis que le *Bhāgavata Purāna*, indique l'époque exacte de l'apparition du Dien fait homme : c'est à la fin de chaque yuga, lorsque tout dégénère et va de mal en pis, et que Çiva s'apprête à tout détruire, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Vyāsa, l'auteur présumé de ce poème, après nous avoir dépeint, sous les couleurs les plus sombres, les signes précurseurs de la fin du yuga présent [8] : les mélanges des castes, l'abolition des sacrifices, l'insolence du Çudra criant au Brāhmane [9] : « Holà, un tel ! » l'humilité du Brāhmane répondant au Çudra : « Plaît-il, Seigneur ? » ; les parricides, et, ce qu'il y aura de plus

1. Liv. VIII, 18, v. 11 et 12.
2. Voir encore *Bh.* V, 4, 4.
3. *Bh.* X, ch. 8, v. 13, et ch. 26, v. 16.
4. *Mah. Van.* P. 189, 32.
5. Le *Bhāgavata* donne au rouge la priorité sur le jaune, contrairement au *Mahābhārata*.
6. *Mah. Van.*, 190, v. 9 et suiv.
7. *Mah. Van.*, 190, v. 8.
8. *Mah. Van.*, 190, passim.
9. *Ibid.*, 188, 89.

terrible et de plus caractéristique, l'extinction de la race bovine [1], ajoute [2] : « La Providence, agissant d'après son bon plaisir, redeviendra propice. Un « Brāhmane, envoyé par la Divinité, et nommé Kalkī Vishnouyaçā (c'est-à- « dire Kalhī, la gloire de Vishnou) naîtra. Il détruira tout; puis il établira « un nouveau yuga. » Ce Brāhmane, gloire ou plutôt incarnation de Vishnou, détruira tout, ce qui est l'œuvre de Çiva et créera tout de nouveau [3], jouant ainsi le rôle de Brahmā : c'est que Brahmā, Vishnou, Çiva ne font qu'un seul Dieu, Brahme, comme l'enfant divin le déclare encore à Mārkandeya [4] : « Je suis Vishnou, Brahmā et Çakra. » Çakra ici est évidemment pour Çiva, bien que ce mot désigne plus particulièrement Indra. Peut-être y a-t-il une faute de copiste.

Le *Bhāgavata Purāna*, livre IV, ch. I, nous raconte l'histoire d'Atri [5], qui, méditant sur les perfections de Bhagavat, vit paraître devant lui trois dieux montés sur un taureau, un cygne et sur l'oiseau Suparna ou Garuda [6]. Atri s'étonna de voir trois dieux lorsqu'il n'en implorait qu'un. Il dit [7] : « Oui, je « reconnais ici Brahmā, Vishnou, Giriça (Çiva), qui, se partageant les qua- « lités de Māyā pour produire, conserver et détruire l'univers, revêtent, « dans chaque yuga, un corps distinct. Je m'incline devant vous avec res- « pect; mais quel est, dites-moi, celui d'entre vous que j'ai particulièrement « invoqué [8]? C'est Bhagavat seul, le premier des dieux, que, désireux « d'avoir un fils, j'ai pris pour l'objet de ma pensée. Comment donc se fait-il « que vous soyez venus ici (tous trois)? Dites-le moi, car ma surprise est « extrême. » Les dieux lui répondirent [9] : « Cet être unique, objet de tes « méditations, c'est nous-mêmes qui sommes devant toi. »

Dieu donc s'incarne, à la fin de chaque yuga, ou mieux de chaque monde, pour le sauver de la décadence en le détruisant et en le renouvelant aussitôt. C'est une maison qui, menaçant ruine, est abattue, puis reconstruite avec les mêmes matériaux. Le dieu qui s'incarne est Bhagavat, mais sous divers noms, s'il faut en croire Atri, dont je citais les paroles il n'y a qu'un instant. Dans ce passage, le poète insinue que Brahmā, Vishnou et Çiva s'incarnent, tour à tour, l'un pour créer l'univers, le second pour le conserver, le troisième pour le détruire, de sorte qu'il y aurait toujours sur la terre un dieu incarné. Mais comme l'action de créer et celle de détruire ne durent qu'un instant, le dieu conservateur, Vishnou, est seul en permanence au milieu de nous. Dieu est

1. « Il n'y aura plus de vaches! » (190, 21).
2. 190, v. 90, 93, 97.
3. Is. 65, 17. « Ecce ego creo cælos novos et terram novam, et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor. »
4. *Mah. Van.*, 189, 5.
5. *Bh.*, liv. IV, v, 1.
6. *Ibid.*, v. 24.
7. *Bh.*, v. 27.
8. *Bh.*, v. 28.
9. *Bh.*, v. 30.

donc toujours dans le monde ; il n'y paraît pas seulement à la fin du yuga, ainsi que nous l'affirmait tout à l'heure le *Mahābhārata*, dont le *Bhāgavata Purāna*, le plus habituellement, reproduit fidèlement les traditions. Mais la théologie des Hindous ne redoute pas de se contredire elle-même ; elle a d'ailleurs à sa disposition une provision de subtilités pour concilier les choses les plus inconciliables. Aussi serait-ce se tromper soi-même que de vouloir procéder avec une logique inflexible à des déductions rigoureuses, lorsqu'il s'agit des Hindous, de leur philosophie et de leur théologie : autant vaudrait essayer de disséquer une ombre pour en faire l'analyse.

II

LE BUT DE L'INCARNATION

Lorsque nous avons parlé, d'après certains passages du *Bhāgavata Purāna*, de l'époque où Dieu s'incarne de préférence, nous avons indiqué le but de l'incarnation. Voici, du reste, ce que dit l'auteur au livre IX [1] : « Toutes les « fois qu'avec ce monde dépérit la justice et s'accroît le mal, autant de fois le « Seigneur, qui est le bienheureux Hari, naît sur la terre, avec un corps « mortel. » Au début du poème, les Rishis adressent cette prière à Sūta [2] : « Daigne nous exposer l'histoire de Celui dont l'incarnation eut pour but la « protection et le bonheur des créatures. »

Brahmā et Çiva, parlant à leur collègue Vishnou, qui venait de s'incarner dans le sein de Devakī, lui disent [3] : « Tu prends, pendant *la durée* du « monde, un corps qui est toute bonté, toute pureté, auquel les êtres doivent « le salut. » Plus tard, Uddhava sera donc autorisé à dire aux parents du jeune Krishna [4] : « Ce n'est pas seulement pour vous que le bienheureux Hari est un fils ; il est un fils pour tous les êtres ; il est leur âme, leur père et leur mère : il est le Seigneur. » C'est-à-dire, en d'autres termes : « Krishna n'est pas né pour vous seulement, mais bien pour tous. »

Les bergères, amantes de Krishna, dirent un jour au divin adolescent dont la pensée remplissait constamment leur âme [5] : « Non, tu n'es pas fils de la « bergère ; tu es celui qui voit au fond du cœur de tous les êtres. Tu naquis, « à la prière de Vikhanas (Brahma) pour le salut du monde. »

Dans un passage du poème, l'auteur semble exclure les hommes, en général, de ce salut apporté par Vishnou sur la terre. Vidura demande à Çuka en parlant de Vishnou [7] : « Quelles actions, dans ses manifestations diverses,

1. *Bh.*, IX, 24, 55.
2. *Bh.*, I, 1, 13.
3. *Bh.*, X, 2, 34.
4. *Bh.*, X, 46, 42.
5. *Bh.*, X, 30, 44.
6. *Bh.*, X, 31, 4.
7. *Bh.*, III, 5, 7.

« accomplit-il en se jouant, pour le salut des Suras (c'est-à-dire des dieux), « des vaches et des Brahmanes ? » Plusieurs réflexions se présentent à nous à la lecture de cette phrase.

1. Les dieux, les vaches et les Brahmanes, voilà ceux pour le salut de qui Vishnou s'est incarné, d'après Vidura. S'il a songé au reste des hommes et aux autres créatures, c'est secondairement. 2. Les dieux ont eu besoin d'un dieu incarné pour être sauvés : conception étrange, sans doute, mais à coup sûr bien remarquable. 3. Les vaches viennent immédiatement après les dieux. Je ne m'étonne que d'une chose, c'est qu'elles ne viennent pas immédiatement avant. 4. Quant aux Brāhmanes, eux seuls comptent parmi les hommes, surtout à leurs propres yeux, car il ne faut pas oublier que le Pandit, auteur du Purāna qui nous occupe, fut très certainement Brāhmane.

A part le passage que je viens de citer et qui semble, à première vue, restreindre l'effet de l'incarnation de Dieu, bien qu'en réalité il n'y soit question que des êtres principaux sauvés par Vishnou, sans exclure les autres, le reste du poème doit s'entendre du salut de toutes les créatures. Le fleuriste Sudaman dit à Rāma et à Krishna, son frère cadet [1] : « Oui, vous êtes, « l'un et l'autre, la cause suprême de l'univers, et vous avez incarné ici-bas « une portion de votre essence pour assurer le salut et le bonheur des « êtres. » Plus d'exclusion, il s'agit des créatures sans distinction et non plus seulement des trois catégories d'êtres privilégiés dont il était question tout à l'heure (les Suras, les vaches et les Brāhmanes).

Le poète précise ailleurs la mission de Vishnou fait homme ; il indique, d'une façon plus nette, son but et la façon dont il entend opérer le salut du monde [2] : « Krishna, nous dit-il, efface les péchés de l'âge Kali, » l'âge actuel, ne l'oublions pas. Les péchés du monde sont un fardeau qui l'écrase. Dieu se fait homme afin de prendre ce fardeau, et, par suite, afin de nous en décharger. Akrura dit [3] : « Vishnou revêt, de son plein gré, la nature humaine, pour délivrer la terre de son fardeau. » Cette même terre, que le péché a rendue stérile, délivrée de ce faix maudit, va retrouver son antique fécondité [4] : « Lorsque l'impie Véna, dont la malédiction des Brāhmanes, semblable à la « foudre, avait consumé la force et la puissance, fut tombé dans l'enfer, « Bhagavat, à la prière des sages, le sauva en prenant dans le monde le nom « de son fils, et grâce à lui, la terre, comme une vache que l'on trait, livra « tous ses trésors. »

Ce n'est pas tout. Dieu, en s'incarnant, a voulu autre chose encore. Ecoutez plutôt : Ardjuna dit à Vishnou [5] : « Cette incarnation, tu l'as revêtue pour « te charger du fardeau de la terre et pour offrir un perpétuel sujet de médi-

1. *Bh.*, X, 41, 46.
2. *Bh.*, X, 1, 14.
3. *Bh.*, X, 38, 10.
4. *Bh.*. II, 7, 9.
5. *Bh.*, I, 7, 25.

« tations à ceux qui te connaissent et dont la pensée n'a pas d'autre objet « que toi. » Méditer sur Dieu suppose la science de Dieu. Vishnou doit donc enseigner la façon de méditer sur lui-même [1] : « Brahmā, le dieu incréé, qui « brille de son propre éclat, savait que Bhagavat, le suprême Brahme, était « né d'une portion de la qualité de bonté, pour faire connaître, d'une manière « distincte, la doctrine où sont énumérés les principes. » Cette doctrine sacro-sainte, on l'a deviné, est celle des Védas [2]. « Réfléchissant que le temps, « qui confond l'intelligence des hommes et abrège leur existence, transforme « la collection des Védas, dont il est lui-même l'auteur, en un fleuve dont la « rive est trop éloignée (pour qu'on puisse l'atteindre aisément), Hari paraî- « tra en ce monde au moment convenable, et divisera en branches distinctes « l'arbre du Véda. » C'est-à-dire, pour continuer la première image, Vishnou divisera en plusieurs canaux ce fleuve trop large pour être franchi d'un bond et le rendra guéable de cette manière. C'est que la connaissance des Védas est l'un des chemins qui conduisent au salut. Bhadraçravas, le fils de Dharma, et les chefs de sa famille parlent ainsi [3] : « Adoration à toi, ô Bhagavat, qui, « prenant un corps, retira de l'abîme, pour les donner à Brahmā qui les « demandait, les Védas perdus dans les ténèbres, à la fin du yuga ; à toi « dont les efforts ne sont jamais vains. »

Instruire les hommes dans les Védas, leur apprendre le chemin du salut, tel est donc l'un des buts de l'incarnation de Vishnou.

Mais ce Dieu vient encore dans le monde afin de consommer la perte de ses ennemis, en les détournant du vrai pour leur enseigner l'erreur [4]. « Quand les ennemis des Dévas (les Asuras, c'est-à-dire les Démons), se « tenant dans la voie des Védas, porteront la mort dans les mondes, du haut « de leurs villes aériennes, construites par Māyā; prenant alors pour « séduire et troubler leur intelligence un masque trompeur, Vishnou leur « exposera en détails la mauvaise loi. »

Si Dieu se montre implacable à l'égard de ces esprits pervers, de ces mauvais anges, et plonge leur intelligence dans les ténèbres, en leur refusant sa lumière, il est plein de compassion pour les hommes ignorants, qui pèchent par faiblesse plus que par malignité. Les Rishis dirent un jour à Hari [5] : « Dans ta pitié infinie pour des insensés qui ignorent la félicité « suprême, ô toi qui es le premier des esprits, ne viens-tu pas, afin de leur « faire partager ta grandeur, qui est la délivrance, de leur apparaître ici, « comme un simple mortel, de toi-même et sans être appelé. »

Aussi comprend-on l'enthousiasme avec lequel Akrura, se rendant au parc de Nanda, pour y visiter le jeune Krishna, qu'il savait être Vishnou fait

1. *Bh.*, III, 24, 10.
2. *Bh.*, II, 7, 36.
3. *Bh.*, V, 18, 6.
4. *Bh.*, II, 7, 37.
5. *Bh.*, V, 3, 9.

homme, s'écriait, tout le long du chemin, en parlant de cet enfant dieu [1] : « Je vais le voir, aujourd'hui, de mes yeux... les aurores ont été belles pour « moi. »

Ce fut donc pour le salut du monde que Vishnou s'incarna.

Moyens que Vishnou emploie pour atteindre son but.

Examinons maintenant les moyens dont il se servit pour atteindre son but.

Afin de sauver les pécheurs, il se fit ascète, dans l'un de ses nombreux avatars [2] : « Bhagavat étant descendu à l'aide d'une portion de sa sub- « stance, dans le sein d'une fille de Daksha, s'imposa des mortifications à dans « Vadarika, l'intérêt des hommes. » Il se posa comme un modèle que durent suivre ceux qui désiraient leur salut [3] : « L'antique Purusha, le premier des « esprits, revêtit un corps pour accomplir les devoirs qui conduisent à l'inac- « tion. » L'inaction est le bonheur suprême pour les Hindous, non tant, comme on a dû le penser quelquefois, parce que tout mouvement est une douleur sous le climat énervant de l'Inde, que parce que, d'après les croyances de ce peuple, on n'atteint la délivrance qu'à l'extinctiou complète du Karman, c'est-à-dire lorsque sont épuisés les effets des actions bonnes ou mauvaises.

Bénéficier des mérites de Dieu fait homme, imiter ses vertus, voilà deux moyens d'avoir part à la Rédemption.

Il en est d'autres plus simples et non moins infaillibles. Lorsque Vishnou parut sous la forme d'un nain, le roi des Yakshas, Bali, un jour qu'il était venu le visiter, lui lava les pieds, puis : « comme il connaissait son devoir, il « éleva au dessus de sa tête [4] (l'aiguière où se trouvait) l'eau qui avait touché « les pieds du petit Brahmane, cette eau fortunée qui efface les péchés du « monde. » Et, dans sa reconnaissance, le prince dit à Vishnou [5] : « L'eau « qui a lavé tes pieds a effacé mes fautes, et l'empreinte de tes pieds a purifié « cette terre. Reçois de moi, jeune Brahmane, tout ce que tu désires. »

Un autre moyen plus facile encore, c'est d'invoquer le nom de Hari [6] : « Non, le coupable ne se purifie pas aussi sûrement, par les autres actes de « pénitence indiqués par les sages habiles dans le *Véda*, qu'il le fait en pro- « nonçant les syllabes du nom de Hari, car cette pratique lui enseigne les « qualités du dieu dont la gloire est excellente. »

Ce nom, il suffit de le prononcer, n'importe comment, en l'appliquant à n'importe qui. Le poète, en effet, ajoute [7] : « L'action de répéter le nom de

1. *Bh.*, X, 38, 14.
2. *Bh.*, VII, 11, 6.
3. *Bh.*, V, 6, 15.
4. *Bh.*, VIII, 18, 28.
5. *Ibid.*, 31 et 32.
6. *Bh.*, VI, 2, 11.
7. *Ibid.*, v. 14.

« Vaikuntha (Vishnou), soit pour désigner une personne quelconque, soit en « plaisantant, soit même avec une intention d'insulte ou de mépris, est, on « le sait, capable d'effacer toutes les fautes. »

Dans le chant précédent, l'auteur fait ainsi parler le sage Nārada, au sujet de Vishnou [1] : « Ce Çecha (c'est le nom de l'un des avatars du dieu [2]) dont « le nom prononcé par un homme malheureux ou déchu, soit pour l'avoir « entendu, soit par hasard, soit en plaisantant, efface aussitôt tous les péchés, « n'est-il pas le seul auprès duquel celui qui veut se sauver doive chercher « un asile ! »

Ainsi donc, il suffit, pour être sauvé, de prononcer le nom divin, ne fût-ce que par distraction. C'est la porte du salut, ouverte toute grande, à deux battants, par où l'on passe, même sans y prendre garde [3]. Un pécheur endurci, du nom d'Adjāmila, au moment de mourir, appela son jeune fils, Nārāyana, qui jouait à quelque distance. Les messagers de Yama, le dieu de la mort, étaient venus, sur les ordres de leur maître, pour entraîner le coupable dans les enfers, mais à peine eut-il prononcé ce nom, qui se trouvait être l'un des noms de Vishnou, auquel il ne songeait nullement, que les envoyés de celui-ci l'arrachèrent aux mains des serviteurs de Yama et le sauvèrent de la mort. Ces derniers durent s'en retourner les mains vides. Ils dirent à Yama en lui parlant de ceux qui venaient ainsi de leur enlever leur proie [4] : « Nous désirons apprendre de toi quels sont ces gens qui, à l'in- « stant où le coupable criait : Nārāyana, sont accourus en lui disant : N'aie « pas peur. » Yama leur apprit que c'étaient les serviteurs d'un dieu plus puissant que lui, Vishnou ; il ajouta [5] : « Voyez, enfants, la grandeur de cette pratique qui consiste à prononcer le nom de Hari, puisque par elle Adjāmila lui-même a été délivré des chaînes de la mort. » Notons que, pour avoir ainsi prononcé matériellement le nom de Vishnou, Adjāmila fut non seulement sauvé de la mort, mais converti : il fut dès lors aussi édifiant qu'il l'avait été peu jusque-là [6].

Vishnou sauve ses ennemis, même lorsqu'il se venge d'eux. Les épouses du serpent Kāliya disent à Krishna [7] : « Le châtiment dont tu frappes les « méchants efface leurs fautes. » Les démons qui, dans le *Bhāgavata Purāna*, attentent aux jours de Krishna, périssent, mais, en les touchant, le Dieu fait homme les sauve. Qu'il me suffise de citer quelques exemples. Le démon Agha, frère de Bakî et de Baka, se déguisa en serpent pour faire périr le

1. *Bh.*, V, 25, 11.
2. Et tout ensemble le serpent qui porte le monde sur sa tête et qui sert de couche à Vishnou. V. Wilson, Vishnou Purāna, Index, p. 182. — Çecha fut aussi le nom de Rāma dans le sein de Devaki, X, 2, 8.
3. *Bh.*, VI, ch. 3.
4. *Bh.*, VI, 3, 10.
5. *Ibid.*, ch. 3, v. 23.
6. *Bh.*, VI, 2, 25 et suiv.
7. *Bh.*, X, 16, 34.

jeune Khrisna ; il fut tué et sauvé tout ensemble par ce dernier. Le poète, après avoir conté cette histoire, ajoute [1] : « Quand sous les traits d'un petit « enfant se cache le Créateur, l'Être supérieur à tous les êtres, aux plus « élevés comme aux plus humbles, rien d'étonnant qu'à son contact Agha ait « été purifié de ses péchés et se soit confondu avec l'âme suprême, par une « faveur bien rarement accordée à des méchants. »

Krishna venait de tuer le roi Kamsa, son cruel persécuteur. Çuka, qui raconte cette lutte dans tous ses détails, termine son récit de la façon suivante [2] : « Parce que Kamsa, toujours tremblant au fond du cœur, à la pen- « sée de l'Être suprême, soit qu'il bût ou qu'il mangeât, qu'il se promenât, « qu'il dormît ou qu'il respirât, l'avait vu face à face, le disque à la main, il a « obtenu la faveur bien rare de se réunir à sa divine essence. » Cette faveur rare dont vient de parler le poète, à deux reprises différentes, Vishnou, s'il faut s'en rapporter au *Bhāgavata Purāna* lui-même, l'accorda non seulement à Kamsa et Agha [3], mais encore au serpent Kāliya ainsi qu'à Pūtanâ [4], l'infernale nourrice, pour ne citer que ceux-là. Nous savons, d'autre part, qu'il suffit, pour être sauvé, c'est-à-dire pour se réunir à l'essence divine, de prononcer le nom de Vishnou. Si donc le poète semble se contredire un peu, ne lui en voulons pas trop : il paie son tribut au tempérament hindou.

Il semble, tout d'abord, que la morale ne trouve guère son compte à une doctrine qui enseigne que, pour être sauvé, il suffit de prononcer le nom de Hari, fût-ce par inadvertance, ou même par mépris, par insulte. Mais il faut observer que ce nom renferme en lui une puissance de conversion absolument irrésistible. Lorsque le grand pécheur Adjāmila, dont on a vu plus haut l'histoire, eut prononcé le nom de Nārāyana, qui était celui de son fils auquel il pensait, et de Vishnou auquel il ne songeait pas [5], « il se sentit pénétré de dévotion pour le bienheureux Hari, » et il s'écria [6] : « Je déposerai au sein de Bhagavat mon cœur purifié par la récitation de son nom [7]. » La même chose se passait dans l'âme de tous ceux qui prononçaient le nom de Vishnou. Ce dieu, devenu Krishna, dit un jour à Devaki, sa mère [8] : « O « femme sans péché, toujours on me fait naître dans son cœur, à force de « pénitence, de foi et de dévotion. » Le poète du *Bhāgavata Purāna* n'est donc pas, quoi qu'il paraisse à première vue, en désaccord avec ce passage du *Mahābhārata* [9] : « Le port du triple bâton, l'ascétisme, la tresse, la ton-

1. *Bh.*, X, 12, 38.
2. *Bh.*, X, 44, 39.
3. *Bh.*, XVI.
4. *Bh.*, VI.
5. *Bh.*, VI, 2, 25.
6. *Bh.*, v. 38.
7. Il paraît que jusque-là il n'avait jamais prononcé le nom de son fils : hormis pour un Hindou, c'est peu vraisemblable.
8. *Bh.*, X, 3, 37.
9. *Vān.* CC. v. 96 et 97.

« sure, les habits d'écorce ou de peau, l'observance des vœux, la consécra-
« tion, l'adoration du feu, le séjour des forêts, le dessèchement du corps (à
« force de macérations), tout cela est vain si le cœur n'est pas pur. »

La pureté du cœur, on le voit en y réfléchissant, est le point central de la religion du *Bhāgavata Purāna* : tout en émane et tout y converge. Cette pureté de cœur, qui n'est autre chose que l'amour de Bhagavat, l'a qui veut, puisqu'il suffit, pour cela, de prononcer le nom divin.

Donc, tous les hommes seront sauvés s'ils le désirent, et pourtant nul ne sera sauvé sans un cœur pur : voilà ce qu'il ne faut pas oublier.

Puisque la simple prononciation du nom de Vishnou inspire son amour, combien ne devaient pas l'aimer ceux qui vivaient avec lui lors de ses avatars ! Voici comment s'exprime le poète au sujet des habitants du parc de Nanda qui eurent ce bonheur [1] : « A la vue du visage de Krishna (l'enfant-
« Dieu), les bergers et les bergères ne pouvaient rassasier leurs regards
« fascinés, ils s'indignaient de la nécessité où ils étaient de fermer, même
« un instant, les yeux. » Ce dernier trait, où l'on retrouve l'hyperbole, cette figure si chère aux Hindous, n'en est pas moins touchant. Le fidèle, épris de l'amour divin, désire contempler Dieu constamment, sans distraction; les exigences de la vie matérielle le désolent : il voudrait n'avoir point de corps.

Vishnou enfin s'incarnait de préférence dans telle ou telle famille pour récompenser de leurs vertus ceux qu'il prenait ainsi comme parents. Qu'il me suffise de citer ce passage [2] : « Qui pourrait imiter le Rishi des rois,
« Nābhi, dont Hari voulut être le fils, à cause de ses bonnes actions ? »

Telle est la doctrine de l'Incarnation renfermée dans le *Bhāgavata Purāna* [3], « le poème que les Hindous lisent le plus aujourd'hui. » Le but qu'elle poursuit, c'est [4] « l'affranchissement de la vie de la transmigration par la foi et par l'amour », comme nous l'avons vu.

Date du poème.

Quelle est la date de ce poème ?

Voilà une question à laquelle on a souvent répondu, et de façons bien différentes. Les ennemis du christianisme ont reculé le plus possible cette date. Comme ils trouvaient, dans les idées générales du poème et dans certains détails de la légende de Krishna, des rapports assez remarquables avec l'Évangile et la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ, ils ont cherché par dessus tout à vieillir sa rédaction, afin de s'autoriser à crier au plagiat et à soutenir que l'enseignement chrétien est originaire de l'Inde, et que Vishnou-Krishna est le type de l'Homme-Dieu, tel que nous le dépeint l'Évangile.

1. *Bh.*, IX, 24, 64.
2. *Bh.*, V, 4, 6.
3. Trad. du Bhāg. l. X. Hauvette, Avant-Propos, p. 2.
4. Trad. du Bhāg. l. X. Hauvette, Avant-Propos, p. 2.

Cette constante préoccupation leur a fait voir bien des choses qui n'existèren jamais que dans leur imagination de sectaires.

Par contre, certains chrétiens, plus émus que de raison des assertions arbitraires des ennemis de notre foi, et s'imaginant que nos dogmes étaient en péril, ont descendu le plus bas possible la date du *Bhāgavata Purāna*, dans le but d'écarter des écrits évangéliques tout soupçon de plagiat; pour eux, Krishna est la copie, non le modèle, du Christ.

Examinons la question sans autre préoccupation que celle de la vérité.

M. Barth [1] observe que des dix-huits Purānas principaux, parmi lesquels le *Bhāgavata Purāna*, le plus important de tous, pas un n'est daté; qu'ils se citent presque tous les uns les autres, et que leur période de rédaction embrasse peut-être une dizaine de siècles. Les Brāhmanes qui basent le culte de Krishna sur le *Bhāgavata Purāna* font remonter ce poème, ou plutôt ce livre saint, à une antiquité prodigieuse, sans d'ailleurs lui assigner de date précise; ils veulent aussi que son auteur, sur le nom duquel ils ne s'accordent pas, quand toutefois ils lui donnent un nom, ait été inspiré du ciel. Mais un grand nombre d'autres Brāhmanes, versés dans la littérature puranique, soutiennent que cet ouvrage célèbre fut composé, vers le XIIe siècle de notre ère, par un grammairien très connu, appelé Vopadéva (ou Sopadeva), qui ne s'inspira jamais que de sa science profonde [2]. Colebroke, lui aussi, regarde Vopadeva comme l'auteur du *Bhāgavata Purāna*; il le fait vivre au XIIIe siècle après Jésus-Christ. Mill se contente de dire que Vopadeva, l'auteur probable du *Bhāgavata Purāna*, est relativement moderne. Eugène Burnouf, qui cite le témoignage de ces deux auteurs [3], et qui partage leur opinion relativement à l'auteur du poème qui nous occupe, incline à croire que Vopadeva vivait dans la dernière moitié du XIIIe siècle de notre ère [4]. Il ajoute [5] : « Sans « aucun doute, la date de cette compilation est moderne, mais les matériaux « en sont évidemment très anciens. Je n'ai pas besoin de dire, continue-t-il, « que je n'y ai trouvé aucune trace d'*idées* grecques ou *chrétiennes* : car, où « sont les ouvrages indiens dans lesquels on en ait *positivement* découvert « jusqu'ici? »

Voilà ce qu'Eugène Burnouf écrivait en éditant ce même *Bhāgavata Purāna* qui, on l'a vu, nous offre une doctrine parfois si voisine de la nôtre et des traditions souvent pareilles à nos traditions. « Dès le second siècle avant notre ère, l'histoire de Krishna était le sujet de représentations dramatiques analogues aux solennités bachiques et à nos anciens mystères [6]. » Ainsi parle M. Barth, un nom qui fait autorité. Il s'appuie sur le témoignage de Patān-

1. *Religions de l'Inde*, p. 112.
2. Wilson, Essays on the Religion of the Hindus. London, 1862, 2e vol., p. 69.
3. Burnouf. Préface. Ed. du *Bhāgavata Purrāa*, p. 97.
4. *Op. cit.*, p. 98, 169.
5. *Ibid.*, p. 120.
6. *Barth, Religions de l'Inde*, p. 105. Cf. Hauvette-Besnault, *op. cit.*, Avant-Propos, p. 4.

jali. On peut consulter à ce sujet le travail de Bhandarkar, publié dans le recueil intitulé *Indian Antiquary* (janvier 1874). Ce savant professeur a relevé toutes les allusions à la légende de Krishna qui se trouvent parsemées dans le *Mahābhāshya*, commentaire de la grammaire de Pānini, composé par le célèbre Paṭânjali.

M. Barth dit encore, et cela concorde parfaitement avec ce que vient de nous dire Eugène Burnouf[1] : « Il y a là (dans la légende de Krishna), comme « du reste dans la poésie épique en général, un prodigieux regain de fables « qui, pour être conservées dans des monuments de rédaction relativement « moderne, n'en sont pas moins, la plupart, fort anciennes. »

Les ennemis du christiannisme qui, pour le combattre, s'arment du *Bhāgavata Purāna*, devraient commencer par établir que les passages de ce poème qui concordent avec les traditions évangéliques remontent à une époque antérieure à l'ère chrétienne : il ne leur suffit pas d'affirmer, en général, et cela en s'autorisant de noms respectés, comme ceux de M. Barth ou d'Eugène Burnouf, que la légende de Krishna est plus vieille de deux ou trois siècles que les Évangiles. Et encore, lorsqu'ils auront fait cela, si jamais ils y parviennent, leur but ne sera qu'à demi atteint : il leur faudra, de plus, établir, sur une base un peu plus sérieuse que des assertions gratuites, que nos écrivains sacrés se sont inspirés des traditions brahmaniques.

D'un autre côté, les apologistes de la religion chrétienne, tout persuadés qu'ils peuvent être que ce poème étrange du *Bhāgavata Purāna* est plein d'infiltrations évangéliques, s'il m'est permis d'employer cette expression, feraient peut-être bien, avant de le crier sur les toits, d'en avoir acquis la preuve authentique, palpable ; autrement on pourrait leur retourner l'axiome qu'ils appliquent à bon droit aux adversaires dont il était question tout à l'heure : « Quod gratis asseritur, gratis negatur. »

Le mieux que nous ayons à faire, nous catholiques, c'est, me semble-t-il, de prouver combien les assertions des Emile Burnouf, des Schuré, des Jacolliot, sont gratuites et incapables de soutenir l'examen. Mais gardons-nous bien de les combattre par leurs propres armes, de peur de perdre tout crédit.

1. *Barth, op. cit.*, p. 105.

LA
TRANSFORMATION DU PAGANISME ROMAIN
AU IVe SIÈCLE

PAR M. PAUL ALLARD

I

A l'époque où Constantin, en faisant monter le christianisme avec lui sur le trône, changea toute la politique religieuse de l'empire romain, le culte dont pour la première fois le souverain se séparait publiquement n'offrait plus que l'apparence de ce qu'il avait été aux siècles passés. Rome honorait toujours par les mêmes rites ses dieux officiels, et les divinités adorées dans son Capitole recevaient les mêmes sacrifices et le même encens dans les Capitoles provinciaux élevés sur tous les points de l'Empire, en signe de la suprématie de la ville éternelle ; mais ce culte officiel ne répondait plus que dans une faible mesure aux sentiments intimes des plus dévots parmi les païens, et il demeurait plutôt comme le symbole toujours respecté de l'unité romaine que comme le vrai centre religieux des peuples.

A cet égard, on se tromperait en faisant une distinction très marquée entre l'Orient et l'Occident : dans cette moitié de l'Empire, à Rome même, le paganisme issu de la fusion entre les cultes de l'Italie centrale et ceux de la Grèce, et devenu la religion publique des pays soumis aux Romains, avait depuis longtemps perdu presque toute son action sur les âmes : non seulement le peuple, avide de changements, ou les femmes, portées aux superstitions et au mysticisme, mais même la plupart des vieux patriciens qui s'opposèrent le plus fermement, pendant le IVe siècle, aux progrès de la révolution chrétienne, demandaient à des croyances très différentes les moyens de lui résister. On peut dire en toute vérité que de l'ancienne constitution religieuse du monde romain, l'écorce seule demeurait : une nouvelle sève coule dans le tronc vieilli du paganisme, essayant de lui faire produire de nouvelles branches.

Une renaissance, de ce côté, pouvait sembler possible, car le paganisme gréco-romain se prêtait facilement aux transformations : religion toute rituelle, qui n'avait eu d'autres théologiens que des poètes, d'autres enseignements que des fêtes, il n'offrait pas la fixité, les cadres inflexibles de doctrines arrêtées. Son histoire avait déjà montré l'extrême mobilité et comme la

fluidité de ses symboles. C'est ainsi que les dieux abstraits, sans images et sans aventures, de la Sabine et du Latium avaient pu se confondre avec les divinités plus brillantes, mais moins chastes et moins graves, enfantées par le génie de la Grèce, au point que le Jupiter latin prit les traits et la personnalité du Zeus hellénique, que la Minerve italique s'identifia avec Pallas, Junon avec Héra, Mars avec Arès, Vénus avec Aphrodite, que la Diane sabine cessa d'être la parèdre de Janus pour devenir l'Artémis grecque, sœur d'Apollon. C'est ainsi encore que les dieux purent changer de rang, ou même s'effacer et disparaître : comme Janus, le premier et le plus grand de la religion latine, totalement éclipsé ensuite par les divinités de l'hellénisme, et perdant sinon tout culte, au moins toute personnalité distincte pour n'avoir pu se fondre avec aucune de celles-ci [1] : ou comme une autre vieille divinité italique, la Dea Dia, dont le collège sacerdotal, composé cependant des plus grands personnages de Rome, se dissout au milieu du IIIe siècle de notre ère, laissant son temple tomber en ruines, et son bois sacré devenir un repaire de brigands [2]. Si l'on feuillette les recueils épigraphiques qui nous ont conservé, mieux encore que les historiens ou les poètes, le tableau de la dévotion populaire à Rome et dans les provinces, on est frappé de voir, à l'exception de Silvain [3] et d'un petit nombre d'autres, les anciens dieux italiques presque partout supplantés par les divinités helléniques ou hellénisées. Aux vicissitudes du paganisme latin plus encore qu'à celles de la langue et de la littérature semblent s'appliquer les vers célèbres d'Horace sur la caducité de ce qui fut florissant, sur la renaissance de ce qui fut caduc, sur la perpétuelle instabilité, qui est moins un progrès qu'un changement. A leur tour les dieux grecs, après avoir absorbé les latins, sont menacés par d'autres : les inscriptions montrent à côté d'eux, et bientôt invoquées plus souvent qu'eux, des divinités de provenance étrangère, aux noms et au culte bizarre ; on entrevoit, d'abord s'annonçant de loin, puis se précipitant, une dernière évolution du paganisme, et comme un grand flot de lumière orientale, qui fait enfin pâlir tous les dieux nés sous le ciel tempéré de la Grèce.

Ce que leur culte, devenu celui de Rome, perdrait au contact des divinités de l'Orient, avait été de bonne heure annoncé par des esprits clairvoyants. Virgile montrait déjà avec dégoût « une foule de divinités monstrueuses, jointes à l'aboyant Anubis, lutter les armes à la main contre Neptune, Vénus et Minerve, les Pénates et les grands dieux [4] ». Properce regrettait le temps

1. Quem tamen esse deum te dicam, Jane biformis ?
Nam tibi par nullum Graecia numen habet.
Ovide, *Fastes*, I, 89.

2. De Rossi, dans *Ann. dell' istit. di corresp. arch.*, 1858, p. 54-79 ; *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 14 ; *Roma sotterranea*, t. III, p. 639-690. — Cf. mon *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, pp. 234-235.

3. Il est à remarquer que Silvain fut de bonne heure associé au culte phrygien ; statue à Silvain dendrophore, *Corpus inscript. lat.*, t. IV, 641.

4. Virgile, *Enéide*, VIII, 689, 698.

« où une pieuse terreur attachait la foule au culte national[1] ». Le satirique Lucien s'étonnait de voir d'informes divinités partager les honneurs des dieux de l'Olympe, ou même recevoir des honneurs plus grands[2]. Plutarque s'indignait d'entendre « tant de gens souiller leur langue par des mots étrangers et barbares qui offensent la majesté divine et la sainteté de la religion nationale[3] ». Mais ces plaintes de Romains patriotes ou de Grecs éclairés, pas plus que le mécontentement d'Auguste et les rigueurs de Tibère, n'avaient pu arrêter l'invasion depuis longtemps commencée. En devenant la capitale du monde, Rome en était, bon gré, mal gré, devenue le Panthéon. Tout y avait contribué, la conquête, le commerce, les relations chaque jour plus faciles et plus suivies entre les peuples, la présence d'esclaves de tous les pays, le recrutement des légions et des divers corps militaires parmi les hommes de toute race, de toute croyance et de toute contrée. L'Empire s'était fondé à une époque où le paganisme officiel perdait sa force, malgré les réformes et les encouragements d'Auguste, où de vagues rumeurs, entretenues par l'influence alors très grande des Juifs, couraient sur une rénovation religieuse devant venir d'Orient, où les cultes de la phrygienne Cybèle, du persan Mithra, des divinités alexandrines, étaient déjà implantés à Rome. Les vicissitudes du pouvoir impérial contribuèrent à la propagation des religions exotiques. Parmi les successeurs mêmes d'Auguste et de Tibère, plusieurs Césars s'y montrent favorables. Les idées orientales, qu'elles viennent de la Judée ou de l'Egypte, ont une grande puissance sur l'esprit des Flaviens. Loin de défendre les Antonins contre les superstitions du dehors, la philosophie, dès lors amie du merveilleux, les y livre sans défense. Sous les Sévères, ce n'est plus le Jourdain ou le Nil, c'est l'Oronte qui se dégorge dans le Tibre. Enfin, quand aux dynasties régulières ont succédé, dans la dernière moitié du IIIe siècle, des aventuriers de toute provenance, ordinairement sortis de l'armée, et souvent d'origine barbare, les cultes observés par les soldats, en particulier celui du Soleil sous toutes ses formes, n'ont pas de sectateurs plus ardents que les souverains.

On se tromperait en attribuant aux seules causes extérieures, ou même à la faveur des princes, l'extraordinaire fortune des religions orientales. Il y avait longtemps que le culte officiel ne répondait plus aux besoins des esprits. Un vide existait dans les âmes, qu'il avait contribué à creuser, mais qu'il ne savait remplir. Comme toute religion, il avait posé des questions sans nombre sur l'origine, les fins dernières de l'homme, la justice divine, le péché ; mais, ayant des fables et point de doctrines, des cérémonies et pas d'enseignement, des prêtres choisis pour faire ces cérémonies parmi les premiers de l'État ou des cités, mais aucun clergé attaché au culte des dieux, à la conduite ou à la consolation des fidèles, au soin des malheureux, il n'offrait, en quelque sorte,

1. Properce, *Eleg.*, IV, I, 17.
2. Lucien, *Assemblée des dieux*, 9, 10, 14 ; cf. *Jupiter tragique*, 8.
3. Plutarque, *De la superstition*.

de la religion que ce qui peut irriter la faim spirituelle, sans rien de ce qui la peut satisfaire. Tout autres étaient les cultes orientaux. Dans leurs plus dangereuses erreurs, dans leurs rites les plus repoussants, paraissait une pensée, un désir, un vague espoir de purification ou de renaissance. Ils semblaient entr'ouvrir sous les yeux ou sous les pas de leurs sectateurs l'abîme du péché, les pousser même aux plus monstrueux débordements des sens égarés, pour les relever brusquement ensuite, et les faire passer de la souillure à l'extase, de toutes les ivresses de l'homme déchu à la souveraine paix de l'initié. Ces violentes secousses arrachaient les âmes à la torpeur, ouvraient aux rêves de l'imagination des champs sans limites, et semblaient donner à ceux qui s'y livraient de bonne foi le sentiment d'un commerce intime avec les dieux. Le surnaturel, dont se dépouillait de plus en plus le paganisme officiel, devenu une vraie religion civile, le culte laïque de l'État et du foyer, paraissait au contraire couler à pleins bords dans les religions de l'Orient, où se fondaient en un bizarre mélange la sensualité et la mortification, l'ascétisme et la volupté ; où la pompe des fêtes les plus extravagantes, des plus grotesques cavalcades, s'achevait parfois en des cérémonies simples et grandes ; où le dernier terme était toujours l'initiation, l'attrait du mystère, le sentiment de la confraternité pieuse, la persuasion d'être élevé à un degré supérieur de vie et de sainteté. Le caractère qu'on y recevait paraissait ineffaçable ; il purifiait pour l'éternité ou pour un nombre déterminé d'années ; on l'inscrivait avec orgueil sur les pierres sépulcrales. On gravait également sur celles-ci le degré d'initiation auquel un défunt était parvenu. Tout cela suivait les adeptes en ce monde et hors de ce monde, marque indélébile attachée à leur âme et parfois à leur chair. Ajoutons qu'aux rites, aux cérémonies, aux purifications, aux mystères, dans la religion d'Isis et d'Osiris, comme dans celles de la Grande Mère, de la Déesse syrienne, de la Bellone de Comane, de la Vierge Céleste, de Mithra ou de Baal, présidait un vrai clergé, c'est-à-dire des prêtres voués au culte, séparés du monde par le costume, par l'habitation, par le genre de vie, étrangers aux occupations civiles, au service de l'État ou de la cité, et entourés de confréries qui formaient au dieu ou à la déesse comme une garde d'honneur. Dans la société romaine, à laquelle ne suffisaient plus les cérémonies pompeuses et froides du culte national, les rites orientaux entretenaient une atmosphère religieuse, chaude et parfumée, mêlée d'ombres mystérieuses et traversée d'ardents rayons.

Cela explique comment le christianisme trouva en eux ses plus dangereux rivaux. Déjà le judaïsme, si répandu sous les premiers empereurs, avait fait moins de prosélytes à mesure que l'influence du paganisme antique s'était accrue aux dépens de l'hellénisme. Les hiérophantes et les Galls, les prêtresses d'Isis et les prêtres de Mithra s'emparaient maintenant des âmes avides d'émotions religieuses, avec une puissance de séduction à laquelle n'arrivaient plus les mendiantes et les sorcières juives, dont les contemporains de Juvénal avaient écouté si docilement les avis. Désormais, ce n'est plus le

sabbat que célèbrent les Romains et les Romaines fatigués des dieux du Capitole ; mais ils suivent processionnellement la barque d'Isis, descendent dans la fosse taurobolique, ou vont affronter les épreuves de l'initiation dans les cavernes mithriaques. Ces dévotions, qui donnaient l'illusion d'une vie pieuse, sans imposer aucune contrainte morale, et en s'alliant même parfois aux égarements les plus étranges, convenaient mieux à beaucoup de païens que les pratiques sévères et minutieuses du judaïsme, et surtout que la complète transformation, la conversion totale exigée par la religion chrétienne. De celle-ci elles imitaient parfois, ainsi que l'ont remarqué plusieurs Pères de l'Église, les rites et les symboles, prétendant attacher à leur parodie la même vertu purificatrice ou la même grandeur idéale : des mœurs païennes elles gardaient ou augmentaient encore la corruption. On se rend compte de ce singulier alliage en étudiant les peintures et les inscriptions d'une célèbre catacombe profane de la voie Appienne (contiguë au cimetière chrétien de Prétextat), où reposèrent ensemble plusieurs initiés des cultes solaires. Sur le tombeau d'un prêtre de Sabazius, une épitaphe de la plus basse et de la plus lourde philosophie épicurienne est gravée à côté d'images rappelant tantôt les mythes les plus élevés du paganisme : le jugement de l'âme, Alceste figure du dévouement conjugal, tantôt les symboles chrétiens : l'âme introduite par son bon ange dans le jardin du paradis, le mystique banquet des élus. En face, les peintures qui décorent la tombe d'un mithriaste le montrent investi du grade de *miles*, dont la possession exaltait jusqu'à l'héroïsme et presque jusqu'au martyre la ferveur des croyants, mais offrent en même temps un des symboles les plus obscènes du culte de l'impudique Cotytto. Un peu plus loin, la sépulture d'un prêtre « du dieu soleil invaincu Mithra » porte une épitaphe où ce ministre d'un culte purificateur est loué d'avoir donné à ses élèves des leçons de volupté [1]. Il n'en était pas autrement dans les mystères, si populaires encore à la fin du IVe siècle, où les plus grands personnages, hommes et femmes, se paraient du titre d'hiérophante, de prêtresse d'Hécate, se faisaient initier à Éleusis, à Lerne, à Egine, ou à Samothrace [2] : là, de grandioses apparitions, une éblouissante fantasmagorie dévoilaient, paraît-il, les secrets de la vie future, et faisaient naître dans les âmes l'enthousiasme sacré ; mais on en rapportait d'immondes amulettes, à la fois souvenir et symbole [3].

Telles étaient ces religions : le sommet paraissait lumineux, mais la base demeurait plongée dans la fange. On s'étonne que l'antinomie qui faisait, en quelque sorte, leur essence ait été inaperçue non seulement du vulgaire, mais encore des fiers patriciens, des âmes délicates, de tant de personnes honnêtes

1. Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, t. IV, p. 1-54 ; Palmer, *Early christian symbolism*, éd. Northcote et Brownlow, 1884, pl. Y, Z, et p. 59 ; Edmond Le Blant, *Revue archéologique*, juin 1875, pp. 358-368 ; *Corp. insc. lat.*, t. VI, 142.

2. Voir (entre autres exemples) *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 1779, 1780.

3. Cf. les réflexions de Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. II, p. 433.

et bien élevées qui, dans les derniers temps du paganisme, avaient grossi la clientèle des cultes orientaux, et les pratiquaient même avec une singulière ferveur. Il faut se souvenir qu'à ce moment une philosophie nouvelle avait entrepris d'effacer les contradictions et de couvrir les impuretés de la mythologie. Pour peu qu'on y apportât quelque complaisance, les explications données par elle mettaient les âmes en repos. Tandis que les anciens philosophes s'étaient montrés plus ou moins ouvertement les ennemis des dieux, et que la libre-pensée romaine en avait même fait l'objet de son dédain et de ses railleries, l'école née au confluent de l'Orient et de l'Occident, dans la cosmopolite Alexandrie, en pleine crise du paganisme, avait tenté entre les mythes et la science, entre la fable et la raison, entre les dieux et Dieu, une conciliation chimérique, mais séduisante. Ce que la Gnose essaya sans succès au sein du christianisme, dont les rigides doctrines repoussaient toute altération, le néo-platonisme le fit aisément dans la sphère vague et flottante des religions païennes, ouverte sans obstacle à toutes les expériences comme à toutes les aventures intellectuelles. De l'absolu divin séparé du monde par des espaces infinis, la pensée des héritiers plus ou moins dégénérés de Plotin descendait jusqu'à l'homme au moyen d'innombrables degrés intermédiaires, d'êtres bienfaisants ou redoutables, dans lesquels le païen reconnaissait aisément les dieux, les demi-dieux, les héros, les génies, objet de son culte ; puis elle remontait vers l'absolu, non par le raisonnement, mais par l'extase, par la théurgie, par les opérations magiques, où les adeptes des religions orientales retrouvaient les pratiques en usage dans leurs rites mystérieux. Alliée à ces religions pour disputer au christianisme l'empire des âmes et restaurer le polythéisme, la philosophie alexandrine, suivant leur exemple, mêlait à ses conceptions empruntées tour à tour à Platon, aux gnostiques et aux fables de la mythologie, d'autres emprunts faits au christianisme lui-même : dans la hiérarchie des éons intermédiaires, tantôt confondus avec les astres, tantôt identifiés avec les principales divinités de la fable, elle introduisait aussi des anges et des archanges ; puis, au sommet, elle plaçait une trinité mystérieuse, dans laquelle il est bien difficile de ne pas reconnaître, sinon à l'origine avec Plotin, au moins au terme avec Proclus, une imitation à peine déguisée de la trinité chrétienne. Eclectiques, les Alexandrins prenaient partout les éléments de leur doctrine, mais ils fondaient ces éléments hétérogènes en une vaste synthèse, dans laquelle ils ne craignaient pas de faire entrer, à titre de symboles consacrés par la tradition et susceptibles d'une explication philosophique, les plus vilains détails des rites païens. Porphyre [1], l'empereur Julien [2] commentent avec complaisance le mythe impur de Cybèle et d'Attis, et approuvent la mutilation de leurs prêtres : le néo-platonicien, auteur du traité *Des Mystères*, trouve un sens louable au

1. Cité par Eusèbe, *Praep. evang.*, III, 11 ; saint Augustin, *De civitate Dei*, VII, 25.
2. Julien, *Oratio* V, in matrem deorum ; VII, adv. Heraclium cynicum.

culte du phallus [1]. L'indulgence de ces grands hommes désarmait d'avance les scrupules des consciences timorées, et leur apprenait comment une interprétation ingénieuse peut tout justifier et au besoin tout permettre.

Ce rôle accepté par les philosophes surprendra moins, si l'on fait attention que la plupart des néo-platoniciens célèbres, du IIIe au Ve siècle, furent parmi les sectateurs les plus fervents des rites orientaux, et en général de toute la partie occulte des religions antiques. Une atmosphère d'oracles, de divination et de sorcellerie les entourait. Ces professeurs de sagesse ressemblaient par bien des côtés aux médiums de nos jours : moins attachés à la possession des vérités métaphysiques qu'à celle des formules propres à évoquer les âmes et à faire descendre les dieux sur la terre, ils mettaient jusque dans la poursuite de la science je ne sais quoi de nerveux et de mal équilibré, plus de paroles que de pensées, plus de promesses que de résultats ; leurs écoles avaient fini par ressembler à ce que sont maintenant les réunions de spirites. La biographie de tels maîtres, écrite par Eunape, semble en certaines pages un recueil de contes de fées. Le « divin » Jamblique a commerce avec les immortels [2], Sopatre est un magicien [3], Edesius reçoit la nuit les oracles des dieux [4], Eustathe et sa femme Sosipatra vivent au milieu de génies et de prodiges [5], Maxime, par ses conjurations, anime des statues [6]. Au rapport de Libanius, Julien connaissait les formes et les traits des dieux aussi familièrement que ceux de ses amis, pour les avoir vus dans toutes les grandes crises de sa vie ; il avait accompli des cérémonies secrètes avec l'hiérophante d'Eleusis, et s'était soumis aux sanglantes purifications du taurobole et du criobole [7], comme pour effacer de son front le sceau du baptême [8] ; les amis désireux de lui plaire devaient se faire initier aux mystères de Mithra [9]. Proclus, le dernier représentant de l'école, se qualifie lui-même de prêtre universel, d'hiérophante de toutes les religions ; au moyen d'une sphère constellée, il déchaîne les vents et fait tomber la pluie ; il arrête les tremblements de terre [10]. Le nouveau platonisme, qui avait commencé, avec Plotin, comme un grand mouvement philosophique, mais s'était rempli, dès le temps de Porphyre, d'un violent sentiment de haine contre le christianisme, se continue et s'achève en une tentative de résurrection du polythéisme par la complaisance des doctrines et l'extravagance des pratiques.

Une marque très caractéristique de son alliance avec les nouvelles formes

1. Περὶ Μυστήρων, I, 11.
2. Eunape, *Vita Jambl.*
3. Id., *Vita Edesii.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Vita Maximi.*
7. Eunape, *Vita Maximi;* Ammien Marcellin, XXI, 5, 1 ; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* IV, 52-56.
8. Cf. *Ep.* 52, ad Bostr.
9. Himère, *Orat.* VII, 2.
10. Marinus, *Vita Procli*, 9, 26-28.

religieuses qui dominaient dans le monde romain, c'est le culte rendu au Soleil par les philosophes alexandrins comme par les sectateurs des diverses religions apportées d'Orient. Pour Porphyre aussi bien que pour Jamblique, le soleil et la lune sont des dieux visibles. Mais c'est Julien, le néo-platonicien couronné, qui professe avec le plus de ferveur le culte du Soleil. Il prétendait avoir eu à Vienne une apparition de ce dieu, qui lui prédit sa grandeur future [1]. Ecrivant contre les chrétiens au peuple d'Alexandrie, il parle de la folie qu'il y aurait à adorer un homme et à ne pas adorer les astres, surtout le Soleil, le grand Soleil, l'image animée, intelligente et bienfaisante du Père intelligible [2]. Ces expressions permettent peut-être d'entrevoir le rôle que jouera le soleil dans la nébuleuse théologie de Julien, qu'assurément l'astre du jour ne remplit point de sa clarté. Dans son discours en l'honneur du Soleil Roi [3], dont il se déclare l'assesseur, Julien expose l'obscure théorie de la triple hiérarchie des mondes, le monde intelligible (κόσμος νοητός), le monde intelligent (κόσμος νοερός), le monde visible ou des phénomènes (κόσμος αἰσθητός). Dans chacun de ces trois mondes réside un principe central, qui est l'objet du culte et la source de la puissance ; le Soleil Roi est le centre du monde intermédiaire ou intelligent. « J'ai voulu, s'écrie Julien, offrir au dieu un hymne d'actions de grâces en entreprenant de raconter son essence dans la mesure de mes forces ; et peut-être ce discours ne sera-t-il pas tout à fait inutile, car je tiens que ce mot du poète : « Il faut honorer autant qu'on le peut les dieux immortels, » s'applique non seulement aux sacrifices, mais aux louanges. En récompense de ma bonne volonté, j'adresse au Soleil, mon Roi, ces trois demandes : qu'il soit pour moi bienveillant et propice, qu'il me donne une vie pure, une science accomplie, et, au moment marqué pour la fin de mes jours, une mort paisible. Que je puisse alors m'envoler dans son sein et y demeurer sans retour ! Mais si c'est là une trop haute espérance pour la vie que j'ai menée, qu'il me donne de vivre longtemps ici-bas ! » L'enthousiasme dont ces paroles sont animées montre que Julien les adresse, non à un astre insensible ou à un vague symbole, mais à un dieu vivant et personnel, capable d'entendre les prières et de les exaucer. Si l'on regarde de près à la première partie du discours, qui renferme ce qui pourrait en être appelé la théologie, on reconnaîtra facilement, avec M. Naville, dans le Soleil Roi une sorte de contrefaçon du Verbe divin [4]. S'inspirer des doctrines chrétiennes en se déclarant leur adversaire est la tendance ou la tactique commune au néo-platonisme militant et aux cultes en vogue dans la dernière période du polythéisme. Ce discours doit avoir été prononcé le 25 décembre, jour où le calendrier païen marquait le *natalis invicti*, en connexion avec le

1. Zosime, III, 9.
2. *Ep.* 51, ad. Alexandrinos.
3. *Oratio* IV, in Solem Regem.
4. Naville, *Julien l'apostat et sa philosophie du polythéisme*, Paris et Neuchâtel, 1877, p. 102 et suiv.

solstice d'hiver, et où les sectateurs de Mithra célébraient la fête de leur dieu. Nous avons déjà vu que Mithra fut une des principales dévotions de Julien.

Si vagues qu'elles fussent, ou peut-être à cause de ce caractère même, des explications théologiques dans le genre de celles de Julien réconciliaient beaucoup d'esprits avec la prédominance presque exclusive que le culte du Soleil possédait, au IVe siècle, dans le paganisme renouvelé. Elles leur laissaient le choix entre l'astre matériel et le Soleil des âmes, la lumière intellectuelle. Cela suffisait pour leur faire accepter, sans autre vérification historique, les cultes orientaux, qui avaient tous été plus ou moins, à l'origine, des cultes solaires, et le devinrent davantage encore en se développant dans le monde romain. Comme personnification du soleil, Sérapis a grandi aux dépens d'Isis, et Attis aux dépens de Cybèle [1]. Tous les Jupiters de l'Orient qui sont venus se combiner avec le Zeus hellénique, comme le Jupiter de Damas, le Jupiter d'Heliopolis, le Jupiter de Doliche (ce dernier si populaire parmi les légions), sont des dieux solaires [2], ainsi que le Bacchus phrygien Sabazius [3], dont on a vu des sectateurs enterrés avec ceux de Mithra, que le Baal de Palmyre, qui eut des adorateurs à Rome [4], et le Baal d'Emèse, qui sembla près, sous Elagabale, de devenir le dieu universel. Avec Aurélien, fils d'une prêtresse de Mithra, c'est le Soleil lui-même, sans synonyme et sans épithète, qui prend ce rôle et ce titre : l'empereur bâtit « au plus certain des dieux [5] », au « seigneur de l'empire romain [6] », comme il l'appelle, un temple immense sur le Quirinal, et fonde en son honneur un second collège de grands pontifes [7]. Dans la cella de ce temple, le soleil est représenté de deux manières, sous sa forme gréco-romaine, en Apollon ; sous sa forme sémitique, en Baal [8]. On ne pouvait marquer plus clairement que tous les dieux solaires n'en font qu'un. Chacun l'adore à sa mode, et c'est ainsi qu'un même enclos, près du Janicule, contenait un groupe d'édifices consacrés à Bel, au Soleil et à Mithra [9]. L'astre divinisé semble fondre tous les dieux au feu de ses rayons, dieux grecs et romains, dieux asiatiques ; de tous ces métaux en fusion se forment

1. J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, pp. 61-65.

2. Hettner, *De Jove Dolicheno*, Bonn, 1877, p. 5 ; *Bull. della comm. arch. comunale di Roma*, 1875, p. 204 ; 1886, pp. 134-138 et pl. V ; *Corpus inscr. lat.*, t. VI, 412 ; Vaillant, *Epigraphie de la Morinie*, Boulogne, 1890, pp. 37-44.

3. *Bull. arch. com.*, 1889, p. 437. Statues de Mithra avec les attributs de Bacchus : Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra*, pl. CIII. Liber identifié au Soleil par Firmicus Maternus, 8.

4. *Ann. dell' ist. di corresp. arch.*, 1860, p. 428 ; *Bull. arch. com.*, 1887, p. 91 ; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 51, 711.

5. Vopiscus, *Aurelianus*, 14.

6. Eckhel, *Doctr. numm.*, t. VII, p. 483.

7. La liste des *pontifices Solis* donnée par Marquardt, *Röm Staatsverw.*, t. III, p. 236, note 4, doit être complétée par *Bull. arch. com.*, 1887, p. 225.

8. Voir *Les dernières persécutions du troisième siècle*, pp. 226-227.

9. *Bull. arch. com.*, 1887, pp. 90-95.

des amalgames étranges : on honore le Jupiter Soleil Sérapis [1], le Jupiter Sabazius [2], le Jupiter Baal ou Beelphegor [3]. Macrobe, le théologien païen du IVe siècle, déclare que les noms des dieux ne sont que l'expression des qualités du Soleil, et que tous s'unissent en lui [4]. La mythologie ainsi simplifiée devient une sorte de monothéisme, mais un monothéisme contradictoire, dont l'objet est à la fois un astre et un dieu ; en un sens progrès considérable au sein et aux dépens du polythéisme, en un autre sens mouvement de recul vers ses premières et grossières origines, vers le sabéisme et l'adoration des forces de la nature. Tout le paganisme vient ainsi aboutir et se concentrer dans une immense équivoque, où chacun, selon ses goûts et ses tendances, voit ce qu'il veut, l'esprit ou la matière, et qui se concilie à la fois avec les aspirations élevées d'une élite parmi les païens et avec les grossiers instincts de la foule.

II

Aucun culte peut-être, autant que celui de Mithra, ne se prêtait à cette équivoque, et sans doute il faut voir là une des raisons de la vogue prodigieuse que rencontra le mithriacisme à partir surtout du IIIe siècle de notre ère, et qui fit de lui, au IVe siècle, la plus puissante et la plus répandue des religions païennes. M. Renan a écrit que « si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par une maladie mortelle, le monde eût été mithriaste [5] ». Il n'y avait pas, en effet, de conception mythologique plus apte à se poser en rivale de la doctrine chrétienne. Prise à sa source, avant les altérations que lui fit subir l'esprit romain, l'idée de Mithra est d'une grandeur et d'une pureté singulières. Les livres de l'Inde et de la Perse font de lui la personnification de la lumière intelligente, qui éclaire les objets et qui les voit, le type de la vérité et de la justice, le médiateur entre l'homme et le Dieu suprême [6]. Ce n'est pas le Verbe incréé, consubstantiel au Père, de la théologie chrétienne, mais peut-être quelque chose d'analogue à l'idée que se fit Arius de la seconde personne de la Sainte Trinité. Quand on se rappelle que, au IVe siècle, le monde, selon l'affirmation de saint Jérôme, fut près de se réveiller arien, on ne trouvera pas tout à fait inadmissible l'hypothèse qu'il eût pu devenir mithriaste. Sans doute, la doctrine mazdéenne s'alourdit et se matérialisa en passant de la Perse aux provinces de l'Asie Mineure, puis à Rome. Mithra, dans le monde romain, n'est plus que le soleil : *Deo Soli invicto Mithrae*, disent les inscriptions, sans presque jamais ajouter une

1. *Corpus inscr. lat.*, t. III, 3; t. VI, 402; t. VIII, 1005; t. IX, 5824; *Bull. arch. com.*, 1886, p. 174. Cf. Julien, *Oratio* IV.
2. Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, 10; *Corp. inscr. lat.*, t. IV, 429, 430; t. XI, 1323; t. XIV, 2894; *Bull. arch. com.*, 1886, p. 140.
3. *Bull. arch. com.*, 1886, pp. 143-146.
4. Macrobe, *Saturn.*, I, 17-23.
5. Renan, *Marc Aurèle*, p. 579.
6. Voir Alfred Maury, *Croyances et légendes de l'antiquité*, pp. 162-170.

expression ou une épithète rattachant le dieu persan à ses origines spiritualistes [1]. Mais il n'était pas impossible, sinon à l'érudition de les retrouver, du moins à la philosophie de les deviner : et de fait le Soleil Roi de Julien ne présente pas une image très différente du Mithra qu'adoraient les disciples de Zoroastre. Déjà, au IIe siècle, Plutarque s'était montré assez bien informé au sujet de Mithra, et il donne de cette divinité, dans son traité *sur Isis et Osiris*, une idée qui s'éloigne peu de celle que l'on rencontre dans l'Avesta [2]. Les intelligences délicates trouvaient donc dans son culte, même à l'époque romaine, une satisfaction véritable, tandis que les soldats illettrés qui, sur tous les points de l'Empire, élevaient à Mithra des monuments, ne songeaient probablement pas à honorer en lui autre chose que le soleil matériel, l'astre « invaincu » sur lequel les ténèbres n'ont point de prise.

Mais le moyen peut-être le plus efficace employé par le culte mithriaque pour balancer l'influence du christianisme fut l'imitation des mystères chrétiens. On ne saurait affirmer que toutes les ressemblances signalées entre les cérémonies qui s'accomplissaient dans les cavernes du dieu persan et celles qui avaient lieu dans les églises proviennent d'une imitation directe. La purification par l'eau joue un grand rôle dans la religion de Zoroastre. On la trouve dans le culte d'Isis aussi bien que dans celui de Mithra [3]. Mais il est probable que celles mêmes de ces cérémonies qui avaient une origine indépendante furent, dans la suite des temps, volontairement rapprochées des observances chrétiennes, au point de les reproduire servilement. Les Pères de l'Église reconnaissent dans ces similitudes un piège tendu par les démons pour tromper leurs adorateurs [4]. Elles contribuèrent sans doute à retenir dans les liens du paganisme des âmes que la simplicité, la beauté austère, les promesses de pardon attachées aux rites chrétiens, auraient attirées. A ceux qui eussent désiré le baptême, le mithriacisme offrait un baptême par lequel il prétendait remettre les péchés [5]. Une onction, plus ou moins semblable à celle de la confirmation chrétienne, était tracée sur le front de l'initié au grade de *miles*, auquel étaient faites en même temps des promesses de résurrection [6]. Les sectateurs du dieu persan prenaient, comme les chrétiens, les noms de frères et sœurs [7] ; ils s'assemblaient pour un repas commun, peut-être imité des agapes chrétiennes, que nous voyons représenté, absolument sous les mêmes traits que celles-ci, dans la catacombe profane de la voie Appienne [8]. Leurs prêtres faisaient avec solennité l'oblation

1. Sauf la belle expression *juvenis incorruptus* écrite sur un marbre d'Ostie ; *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 156 ; *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, 66.
2. Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 46.
3. Tertullien, *De baptismo*, 5.
4. Saint Justin, *Apol.*, I, 66 ; Tertullien, *De praescript.*, 40.
5. Tertullien, *ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Corpus inscr. lat.*, t. II, 57 ; t. III, 3415 ; t. VI, 377, 727 ; cf. *Bull. arch. com.*, 1886, p. 143.
8. Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, t. IV, p. 5. Voir aussi Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra*, pl. XCIII.

du pain[1] ; saint Justin nous apprend qu'une coupe d'eau y était jointe, et que sur ces offrandes étaient prononcées des paroles de prière ou de consécration [2]. Saint Justin affirme même que ces paroles, d'un sens mystérieux, qui recommandaient la pureté de vie et la justice, avaient été empruntées par les prêtres de Mithra à un passage d'Isaïe, qu'il donne tout entier [3]. S'il en est ainsi, la pensée de s'approprier et de reproduire les usages de religions meilleures et les enseignements de leurs livres saints serait, chez les Mithriastes, bien antérieure au IVe siècle, et remonterait à l'époque où commença dans l'empire romain la popularité du dieu persan. Ses prêtres auraient eu de bonne heure l'intention de l'opposer au Christ, et la pensée de la tactique qui conduirait à ce résultat. Une des ressemblances apparentes dont ils se servirent avec le plus d'art a été signalée par le même saint Justin, rapportant une tradition déjà ancienne, d'après laquelle l'étable où Jésus-Christ naquit à Bethléem était dans une grotte [4]. De là à lui opposer, à lui substituer le dieu persan, né dans une caverne, le dieu du feu, sorti de la pierre comme l'étincelle sort du silex [5], l'*invictus de petra natus*, selon l'expression d'un poète chrétien du IIIe siècle [6], il n'y avait qu'un pas à faire. Les Mithriastes le franchirent habilement : ils essayèrent, en quelque sorte, de confisquer l'étable de Bethléem au profit de la caverne de leur idole ; et à ceux de leurs sectateurs qu'ils voyaient sur le point de les quitter pour aller vers l'autel de Jésus, ils répondaient impudemment, comme le prêtre païen du Ve siècle dont saint Augustin a recueilli le propos sacrilège : « Mithra est vraiment chrétien, » *Mithra christianus est* [7]. Tant d'âmes furent séduites par ces confusions habilement entretenues, que Prudence, à la fin du IVe siècle, célébrant le vrai Dieu, créateur de la lumière, *inventor rutili luminis*, croit utile d'opposer sans le dire, mais l'allusion est évidente) au symbole de Mithra jaillissant du silex celui du rocher biblique, image, selon saint Paul [8], de Jésus-Christ lui-même, et source du feu divin qui embrase les âmes [9]. A cette époque, en

1. Tertullien. *De praescr.*, 40 ; saint Justin, *Apol.*, I, 66.
2. Saint Justin, *ibid.*
3. Isaïe, XXXIII, 13-29 ; saint Justin, *Dialog. cum Tryph.*, 70.
4. Saint Justin, *ibid.*
5. Monuments *petrae genitrici ; Corp. inscr. lat.*, t. III, 4424.
6. Commodien, *Instruct.*
7. Saint Augustin, *In Joann.*, V.
8. Saint Paul, I *Cor.*, X, 4.
9. Inventor rutili, dux bone, luminis
. . . . . .
Quamvis innumero sidere regiam
Lunarique polum lampade pinxeris,
Incussu silicis lumina nos tamen
Monstras saxigeno semine quaerere :
Ne nesciret homo spem sibi luminis
In Christi solido corpore conditam,
Qui dici stabilem se voluit petram,
Nostris igniculis unde genus venit.
(Prudence, *Cathemerinon*, V, 1, 5-12.)

plein triomphe, le christianisme était obligé de se défendre, à Rome surtout, contre l'immense popularité du culte mithriaque : c'est probablement pour effacer une de ses fêtes que l'Église romaine fixa celle de la Nativité de Notre Seigneur au 25 décembre, jour où les Mithriastes célébraient le *Natalis Invicti* [1]. Mais l'*invictus* résistera longtemps : et, au milieu du Ve siècle, le pape saint Léon se plaindra encore de ceux qui, le jour de Noël, au lieu du Christ, adoraient le Soleil [2].

Ce n'étaient pas seulement l'imitation des rites chrétiens, la pureté et l'élévation relatives du culte, qui avaient ainsi prolongé la vogue de Mithra : ce Soleil qu'il fallait chercher sous terre, selon l'expression d'un poète anonyme du IVe siècle [3], possédait un attrait malsain auquel le christianisme, religion de grand jour et de pleine sincérité, ne pouvait prétendre. L'entrée dans l'Église n'exigeait pas de formalités compliquées. Une très simple cérémonie faisait d'un païen un catéchumène. Puis, pendant le carême, une série d'instructions, accompagnées d'exorcismes, de l'explication ou, comme l'on disait alors, de la « tradition » de l'Évangile, du symbole des apôtres et du *Pater*, le disposaient à être purifié par le baptême, fortifié par la confirmation, nourri par l'Eucharistie [4]. Un écrit de la fin du IVe siècle nous apprend que quand, dans une dernière réunion, l'évêque dévoilait tout à fait aux yeux des futurs néophytes les réalités divines, à demi cachées jusque là pour eux, leur enthousiasme était quelquefois si grand, que leurs cris de joie s'entendaient du dehors [5]. Mais rien, ni dans cette préparation, ni dans l'administration solennelle des sacrements qui la suivait, n'était fait pour piquer la curiosité, exalter l'imagination, agiter les sens. Tout restait grand, simple et sérieux. Le secret longtemps observé sur certains points de doctrine vis-à-vis des catéchumènes comme vis-à-vis des païens était dicté par la prudence, par la crainte de voir tourner en ridicule ou profaner les sacrements, non par un puéril amour du mystère. Les esprits avides d'émotions, de merveilleux, n'auraient pas trouvé dans l'Église l'aliment qu'ils cherchaient. Par contre, il leur était offert abondamment dans la religion mithriaque. Là, tout semblait calculé pour agir sur leur imagination, et les engager dans une voie qui offrait à chaque tournant quelque aspect longtemps différé, et dans laquelle le vertige devait envahir peu à peu l'âme qui, s'étant une fois livrée, avait cessé de s'appartenir. C'est encore M. Renan qui l'a dit, « à beaucoup d'égards le mithriacisme ressemblait à la franc-maçonnerie [6]. »

1. Voir Mommsen, dans le *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 410; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 150.
2. Quibus haec dies non tam de nativitate Christi quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis videtur. Saint Léon, *Sermo* XXI, 6. Cf. *Bull. di arch. crist.*, 1890, pp. 10-11.
3. Poème anonyme contre Nicomaque Flavien, 47. Cf. Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, 19; saint Paulin de Nole, *Adv. Pag.*, 110-113.
4. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 281 et suiv.
5. *Peregrinatio Silviae*, dans *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, 1888, p. 171.
6. Renan, *Marc Aurèle*, p. 577.

Ses loges étaient des cavernes naturelles ou artificielles (probablement distinctes des temples publics du dieu) qui, par un symbolisme bizarre, étaient censées représenter le monde [1] : le plafond rocailleux, parfois percé de nombreux luminaires, rappelait probablement la voûte céleste. Au fond de la grotte était placée l'image accoutumée de Mithra taurochtone [2], quelquefois aussi celle de Mithra sortant de la pierre [3] ou de Mithra léontocéphale, au corps ceint de serpents [4] ; devant ces représentations [5] se trouvait un autel. Le long de la caverne s'étendait, de chaque côté, une estrade ou *podium*, à laquelle on montait par des degrés placés à chaque extrémité ; elle était soit disposée pour recevoir des sièges ou des gradins, soit construite en plan incliné afin d'y placer les coussins et les tapis qui la transformaient en lits pour les repas de corps [6]. Les initiations se faisaient soit dans la grotte, soit dans les appartements ou les couloirs qui y attenaient. De la plupart des grades nous ne connaissons guère que les noms bizarres. Il y avait sept ordres d'initiés : le corbeau, le griffon, le soldat, le perse, le courrier du Soleil, le père (*corax*, *gryphius*, *miles*, *leo*, *persa*, *heliodromos*, *pater* [7]). Chacun de ces ordres semble avoir eu son chef, ou *pater* : *pater et hierocoryx* [8], *pater leonum* [9], *pater patrum* [10] ; ce dernier était le chef de toute l'association, le président de la loge. Les divers grades avaient leurs fêtes, célébrées soit à frais communs, soit à ceux de quelque riche initié : *tradidit* ou *ostendit hierocoracica*, *leontica*, *cryphios*, etc., se lit dans les inscriptions. On ignore en quoi consistaient ces fêtes ; probablement elles se terminaient par un banquet [11] ; on peut supposer aussi que les assistants étaient revêtus d'ornements symboliques, rappelant plus ou moins exactement le titre qu'ils

1. M. de Rossi a donné, dans le *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 167, une longue liste de cavernes mithriaques découvertes dans le monde romain depuis 1847, date de l'ouvrage de Lajard. Après 1870, plusieurs ont été trouvées, particulièrement à Rome ; la plupart sont du troisième ou quatrième siècle.

2. Les bas-reliefs de ce genre sont trop nombreux pour qu'on y puisse renvoyer : je citerai seulement celui qui provient du *speleum* mithriaque du Capitole, et est aujourd'hui conservé au musée du Louvre. Il est commenté et reproduit dans Fröhner, *Notice de la sculpture antique du Musée national du Louvre*, pp. 495-501. Le Louvre possède trois autres bas-reliefs analogues de provenance romaine.

3. Lajard, *Recherches*, pl. CIV, 1, 2 ; Hammer, *Mithriaca* (Paris et Caen, 1833), pl. XI, 3 ; XV, 1, 2, 3, 4 ; Visconti, dans *Ann. dell' ist. di corr. arch.*, 1864, pp. 160, 161 et pl. K, 3 ; De Rossi, dans *Bull. di arch. crist.*, 1870, pp. 126-127 ; Roller, dans *Revue archéologique*, juillet 1872, p. 71.

4. Lajard, pl. LX-LXIII.

5. Ce sont là probablement les *portentosa simulacra* dont parle saint Jérôme, *Ep.* 107.

6. Elle a cette dernière forme dans le *mithraeum* construit sous la basilique de Saint-Clément, à Rome ; voir de Rossi, *Bull. arch. crist.*, 1870, pp. 153-168 et pl. X-XI, n° 6 ; Roller, dans *Revue archéologique*, juillet 1872, pp. 68-73 et pl. XIV, XVI ; cf. *Rome souterraine*, pp. 569-574.

7. Saint Jérôme, *Ep.* 107.

8. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 500, 504.

9. Orelli-Henzen, 6042.

10. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 47, 510, 749-753.

11. Garrucci, *l. c.*, p. 5 ; Lajard, pl. XCIII.

portaient [1]. Cela paraît certain, tout au moins, pour le *miles*, deux fois représenté en costume de soldat dans la catacombe de la voie Appienne [2]. Nous avons aussi, par Tertullien, quelques détails sur ce grade : « Quand un soldat de Mithra est initié dans la caverne, dans le camp des ténèbres, on lui présente une couronne à la pointe d'un glaive ; mais, comme prêt à subir le martyre, il doit avec la main l'écarter de sa tête et la poser sur son épaule, en disant : « Mithra est ma couronne [3]. » Mais on n'arrivait à la scène finale de l'initiation qu'après avoir passé par de véritables épreuves, jeûné pendant tout un carême, souffert les ennuis prolongés de la solitude, affronté le glaive, les fouets, le feu et l'eau [4] : saint Grégoire de Nazianze compare aux souffrances des martyrs chrétiens les tortures infligées aux candidats : on sait que, dans une initiation mithriaque, à laquelle assistait Commode, il y eut mort d'homme [5]. Tel était cependant l'attrait exercé pendant le IVe siècle par ces cérémonies à la fois dangereuses et puériles, par les grades conférés, par les liens mystérieux noués entre les adeptes, que tous les païens de marque se faisaient initier ; on voit par les inscriptions qu'ils se paraient avec orgueil des titres mithriaques ; des familles illustres se les transmettaient de père en fils ; on se hâtait depr ésenter les enfants mêmes aux grades inférieurs [6]. De toutes parts, à cette époque où le culte public des dieux tombait en désuétude, s'élevaient dans les maisons patriciennes des chapelles domestiques de Mithra [7], petits centres de culte et d'initiation, où se tramaient peut-être les complots contre la politique des empereurs chrétiens.

Le mithriacisme semble avoir servi de lien à toutes les dévotions païennes, dont la tendance, au cours du IVe siècle, était de se concentrer, de se confondre les unes dans les autres, afin de faire du paganisme comme une religion unique, à compartiments à peine séparés, apte à résister à l'unité chrétienne. Eunape se trompe sans doute en affirmant que les Mithriastes promettaient de ne pas se faire initier à d'autres mystères. De nombreuses inscriptions

1. « Celui qui célèbre les léontiques est obligé de revêtir les formes de divers animaux. » Porphyre, *De abstin.*, IV, 16. Lajard croit reconnaître des masques à tête d'animaux, pour le grade de *leo*, sur un cylindre assyrien, pl. LIII, n° 1 ; cf. p. 163.

2. Garrucci, pp. 33, 34.

3. Tertullien, *De corona*, 15.

4. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* III, 64 ; XXXIX. Il parle en général des tourments soufferts par les initiés de Mithra, et cite seulement celui du feu, καύσεις. Les détails sur le jeûne de cinquante jours et les autres épreuves sont donnés par ses scoliastes Nonnus (sixième siècle) et Elie de Crète (onzième siècle), ainsi que par l'impératrice Eudoxie (cinquième siècle) ; voir Lajard, *Recherches*, pp. 117-120. Epreuves représentées sur un bas-relief mythriaque de Mauls, en Tyrol, Lajard, pl. XCIII, XCIV ; sur un bas-relief de l'Esquilin, *Bull. arch. com.*, 1874, p. 254.

5. Lampride, *Comm.*, 9 ; Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* IV, 89. — C'est ainsi qu'en France, à une époque où les rites étaient plus cruels qu'aujourd'hui, les cas de mort étaient fréquents aux initiations des Compagnons du Devoir. Voir P. du Maroussem, *Les charpentiers passants du Devoir*, dans *la Réforme sociale*, 1er janvier 1891, p. 61. L'auteur de cette monographie rapproche des mystères antiques ce que ces rites secrets gardent aujourd'hui encore d'obscène et de cruel.

6. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 751.

7. *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 139 ; *Bull. arch. com.*, 1885, pp. 36-38 ; 1886, pp. 17-26 ; *Revue de l'histoire des religions*, 1887, pp. 347-349.

nous montrent beaucoup de personnages illustres joignant aux plus hauts grades mythriaques ceux d'autres cultes mystérieux [1], par exemple le titre d'hiérophante de Bacchus, de prêtre ou prêtresse de la triple Hécate, d'initié aux mystères d'Eleusis [2]. Il semblait qu'on ne pût revêtir trop d'armures pour donner au christianisme le dernier assaut. De tous les cultes orientaux le plus répandu dans le monde romain, celui que l'on pratiquait avec le plus de ferveur et d'espérances, et qui, grâce au mythe d'Attis, finit par se confondre presque entièrement avec la religion solaire, était le culte de Cybèle, la Grande Mère, la Mère Idéenne, la Mère des dieux. Malgré l'abjection de ses prêtres eunuques, le fanatisme dégoûtant de ses dévots, le scandale des chants, des danses et des pantomimes dont ses cérémonies étaient accompagnées, il était observé par toute l'aristocratie romaine. Symmaque, un des rares patriciens qui ne voulurent connaître que les dieux du Capitole, reproche cependant à l'un de ses amis d'être absent le jour de la fête de la Grande Mère [3]. Il est probable que lui-même n'osait s'abstenir de la solennelle procession où tous les grands de Rome, pieds nus, suivaient le char conduisant au bain sacré la pierre noire enchassée d'argent, symbole de la déesse [4]. Mais, pour les personnages illustres qui le pratiquaient au IVe siècle, l'attrait puissant du culte de Cybèle était ailleurs que dans ces immorales ou puériles cérémonies. La société où ils vivaient avait la conscience de ses souillures, le besoin d'une purification plus complète que de vaines ablutions ; il lui semblait qu'elle l'obtiendrait par le sang, non le sang versé devant un autel, mais le sang coulant sur le pécheur, l'inondant, l'enveloppant comme d'un linceul de pourpre, où il devait mourir pour revivre. Ce que les chrétiens recevaient par l'effusion mystique du sang de l'Agneau divin, l'inquiétude ou le repentir de nombreux païens espérait l'obtenir par celui d'animaux consacrés aux dieux, où ils se plongeraient comme dans un bain [5]. De là ces coûteuses et malpropres cérémonies du criobole ou du taurobole, faites sous la présidence des prêtres de Cybèle, quelquefois sur leur ordre [6], et rappelées ensuite par des autels commémoratifs, des inscriptions, le titre de *criobolié* ou de *taurobolié* pris par celui ou celle dont les membres avaient été aspergés du sang d'un bélier ou d'un taureau. En usage depuis le milieu du IIe siècle, ce rite étrange que l'on trouve, au siècle suivant, accompli fréquemment en Gaule [7] et en Italie [8] fut surtout répété à Rome, par les plus grands person-

1. Au commencement du cinquième siècle, la race des Eumolpides, chefs héréditaires du culte de Déméter à Eleusis, s'étant éteinte, on choisit pour hiérophante un prêtre de Mithra. Sayous, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1887, p. 152.

2. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 507, 510, 511, 1675, 1778, 1779, etc.

3. Symmaque, *Ep.*, III, 34.

4. Prudence, *Peri Steph.*, X, 151-160.

5. Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, 27, 8.

6. Ex vaticinatione. Ulpien, *De excusationibus* ; cf. *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, 16.

7. Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, pp. 22-38 ; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, 1, 1222, 1223, 1311, 1567, 1568, 1569, 1573, 1727, 1745, 1782, 1827, 4321, 4322, 4323, 4324, 4325, 4326, 4329.

8. *Corp. inscr. lat.*, t. IX, 1538, 1540, 3015 ; t. X, 1596, 4726, 4829, 6075 ; t. XIV, 39, 40, 42, 43, 2790.

nages, après la victoire politique du christianisme, depuis Constantin jusqu'aux dernières années du IVe siècle. Prudence, qui vivait à cette époque, a décrit le taurobole en vers énergiques, où l'on sent l'impression d'un témoin :

« Une fosse profonde est creusée sous terre pour celui qui doit être consacré [1]. Il s'y plonge, merveilleusement paré de bandelettes, les tempes entourées de rubans, la tête ceinte d'une couronne d'or, vêtu d'une robe de soie retroussée à la mode Gabienne [2]. On a construit une estrade avec des planches, entre lesquelles sont laissés des vides, et dont on a creusé de place en place le bois, afin d'y pratiquer des trous nombreux. Sur l'estrade est amené un taureau énorme, à la tête hérissée et farouche, les épaules ou les cornes enguirlandées de fleurs : l'or brille au front de la victime [3], et l'éclat du métal jette des reflets sur son poil. La bête est placée là pour être immolée : on tranche son poitrail avec le couteau sacré : d'une large blessure jaillit un flot de sang écumeux, qui, passant à travers les poutres entrelacées de l'échafaud, forme un fleuve chaud qui va bouillonner au loin. Alors, à travers mille trous, une infecte rosée se répand en pluie sur l'initié couché dans la fosse : il expose à toutes les gouttes sa tête honteuse ; ses vêtements et tout son corps en sont souillés. Il tend son visage, il présente ses joues, ses oreilles, ses lèvres, son nez, ses yeux, il n'épargne pas son palais, il arrose sa langue, jusqu'à ce qu'il ait bu tout le sang noir. Après qu'entièrement exsangue le cadavre rigide a été enlevé de l'échafaud par les prêtres, l'initié sort, horrible à voir, il montre sa tête humide, sa barbe lourde, ses bandelettes ruisselantes, ses vêtements enivrés. Souillé par ce contact, sali par le suintement du sacrifice qui vient de s'accomplir, il est salué, adoré de tous, parce que, dans la ténébreuse fosse, il a été purifié par un sang vil et un bœuf mort [4]. »

Cette douche sanglante [5] avait le pouvoir de conférer une nouvelle vie, de faire renaître et de rendre pur pour vingt ans [6] ou même pour l'éternité [7]. Cependant on remarquera que de telles espérances, par lesquelles les initiés semblaient rivaliser avec les promesses du christianisme, en lui empruntant même son langage [8], ne sont exprimées sur les marbres qu'à partir du IVe

1. Prudence lui donne ici le nom de *summus sacerdos*, et plus loin celui de *pontifex*. Peut-être ces mots sont-ils employés par le poète comme synonymes de *taurobolialus*, qui se lit toujours dans les inscriptions ; ou peut-être a-t-il voulu peindre le taurobole accompli personnellement par un prêtre, ce qui arrivait quelquefois : voir par exemple *Corp. inscr. lat.*, t. IX, 3015 ; t. X, 4726.

2. Au lieu de se parer de riches habits, l'initié, par un raffinement de dévotion (ou peut-être un calcul d'économie), se couvrait parfois de haillons. Poème anonyme contre Nicomaque Flavien, 60-63.

3. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 504 : aurata fronte bicorna.

4. *Peri Steph.*, X, 1011-1055.

5. Aemobolium. *Corp. inscr. lat.*, t. IX, 3015.

6. Vivere cum speras viginti mundus in annos. Poème anonyme contre Nicomaque Flavien. Après vingt ans on recommençait quelquefois le taurobole ; inscriptions de 376 et de 390, *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 504, 512.

7. Criobolio taurobolioque in aeternum renatus. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 510.

8. Evangile selon saint Jean, III, 3, 5-6.

siècle. A cette époque aussi il n'est plus question de tauroboles offerts, dans un but patriotique, pour le salut des empereurs et de leur famille, comme on en rencontre aux siècles précédents : la pensée de purification individuelle, l'espoir du salut personnel, du salut de l'âme, paraissent seuls dans les inscriptions de la dernière période du paganisme. Après avoir accompli [1] un criobole et un taurobole, un personnage considérable de la seconde moitié du IVe siècle dédie un autel commémoratif « aux dieux gardiens de son âme et de ses pensées [2] ». C'est presque un sentiment chrétien, presque une parole chrétienne. On aperçoit le travail profond qui s'est fait au sein du paganisme, introduisant le souci de la pureté morale, de l'expiation et de la préservation du péché, jusque dans l'un de ses cultes les plus immoraux.

Une question se pose à propos du taurobole. Cette purification par le sang est-elle particulière au culte de Cybèle et d'Attis, ou a-t-elle été pratiquée aussi dans la religion mithriaque ? Je crois, bien que l'opinion contraire ait été récemment émise [3], que sinon à l'origine, au moins dans les derniers temps, quand tous les cultes païens se rapprochèrent et s'unirent, le sacrifice taurobolique, convenant si bien à une religion dont le symbole était un dieu immolant un taureau, fut offert également en l'honneur de Mithra. Entre Attis et le dieu persan, entre le honteux amant de Cybèle et le *juvenis incorruptus* d'une inscription mithriaque, les différences ont presque disparu. Attis, au IVe siècle, est une personnification du Soleil [4]. On lui donne, comme aux dieux solaires de Syrie, le titre le « maître de la lune », *menotyrannus*. Il reçoit, comme Mithra, l'épithète d'*invictus* [5]. Les ressemblances, de tout temps fort grandes, entre les initiations phrygiennes et les initiations mithriaques [6] ont sans doute aidé à la fusion des dieux et des rites. Si l'inscription taurobolique de 391, gravée sur verre, est authentique, elle conserve le souvenir d'un initié « ayant obtenu par l'inondation mystérieuse la renaissance pour l'éternité » au moyen d'un taurobole offert au grand dieu Mithra [7]. Un indice

1. Percepto.

2. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 499.

3. Par M. Lebègue, *Revue de l'histoire des religions*, juillet-août 1888. — Voir, dans le sens opposé, M. Sayous, même revue, 1887, p. 151. Cf. Orelli, *Inscript.*, note sur le n° 2351 ; Renan, *Marc Aurèle*, p. 579 ; Marquardt, *Röm. Staatsv.*, t. III, p. 87 ; J. Réville, *La religion a Rome sous les Sévères*, p. 68.

4. Macrobe, *Saturn.*, I, 21 ; Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, 8.

5. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 499.

6. Dans une salle de réunion des dendrophores, contemporaine d'Hadrien, et récemment découverte, le pavage en mosaïque offre des symboles qui ont d'étroites analogies avec quelques-uns de ceux du culte de Mithra, comme la couronne au bout d'une lance, le corbeau, les lions, rappelant certains grades mithriaques, le rameau, le serpent, le scorpion, représentés dans les monuments de Mithra taurochtone, la chouette, qui se retrouve sur le pavage du mithraeum d'Ostie. Voir *Bull. arch. comunale*, 1890, p. 18-25 et pl. I-II.

7. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 736. — Voir la note de Mommsen, qui se demande si le bas-relief et l'inscription sur verre ne sont pas une copie plus ou moins exacte d'un original perdu. — Le même savant, décrivant sous le n° 506 les sculptures qui accompagnent une inscription criobolique et taurobolique découverte sur la voie Appienne, près de Saint-Sébastien, signale « in dextro latere tibiae aliaque instrumenta symphoniaca cultus mithriaci ».

du rapprochement opéré entre le culte de Cybèle ou d'Attis et celui de Mithra peut se tirer de la confusion qui se fit dans les souvenirs des habitants de Rome dès le lendemain de la chute du paganisme. La langue populaire, au VIe siècle, donnait le nom de temple d'Apollon (Mithra) au principal sanctuaire de Cybèle, au *phrygianum* du Vatican [1], près duquel s'ouvrait la fosse taurobolique si souvent ensanglantée jusqu'en 390 [2].

Auprès de ce paganisme si vivant, si exalté, plein de confiance en ses rites étranges, et, du fond de sa corruption, jetant un avide regard vers un idéal nouveau de paix morale et de pureté, la religion officielle poursuivait son existence froide et décolorée. Les grands personnages qui prenaient dans les inscriptions tous les titres des sacerdoces orientaux se disaient en même temps, comme autrefois, pontifes ou augures; mais les charges du culte romain, remplies d'ailleurs avec une grande nonchalance [3], étaient pour eux une nécessité de situation, une tradition de famille, une marque de noblesse, et aussi, jusqu'à une époque avancée du IVe siècle, une source de beaux revenus; les vocables empruntés aux initiations et aux mystères représentaient la partie intime, personnelle, désintéressée de leur vie religieuse. Déjà même, dans l'aristocratie romaine, une tendance se montrait, qui eût surpris les vieux patriciens, et qui semble en contradiction avec l'essence de la cité antique. On commence à distinguer les devoirs envers les dieux des devoirs envers l'État, à scinder la vie religieuse et la vie civile. Autrefois on était flamine, pontife, comme on était préteur ou consul : les dignités sacerdotales faisaient partie du mécanisme officiel. Il n'y avait pas besoin d'être plus croyant, plus pieux et plus pur pour offrir un sacrifice public à Jupiter que pour siéger dans le sénat, administrer une province ou donner son nom à l'année. Le service des dieux se confondait avec celui de la République, sans qu'on eût à y porter d'autres sentiments que ceux d'un magistrat. Il n'en est plus ainsi. Dans les longues nomenclatures de dignités politiques et religieuses, on donne maintenant à ces dernières une sorte de prééminence, résultant d'un sentiment de piété. On sépare même les unes et les autres, comme appartenant à deux ordres d'idées devenus différents. Dans une inscription en l'honneur d'un des plus grands personnages païens du IVe siècle, Vettius Prétextat, une colonne est consacrée à ses titres religieux, parmi lesquels ceux de taurobolié, d'hiérophante, de néocore, de père, une autre colonne à l'énumération de ses magistratures [4]. La distinction se marque encore mieux dans son épitaphe, où, après avoir rappelé ce qu'il avait été dans la société religieuse, on ajoute : « Et dans la République il fut candidat de la questure, préteur urbain, etc... [5]. » Son éloge funèbre en vers, écrit

1. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, pp. 120, 193.
2. Là ont été trouvées les inscriptions tauroboliques de 305, 350, 374, 376, 377, 383, 390, publiées dans le *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 497-504, 512.
3. Symmaque, *Ep.*, I, 43, 45; II, 7, 53, 59.
4. *Corp. inscr. lat.*, t. IV, 1778.
5. *Ibid.*, 1779.

au nom de sa femme, appuie davantage sur les mêmes idées ; elle a dit ce que fut son mari dans la vie politique, puis elle ajoute : « Mais cela est peu de chose : pieux initié, tu gardais dans le secret de ton cœur les vérités apprises dans les saints mystères, tu adorais selon la science la multiple divinité des immortels, et tu as bien voulu t'associer ton épouse dans la communion des choses divines et humaines. Que dirai-je maintenant des honneurs, de la puissance, des joies du pouvoir si désirées des hommes ? tu les considéras toujours comme viles et caduques, et tu ne te paras avec orgueil que des bandelettes sacrées des divins sacerdoces [1]. » De telles paroles, écrites sur le monument funéraire d'un ancien proconsul d'Achaïe, d'un ancien préfet de Rome, d'un ancien préfet de prétoire, sont les symptômes d'une profonde révolution morale, menaçant l'idée que les anciens s'étaient formée du patriotisme. Bien rares étaient ceux qui, conformément aux préceptes des vieux Romains, et suivant l'exemple encore donné par Symmaque, s'abstenaient avec soin de toutes les dévotions « propres à troubler les âmes [2] », servaient avec un zèle exclusif les dieux officiels [3], et, comme autrefois, subordonnaient à l'État ce qu'il y a de plus libre et de plus personnel au monde, le sentiment religieux.

Tel est l'aspect offert par le paganisme au IVe siècle. Il nous frappe plus peut-être qu'il ne frappait les hommes de ce temps-là. Pour se rendre compte de certaines transformations qui se sont opérées sur place, par le cours insensible des idées et du temps, sans brusque déchirement ni rupture éclatante, il est bon quelquefois de regarder à distance et d'entrevoir d'un peu loin la perspective. Aussi les ouvrages des contemporains ne laissent-ils pas tous apercevoir l'évolution subie par les idées religieuses. Certains écrivains ecclésiastiques combattent l'ancienne idolâtrie, les dieux grecs ou latins encensés au nom de l'État, comme si la vraie citadelle du paganisme était encore au Capitole ; à peu près comme on a vu de modernes apologistes continuer à répondre aux objections des philosophes du siècle dernier, alors que depuis longtemps la libre-pensée avait passé outre, et mené le combat sur un autre terrain. Les malentendus de ce genre sont de toutes les époques. Cependant il n'est pas vrai que tous les champions de l'Église aient méconnu le mouvement qui entraînait les esprits. Saint Augustin, avec la souplesse de son génie, fait face tour à tour au passé et au présent : s'il devient contemporain d'Auguste pour réfuter la théologie de Varron, l'homme de son temps reparaît quand il montre l'ignominie des mystères de Cybèle ou discute la mythologie bizarre des néo-platoniciens. De même Prudence, dans ses poèmes, attaque sans distinction tous les dieux du paganisme, mais ne décrit guère que les rites des religions orientales. Un demi-siècle avant le docteur et le poète, un homme d'une intelligence comme d'un talent très inférieurs

1. *Ibid.*
2. Paul, *Sent.*, XXI, 2 ; cf. Modestin, au *Digeste*, XLVIII, XIX, 30.
3. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 1698, 1699.

avait plus exactement encore aperçu le changement de front accompli par le paganisme. On ne cite guère de Firmicus Maternus que les paroles emportées par lesquelles il essaya de pousser le fils de Constantin dans la voie d'une réaction religieuse plus violente que ne le permettaient la prudence politique et le respect des engagements [1]; mais ce ne sont pas une ou deux pages seulement, c'est tout qui est à lire dans son traité *De l'erreur des religions profanes*. Ce livre n'est l'œuvre ni d'un profond penseur ni d'un grand écrivain, mais d'un témoin très informé et très perspicace. Aristocrate lui-même [2] et connaissant bien les préférences des gens de son monde, le contemporain de Constance néglige ce qui n'a plus qu'une vie d'emprunt pour arriver aux cultes en vogue. Il dirige d'abord ses attaques contre les religions d'Isis, de Cybèle, de Virgo Caelestis et de Mithra, en qui il voit des personnifications de l'eau, de la terre, de l'air et du feu [3]; puis il dénonce l'immoralité des mystères de Bacchus, de Cérès, d'Adonis, de Sabezius, des Cabires de Samothrace, auxquels se faisaient initier tant de païens illustres [4]. A l'occasion il discute brièvement les dieux de la mythologie gréco-romaine, d'après le système d'Evhémère [5]; mais il revient vite à ceux qui les ont réellement supplantés, et, dans des pages fort curieuses, nous révèle les formules [6], les symboles, les cérémonies des cultes mystérieux [7]. Lui aussi, comme Prudence, oppose au θεὸς εκ πέτρας des mystères mithriaques la pierre angulaire qui est le Christ. Le livre de Firmicus Maternus donne l'image de ce qu'était devenu le paganisme vers le milieu du IVe siècle, non encore au terme, mais au courant de son évolution : en arrière, s'enfonçant progressivement dans l'oubli, les dieux auxquels s'adressent encore les hommages officiels, mais d'où la foi s'est retirée; sur le premier plan, les divinités redoutables et mystérieuses appelées à se mêler de plus en plus et autour desquelles se concentrent déjà toutes les forces de l'erreur pour livrer la dernière bataille.

1. Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, 28, 6; 29.
2. Il est qualifié de *vir clarissimus* à la fin d'un des manuscrits de son livre; voir *Corpus script. eccles. lat.* de Vienne, t. II, p. 130, note.
3. Firmicus Maternus, 1-6.
4. *Ibid.*, 7-11.
5. *Ibid.*, 12-17.
6. On remarquera que pas une de ces formules n'est en latin : toutes sont en grec, c'est-à-dire dans la langue de l'Orient romain.
7. Firmicus Maternus, 18-27.

L'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE A CARTHAGE

Par le R. P. DELATTRE
Correspondant de l'Institut.

En 1857, le cardinal Pitra envoyait de Solesmes à M. de Rossi la copie de quinze inscriptions chrétiennes de Carthage.

L'illustre prélat était allé les transcrire lui-même dans le Musée de Leyde qui les avait reçues de deux explorateurs, l'un italien, le comte Borgia, l'autre hollandais, le major Humbert[1].

Parmi ces quinze pierres de Carthage, reconnues comme chrétiennes par le savant cardinal, deux ne portent que des symboles et trois n'ont que deux lettres pour toute inscription. Quant aux autres, elles offrent des signes évidents de christianisme, tels que les textes IN HOC SIGNVM SEMPER VINCES et VIVAS IN DEO, la formule IN PACE BIXIT ou simplement IN PACE qui revient cinq fois, ou encore la figure de la croix.

A l'époque où le cardinal Pitra faisait cette communication à M. de Rossi, on ne connaissait qu'un fort petit nombre d'inscriptions chrétiennes provenant de l'Afrique. De Carthage, en particulier, l'illustre archéologue de Rome n'en connaissait que deux ou trois. Aussi fit-il bon accueil à la série de textes soumis à son savant examen. Il ne tarda pas à répondre aux désirs de son éminent ami par une magistrale étude : *De titulis christianis Carthaginiensibus*. Cet intéressant travail fut publié en 1858, dans le IVe volume du *Spicilegium Solesmense*.

M. de Rossi n'y cache pas son embarras en présence de textes chrétiens qu'il dit être *paene omnia partim raro usitata, partim omnino nova et obscurissima*[2].

Je dois moi-même confesser qu'en voyant aujourd'hui ces textes, après la découverte de plusieurs centaines d'autres trouvés ici, on ne se croirait guère, à part pour trois ou quatre, réellement devant des inscriptions de Carthage, et si le lieu précis de leur origine n'était pas indiqué, il y aurait lieu de douter, pour plusieurs, de leur authenticité. Ce ne serait pas, d'ailleurs, la pre-

1. Humbert accompagna Chateaubriand lorsque celui-ci visita les ruines de Carthage en janvier 1807. (*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, t. II, p. 151.)
2. *Spicil. Solesm.*, IV, p. 507.

mière fois qu'un marbre trouvé dans l'intérieur de la Tunisie ait été faussement attribué à Carthage. Je pourrais en citer des exemples.

Quoi qu'il en soit de mon impression particulière, ce qui frappa surtout l'éminent archéologue de Rome dans ce groupe d'inscriptions, ce fut la formule IN PACE BIXIT qui ne s'y rencontrait cependant qu'une seule fois.

Nous donnerons bientôt la pensée de M. de Rossi sur ce sujet. Son étude écrite et publiée en latin fut en partie traduite, en partie résumée, par M. Ed. Caillette de l'Hervilliers dans une brochure qui parut en 1863, sous le titre *Etude sur quelques inscriptions chrétiennes carthaginoises.*

Mais continuons l'historique des découvertes d'épigraphie chrétienne à Carthage.

Les fouilles exécutées en 1838 par la Société qui se forma à Paris [1] pour l'exploration des ruines de Carthage ne paraissent avoir amené la découverte d'aucune inscription chrétienne. Du moins on n'en trouve nulle part trace.

L'abbé Bourgade, Beulé et l'Anglais Davis n'ajoutèrent rien ou presque rien à ce que l'on connaissait déjà, et, en 1875, M. de Sainte-Marie, chargé d'une mission archéologique à Carthage, ne pouvait offrir à ses lecteurs dans sa notice intitulée *Carthage chrétienne* qu'une seule épitaphe chrétienne trouvée à Carthage.

L'auteur expliquait ainsi cette rareté des textes chrétiens :

« C'est surtout la Carthage chrétienne qui a disparu. D'un côté, les païens, pendant les persécutions, ont détruit tout ce qu'ils ont pu du culte chrétien, et, de l'autre, les Arabes conquérants ont eu principalement à cœur de démolir, dès leur entrée en Tunisie, tout édifice consacré à Jésus-Christ [2]. »

Les Musulmans, en effet, ont tout bouleversé avec l'intention de tout détruire, mais ils n'ont pu tout annihiler. Ils ont renversé les basiliques, mais leurs ruines gisent encore sous le sol. Ils ont brisé avec rage les inscriptions et les bas-reliefs chrétiens, mais les débris de ces textes et de ces sculptures n'ont pu être anéantis. Il y avait donc espoir de retrouver quelque chose de la Carthage chrétienne.

En 1881, le VIIIe volume du *Corpus inscriptionum latinarum* parut à Berlin. Il était entièrement consacré à l'Afrique et renfermait tous les textes connus à cette époque. Des deux parties dont il se compose et qui forment chacune un gros volume, la première reproduit les textes signalés plus haut et publiés par M. de Rossi et en ajoute plusieurs autres élevant à une *trentaine* le nombre des inscriptions chrétiennes de Carthage. Trois seulement sont entières.

Cependant on lit déjà dans ce groupe, une fois la formule INNOCA IN

1. C'est sans doute à une mission confiée par cette Société qu'il faut attribuer les fouilles faites à Carthage par le général Lamoricière qui, au rapport de M. Jules Simon, fut *tout près d'être un archéologue et un érudit.*

2. *La Tunisie chrétienne*, p. 18. Cette notice fut d'abord publiée dans les Missions catholiques sous le titre de *Carthage chrétienne.*

PACE, deux fois celle d'INNOCENS IN PACE et treize fois celle de FIDELIS IN PACE que nous reconnaîtrons bientôt pour la plus usitée à Carthage.

La seconde partie, dans ces *addimenta*, augmentait la collection de Carthage de *neuf* inscriptions chrétiennes. C'étaient les premiers textes que nous avions trouvés. Deux étaient complets. Le premier portait l'acclamation VIBAS IN DEO GAVDE SEMPER et le second était l'épitaphe d'une FELICITAS avec la formule FIDELIS IN PACE qui se lisait également sur un autre de ces neuf marbres.

Mais ces neuf textes copiés dans notre collection et communniqués au *Corpus* n'étaient pas les seuls que nous avions trouvés.

Dès 1875, S. Em. le cardinal Lavigerie, en confiant à ses missionnaires la garde du sanctuaire de saint Louis, leur avait recommandé de recueillir tous les objets antiques que l'on viendrait à découvrir dans le sol de Carthage. Les instructions du savant prélat, qui ne cessa jamais d'encourager les recherches scientifiques intéressant l'histoire de l'Afrique, et en particulier celle de l'Eglise, n'étaient que l'écho des observations faites deux ans auparavant dans son discours d'ouverture du concile provincial d'Alger.

Après avoir parlé des illustres écrivains de l'Eglise d'Afrique et de leurs précieux ouvrages, le vénérable archevêque s'exprimait ainsi : « Il est d'autres témoins du culte, des traditions, de la discipline de l'Eglise d'Afrique; ceux-là sont encore présents sous notre sol : ce sont les inscriptions, les monuments de pierre ou de marbre, ensevelis depuis de longs siècles sous les ruines faites par la barbarie. Déjà le hasard en a fait retrouver un grand nombre, mais lorsque l'épée et la charrue de la France auront achevé leur œuvre, nous pourrons rechercher avec plus de succès ces inappréciables richesses d'un autre âge [1]. »

Fidèles aux recommandations de leur vénéré fondateur, les missionnaires d'Alger établis à Carthage, sans négliger les devoirs de leur saint ministère, ne tardèrent pas à réunir, à côté de monuments païens très nombreux, une importante série de pièces chrétiennes : monnaies, poteries, lampes, bas-reliefs et surtout des inscriptions.

Dans le principe, les missionnaires n'avaient aucune ressource spéciale pour les recherches et les achats. Souvent, selon l'expression de l'un d'eux, ils étaient tentés de se priver de pain pour acheter des pierres.

La visite régulière aux indigènes malades ou aux indigents leur fournissait de temps en temps l'occasion de recueillir des inscriptions. On en trouvait, en effet, employées dans la maçonnerie des habitations, ou servant de dalles dans le pavé de leur cour intérieure.

Les Arabes, pour nous manifester leur reconnaissance des soins que nous leur prodiguions, consentaient volontiers à nous livrer ces textes, et c'est ainsi que commença notre collection.

1. *Œuvres choisies*, 1re partie, t. I, p. 112.

En 1878, me rendant un jour auprès d'un Arabe blessé, au village de Sidi Bou-Saïd, je passai à travers champs par le chemin direct qui n'était alors qu'une simple piste. Arrivé à l'endroit bien connu aujourd'hui sous le nom de *Damous-el-Karita*, je recueillis un morceau de marbre ne portant que ces quatre lettres EVGE. Mais ce petit fragment devait nous conduire à la découverte d'une vaste basilique chrétienne, jadis rasée à fleur de sol et dont les ruines demeuraient ensevelies sous terre avec ses chapiteaux, colonnes, mosaïques, des centaines de bas-reliefs et des milliers de marbres et de pierres portant des inscriptions.

Son Em. le cardinal Lavigerie voulut annoncer à l'Académie des inscriptions et belles-lettres cette intéressante découverte. Il le fit dans une lettre spéciale qu'il adressa, en avril 1881, à M. Wallon, secrétaire perpétuel de l'Académie. Lors de cette communication, nous avions déjà recueilli dans le terrain de Damous-el-Karita *quatorze cent quatre-vingt-treize fragments d'épitaphes chrétiennes*, parmi lesquels *deux cent vingt-sept* reproduisaient la formule consacrée FIDELIS IN PACE; quatorze portaient la colombe; vingt-sept, la palme; cinq, la croix; plusieurs, le monogramme du Christ; d'autres enfin, le symbole très ancien de l'ancre et du vase.

Cette collection, on le comprend, donnait déjà une idée plus exacte que les inscriptions du *Corpus* de la véritable physionomie de l'épigraphie chrétienne à Carthage. On y reconnaissait surtout l'usage presque général, du moins à une certaine époque, de la formule FIDELIS IN PACE, formule qui, jusqu'alors, était demeurée excessivement rare.

Mais, depuis 1881, les fouilles ont été continuées à plusieurs reprises, dans la mesure des ressources dont nous pouvions disposer.

Aujourd'hui nous possédons le plan complet de cet important monument chrétien, le plus grand peut-être de toutes les basiliques connues remontant aux premiers siècles de l'Eglise.

Le sol, remué à une profondeur de trois et quatre mètres, n'a cessé de nous fournir des inscriptions en grand nombre. Presque toutes ont été brisées intentionnellement et avec fureur. On n'en retrouve que les fragments épars. Quelques-unes cependant ont échappé à la rage des païens, des donatistes, des vandales et des musulmans.

J'évalue aujourd'hui, sans crainte d'être taxé d'exagération, à *quatorze mille* et plus le nombre des inscriptions et morceaux d'inscriptions sortis des ruines de cette antique basilique.

Si l'on joint ce nombre considérable aux inscriptions chrétiennes trouvées dans un autre cimetière voisin des citernes de La Malga et aux textes que le hasard nous a fait découvrir sur divers points de l'ancienne ville et de ses faubourgs, on voit quelle importante série de matériaux épigraphiques cette collection doit fournir à l'étude.

A côté des marbres funéraires intacts, nous avons pu en compléter un bon nombre. Certains textes ont été reconstitués à l'aide de quinze, parfois même

de vingt morceaux et plus. Il est particulièrement intéressant d'ajuster ainsi, souvent à plusieurs années d'intervalle, les débris d'un même texte. C'est là un immense jeu de patience où la nature, la matière de la tablette, de la plaque ou de la dalle, son épaisseur, sa couleur, ses veines, ses moindres particularités, l'examen de la tranche, l'aspect de la face et du revers, le style des lettres, leur dimension, enfin le coup de ciseau du lapicide servent de guides.

Les ouvriers arabes qui travaillent dans nos chantiers de fouilles et ne connaissent aucune lettre de l'alphabet sont eux-mêmes très frappés parfois de la ressemblance d'un fragment de marbre ou de pierre avec tel autre découvert longtemps auparavant. Ils ne manquent pas alors de dire : « Ce marbre a son *frère* à Saint-Louis, cette pierre a sa *sœur* à Saint-Louis. » C'est ainsi qu'ils désignent les débris d'une même inscription ou d'une même sculpture.

Nos milliers de textes et fragments de textes puniques, grecs et romains, païens et chrétiens, sont répartis dans diverses parties de l'établissement de Saint-Louis. Quant aux inscriptions chrétiennes, brisées ou intactes, incomplètes ou non, les plus intéressantes ont trouvé place dans le Musée et dans une grande salle où elles sont disposées, soit sur le pavé, pour mieux se prêter au maniement, soit sur des étagères. Un grand nombre ont été fixées sur la face intérieure des murs qu'elles tapissent sur une longueur de 107 m. Les autres, faute de place, forment *sept* grands monceaux au fond de la cour du séminaire. Les marbres blancs ou de couleur, les pierres du pays (*saouán* et *kadel*) composent des tas à part. En remuant une fois encore et en examinant l'un après l'autre ces milliers de portions de textes chrétiens, on complètera de nouveau un certain nombre d'épitaphes.

Lorsque les ouvriers arabes rentrent à Saint-Louis apportant les trouvailles de la journée, ils s'extasient de joie en nous voyant reconnaître un fragment d'inscription et aller placer le marbre ou la pierre près de son *frère* ou de sa *sœur*.

Cette œuvre de reconstitution est longue, mais c'est la seule méthode pratique pour tirer quelque utilité de tant de débris épars destinés à demeurer à l'état de lettre morte si une main ne vient les réunir et les rejoindre.

Présentement nous avons plus d'un millier de textes chrétiens imprimés dans diverses revues savantes.

Le supplément du VIIIe volume du *Corpus Inscriptionum latinarum*, actuellement sous presse, en a reproduit déjà près de *neuf cents* dans lesquels la formule FIDELIS IN PACE revient presque constamment.

Nous pouvons maintenant nous faire une idée de plus en plus exacte de l'épigraphie chrétienne à Carthage.

Aucune de ces inscriptions n'est datée, mais il est assez facile par la forme ou les dimensions de la plaque, surtout par le style des lettres et l'emploi de certaines formules de les classer d'une façon relative.

Nous allons donc donner ici quelques épitaphes chrétiennes de Carthage qui pourront servir comme de formulaire épigraphique et permettront de compléter les textes brisés.

Les épitaphes chrétiennes de Carthage peuvent se diviser ainsi qu'il suit :

I. Le nom seul du défunt.
II. Le nom suivi de la formule IN PACE.
III. Le nom suivi de IN PACE VIXIT ANNIS ou ANNOS.
IV. Le nom suivi de la formule isolée FIDELIS IN PACE.
V. La formule FIDELIS IN PACE suivie de VIXIT ANNOS.
VI. La déposition.
VII. L'indiction.

I. — LE NOM SEUL DU DÉFUNT

Les épitaphes les plus simples ne portent que le nom du défunt. Elles sont fort peu nombreuses et n'appartiennent pas à la période primitive de Carthage chrétienne. En voici un double exemple :

1 BAN
ICA
0m 35
0m 40

2 AVR
ELIVS
0m 25
0m 25

Au revers de la plaque de marbre blanc qui porte le nom d'*Aurelius*, on lit une portion d'épitaphe d'époque antérieure renfermant la formule FIDELIS IN PACE que nous avons déjà signalée et sur laquelle nous reviendrons bientôt.

Quelquefois un seul nom a été gravé sur la dalle funéraire, mais la place qu'il occupe indique qu'il était destiné à être suivi d'un ou plusieurs autres. L'épitaphe que nous donnons ici est gravée sur une plaque de marbre qui était encastrée au centre d'une mosaïque ornée d'une croix et d'un vase. L'une et l'autre de ces figures étaient accostées d'oiseaux.

3 GAIUS
0m 34
0m 85

Ces trois inscriptions proviennent de la basilique de Damous-el-Karita. Voici un autre marbre trouvé *intra muros* dans la partie basse de Carthage

entre la colline de Saint-Louis et la mer. Il porte deux noms, mais il n'est pas certain qu'il soit funéraire.

4 † GVELE
BABATVS

Dans ce texte, les noms et la forme des caractères[1] dénotent une basse époque.

On peut rapprocher de cette tablette un petit marbre recueilli également vers la mer dans le quartier du *Forum*. Il semble aussi porter un double nom.

5 QVIRA Candélabre à 5 branches
PAINTON
Double palme

II. — LE NOM SUIVI DE L'ACCLAMATION IN PACE

Le second type d'épitaphe chrétienne à Carthage consiste dans le nom du défunt suivi seulement de l'acclamation IN PACE. Cette forme d'inscription funéraire se rencontre beaucoup plus fréquemment que la précédente, mais elle n'appartient pas toujours à la plus ancienne série des textes chrétiens. Elle s'en rapproche cependant le plus souvent par la petite dimension des plaques et aussi quelquefois par la forme des lettres.

L'acclamation IN PACE fut gravée sur les tombes dès l'origine de l'Eglise. On la rencontre à chaque pas dans les catacombes de Rome. Les premiers chrétiens aimaient ce souhait de bonheur par lequel les anges avaient annoncé sur la terre la naissance du Sauveur : *in terra pax hominibus bonae voluntatis*, ils recherchaient cette paix que Notre Seigneur avait promise et donnée au monde avant sa passion, et par laquelle, après sa résurrection, il saluait ses apôtres : *Pax vobis*. Aussi saint Paul, dans ses épîtres, n'a pas de souhait plus fréquent : *Gratia et pax a Deo Patre*. Sur une pierre qui se voit à Mateur, en Tunisie, et qui paraît, par ses dimensions, avoir servi d'architrave à l'entrée d'une église, on lit conformément au texte qui revient si souvent dans saint Paul :

PAX DEI PATRIS

C'est donc de nos saints livres que cette formule au sens simple et profond a passé dans la liturgie et de là sur la tombe des fidèles.

L'acclamation IN PACE était cependant, à l'origine, commune aux Juifs et

1. Le *Cosmos*, 11 février 1888, a publié un dessin de ce texte et de celui qui le suit, pp. 295 et 297.

aux Chrétiens. Elle se lit à Rome et à Carthage sur des marbres où elle est accompagnée du chandelier à sept branches.

A Carthage, une épitaphe publiée d'abord comme chrétienne par le *Corpus Inscriptionum latinarum*[1] a été ensuite reconnue comme juive[2] à cause du candélabre mosaïque. Quant au sens de cette formule, on sait qu'à Rome, de l'avis de M. de Rossi, elle signifiait que le défunt jouit dans le ciel de la félicité éternelle. A Carthage, l'acclamation IN PACE doit avoir eu dans le principe, c'est-à-dire avant l'époque des schismes et des hérésies, la même signification que dans les catacombes. Telle est aussi la pensée de mon confrère, le R. P. Toulotte, qui, depuis longtemps, s'adonne à l'étude approfondie des Pères d'Afrique.

« Pour moi, m'écrit-il, le salut, le souhait IN PACE est l'équivalent de IN DEO, IN CHRISTO. Le psaume a dit : *in pace* (c'est-à-dire) *in idipsum dormiam et requiescam* et saint Paul a dit dans une de ses épîtres : *Ipse est pax nostra qui fecit utraque unum.*

« Pour saint Augustin, tant que le fidèle est en ce monde, il n'a de paix ni avec Satan, ni avec l'hérétique, ni avec le schismatique, ni avec le monde, ni avec soi-même. C'est dans l'éternité, c'est en Dieu seul, c'est dans le Christ, après la mort, qu'il aura la paix.

« Par cela même je suis porté à croire que les épitaphes qui ont seulement le nom du défunt et le souhait IN PACE sont anciennes.

« Plus tard, ce souhait a perdu, selon moi, de la force de sa signification primitive, ou, si vous voulez, les chrétiens en ont fait, par l'usage, un emploi plus vulgaire. »

La formule IN PACE, comme le croit mon savant confrère, fut donc primitivement synonyme de IN DEO[3]. Elle répond à cette touchante acclamation gravée en petits caractères sur un marbre de Carthage :

6

VIBAS IN DEO
GAVDE SEMPER

Ici le souhait se rapporte évidemment à la vie éternelle et bienheureuse dans le sein de Dieu.

Une épitaphe de Sfax[4], publiée par le Dr Vercoutre, médecin militaire, porte la formule DORMIT IN PACE IN CHRISTO. On trouve aussi ailleurs IN CHRISTO accompagné de l'épithète FIDELIS.

1. C. I. L, VIII, 1091.
2. C. I. L. VIII, 2e part., p. 929, n° 1091.
3. Cf. *Corpus Inscript. latin.* VIII, nos 9751, 9752, 9793 : INPACEDOMINICA et n° 9794 : INPACEDOMINI.
4. *La nécropole de Sfax et les sépultures en jarres*, par le Dr Vercoutre, 1887, p. 10.

Une curieuse inscription de Carthage, qu'on lira plus bas, renferme en même temps IN PACE ET PARADISSV et la formule FIDELIS IN DEO.

Ces exemples africains, surtout ceux empruntés à l'épigraphie de Carthage, me semblent confirmer le sens primitif de IN PACE, synonyme de IN DEO.

Enfin je terminerai cette note en rapprochant de la formule ou du nom SPES INDEO qui se lit dans notre collection, sur un disque de plâtre estampillé, ayant servi à boucher une amphore d'époque chrétienne, un marbre de Damous-el-Karita avec cette inscription :

SPERAINPACE.

Peut-être avons-nous là encore une preuve de la synoymie de *Pax* et de *Deus*, conformément au texte de saint Paul : *Ipse est pax nostra*[1].

Quoi qu'il en soit, cette formule IN PACE se lit sur presque toutes les épitaphes chrétiennes de Carthage.

En voici quelques exemples où, accompagnant le nom seul de la personne décédée, elle paraît avoir plus particulièrement le sens de IN DEO, IN CHRISTO, IN PARADISSV.

Sur une plaque de marbre blanc, longue de 0 m. 64 et large de 0 m. 22, trouvée dans le cimetière chrétien de Bir-el-Djebbana :

7 SIMPLICIVS
IN PACE

Sur une toute petite tablette de marbre blanc de même provenance :

8 BENENA
TAINPA
CE Monogramme du Christ

0m 12

0m 13

Dans cette épitaphe de *Benenata*, le monogramme du Christ a la forme d'une étoile à huit rayons dont le plus élevé est muni d'une boucle, de sorte que ce monogramme renferme en même temps le X, le P et la croix.

Sur une autre petite plaque de marbre blanc provenant de la basilique de Damous-el-Karita :

9 ORICLO
IN PCE

0m 25

1. *Ephes.*, II, 14.

Sur une plaque de *saouán*, longue de 0 m. 33, sortie également des ruines de la basilique :

10

MAVRA
IN PACE

Sur la face d'un sarcophage brisé de même provenance :

11

VALERI
v ANA
IN PACE

Sur une plaque de *saouán* blanc, toujours de Damous-el-Karita :

12

IANVARIVS
IN PACE

Le champ voisin de la basilique nous a encore fourni cette épitaphe :

13

COBVL
DEVS I ☧
N PACE

0m 29

0m 31

Ici le nom de *Cobuldeus* que nous trouvons aussi écrit *Codbul* est une corruption de *Quodvultdeus* qui se lit plus de seize fois dans notre collection.

Enfin voici encore deux exemples avec la formule IN PACE :

14

RENATVS
IN
PACE

15

VESEMES
IN PACE

L'épitaphe de *Renatus* provient du voisinage de la Malga, *juxta piscinas*, et celle de *Vesemes* des ruines de la basilique de Damous-el-Karita.

Les deux marbres qui suivent, outre la formule IN PACE, portent un nom de lieu.

16

ALBVLA
IN PACE
LIPARITANA
Colombe tenant au bec une branche d'olivier

0m 16

0m 25

17

FORTVNATVS
IN PACE PROCV
RATOR FVNDI
BENBENNESIS

C'est la seule fois que nous avons rencontré dans une épitaphe chrétienne de Carthage la mention des fonctions du défunt, lorsque celui-ci n'était pas un ecclésiastique. Il est intéressant de noter que ce marbre, qui est inédit, a été trouvé non loin des antiques citernes de la Malga, c'est-à-dire dans le quartier où l'on place la sépulture de saint Cyprien dont le corps, après son glorieux martyre, fut inhumé dans le terrain d'un autre *Procurator* : *cum cereis et scholacibus ad areas Macrobii Candidiani Procuratoris quae sunt in via Mappaliensi juxta piscinas, cum voto et triumpho magno deductum est*[1].

Parmi les épitaphes chrétiennes de Carthage dans lesquelles le nom seul est accompagné de l'acclamation IN PACE, il convient de signaler encore une belle dalle de mosaïque trouvée dans le terrain de Bir-el-Djebbana et ayant recouvert, pendant des siècles, la dépouille mortelle d'un chrétien numide nommé *Jugurtha*.

18 IVGVRTA IN PACE

Quelquefois deux noms, suivis chacun de IN PACE, sont gravés sur une même plaque :

19 PAVLVS
IN PACE
AQVISA
IN PACE

0m 27

0m 31

Les exemples qui précèdent sont tous gravés sur des tablettes de petite dimension. Nous terminons cette série par une grande dalle de marbre longue de 1 m. 38 et large de 0 m. 53, sur laquelle, à côté de trois noms suivis seulement de l'acclamation IN PACE, on lit celui d'une chrétienne accompagné de la formule FIDELIS IN PACE.

20 MARIS ET BRESEIS
ET ADEVDATVS IN PACE
MELOCIANA FIDELIS IN PACE

Nous avons dans cette épitaphe une preuve de l'emploi simultané de la formule FIDELIS IN PACE, si fréquente à Carthage et de l'acclamation seule IN PACE qui est plus ancienne. La dalle funéraire qui nous offre cet exemple provient d'un tombeau de la basilique de Damous-el-Karita.

1. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, p. 218.

III. — LE NOM SUIVI DE IN PACE VIXIT ANNIS OU ANNOS

Le troisième type ajoute au nom du défunt les mots IN PACE VIXIT ANNIS ou ANNOS.....

C'est à la présente série qu'appartiennent les épitaphes chrétiennes de Carthage, offrant, par les dimensions de la tablette et par la forme des lettres, les plus grands rapports avec les *tituli* païens, et par conséquent les signes les plus caractéristiques de haute antiquité.

Celle de nos inscriptions chrétiennes que je crois la plus ancienne est gravée sur une tablette de marbre blanc longue de 0 m. 33 et large de 0 m. 22. La voici :

21

RESTITVTVS
IN PACE VIC
XIT ANNVIN
VENIV

L'épitaphe suivante est gravée sur une plaque à peu près carrée :

22

IANVARIA
IN PACE VI
XIT ANS XX

Les deux inscriptions qui précèdent ont été trouvées non loin des citernes de la Malga, près de la route carrossable qui conduit au village de la Marsa.

Les deux autres que nous donnons maintenant proviennent des fouilles de la basilique de Damous-el-Karita. Elles sont gravées sur des plaques de plus grande dimension, plus longues que hautes. Ces dernières, assurément, ne sont pas aussi anciennes que les précédentes. Nous en avons la preuve dans le monogramme du Christ qui accompagne ces épitaphes.

Sur une plaque de *saouân*, pierre particulière au pays, longue de 0 m. 78 et haute de 0 m. 23 :

23

BONIFATIA
☧ IN PACE
VIXIT ANNIS XII

Sur une plaque de marbre blanc, longue de 0 m. 43 et haute de 0 m. 20 :

24

ATANASVS IN PACE
VIXI ANNIS II MCI ☩
III

L'épisème ϛ, dont la valeur est *six*, ne permet pas de faire remonter l'épitaphe d'*Anatasus* avant le IVe siècle.

Deux marbres trouvés près des citernes de la Malga, *juxta piscinas*, offrent cette particularité que le monogramme du Christ occupait le centre de la plaque, coupant ainsi le texte en deux parties. Malheureusement les deux spécimens d'épitaphes sont brisés et incomplets. L'une de ces inscriptions est gravée en caractères de 0 m. 02 seulement de hauteur sur une petite tablette de marbre gris. On y reconnaît le nom, la durée de la vie et la mention des parents, le tout inscrit dans une couronne.

Enfin, voici une épitaphe qui offre les caractères d'une haute antiquité, et dans laquelle la formule IN PACE VICXIT est précédée de l'épithète INNOS, sans doute pour INNOX, que nous verrons bientôt presque constamment remplacée par le mot FIDELIS. Cette inscription, que l'on peut, je crois, faire remonter au IIIe siècle, voire même au début, est gravée sur une petite plaque de marbre gris longue de 0 m. 43. On lit, au revers, l'épitaphe moins ancienne de SECVNDOSA (n° 30). Elle provient du cimetière chrétien de Bir-el-Djebbana.

25

AVRELIA SIRVATA
INNOS IN PACE
VICXIT ANN V ME
SES QVADTOR DIES
VIGINTI TRES Colombe

En terminant cette série, il est à remarquer que la formule IN PACE VIXIT se rencontre toujours sous cette forme à Carthage, et jamais sous celle de VIXIT IN PACE, qui se lit souvent sur les épitaphes chrétiennes du reste de l'Afrique. De plus, cette formule est tellement rare à Rome, que M. de Rossi, sur onze mille inscriptions qu'il a étudiées, ne l'a lue que onze fois, c'est-à-dire une seule fois sur mille. Aussi l'illustre archéologue a-t-il cru pouvoir, à cause de cette excessive rareté, attribuer à des fidèles étrangers venus des provinces que désolaient le schisme et l'hérésie, les épitaphes rédigées avec cette formule.

IV. — LA FORMULE FIDELIS IN PACE

Cette qualification de fidèle, que saint Paul emploie fréquemment dans ses épîtres, par opposition aux *infidèles*, revient sans cesse sur nos épitaphes chrétiennes de Carthage. Depuis le début de nos recherches et de nos fouilles, je pourrais en citer des centaines d'exemples. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir la liste des inscriptions de nos cimetières chrétiens.

Ce titre désignait ceux qui avaient été régénérés par le baptême, et les chrétiens des premiers siècles avaient à cœur de le porter. Nous voyons, en effet, Tertullien, dans son livre des *Prescriptions* [1], reprocher énergiquement aux hérétiques le peu de cas qu'ils en faisaient, ainsi que de la *paix* elle-même.

« Je ne dois pas omettre, dit-il, de décrire la conduite des hérétiques, combien elle est frivole, terrestre, sans gravité, sans autorité, sans discipline, parfaitement assortie à leur foi. On ne sait chez eux qui est *catéchumène*, qui est *fidèle*. « *In primis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est.* Ils entrent, ils écoutent, ils prient pêle-mêle, même avec des païens s'il s'en présente ; ils ne se font pas scrupule de donner les choses saintes aux chiens et de semer des perles (fausses à la vérité) devant les pourceaux. Le renversement de toute discipline, ils l'appellent simplicité, droiture ; et notre attachement à la discipline ils le traitent d'affectation. Ils donnent la paix à tout le monde indifféremment ; *pacem quoque passim cum omnibus miscent.* Opposés les uns aux autres dans leurs croyances, tout leur est égal, pourvu qu'ils se réunissent pour triompher de la vérité. »

Cette distinction faite à Carthage, par un écrivain du IIe siècle, entre le *catéchumène* et le *fidèle*, nous la retrouvons plus tard sous la plume de saint Augustin quand il dit : « Demandez à un homme : Êtes-vous chrétien ? Si c'est un païen ou un juif, il vous répondra : Je ne suis pas chrétien. Mais s'il vous dit : Je suis chrétien, vous lui demandez encore : Êtes-vous *catéchumène* ou *fidèle ?*

A ces témoigages qui se passent de commentaires, on pourrait ajouter ceux de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome. Mais il suffit, ce me semble, de donner le sens du mot *fidèle* d'après Tertullien et saint Augustin, ces deux grands écrivains d'Afrique qui ont vécu à Carthage même.

Le mot *fidelis* de nos épitaphes signifie donc bien le chrétien, et le chrétien non pas simplement catéchumène, mais le chrétien baptisé.

Nous avons déjà donné le sens de l'acclamation IN PACE. La formule FIDELIS IN PACE signifie que le chrétien baptisé est mort en paix avec Dieu et aussi dans la paix de l'Église, *in Ecclesiae sinu*, selon l'expression de M. de

1. Ch. XLI.

Rossi. La paix était le signe de la communion entre les fidèles. Ainsi voyons-nous à Carthage, sainte Félicité, sainte Perpétue et leurs compagnons, au moment de consommer leur glorieux martyre dans l'amphithéâtre, se donner mutuellement le baiser de paix pour montrer leur union dans la foi « *osculati invicem*, disent leurs actes, *ut martyrium per sollemnia pacis consummarent* [1] ».

Saint Paul, écrivant aux chrétiens d'Éphèse, s'adresse à eux en les appelant *fidèles en Jésus-Christ*, *fidelibus in Christo Jesu* [2], formule dont l'épigraphie africaine fournit des exemples. Je pourrais en citer deux à Guelma, l'ancienne *Calama* [3], en Algérie.

Une épitaphe de *Sullecthum* [4], ancienne ville de la côte tunisienne, porte la formule FIDELIS IN DEO qui reproduit celle de FIDELIS IN DOMINO par laquelle saint Paul recommande aux Corinthiens son très cher disciple Timothée [5], et qui se lit sur une des plus intéressantes épitaphes de notre basilique de Damous-el-Karita :

26

DALMATIVS IN PA
CE ET PARADISSV
FIDELIS IN DEO
VIXIT ANNIS
Vase Tonneau Vase

Cette épitaphe fournit l'unique exemple de l'emploi du mot *paradisus* dans une inscription africaine.

Mais lorsque la formule FIDELIS IN PACE est gravée au milieu d'une couronne, comme cela se rencontre plusieurs fois sur nos épitaphes de Carthage, on ne peut s'empêcher d'y reconnaître l'intention de rappeler la récompense accordée dans le ciel à celui qui, sur la terre, à rempli fidèlement jusqu'à son dernier soupir ses devoirs de bon chrétien, conformément à ce verset de l'Apocalypse où Dieu dit : « *Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae* [6]. »

Fait important à relever, la formule FIDELIS IN PACE est à peu près inconnue à Rome. Il en était de même pour l'Afrique et Carthage au moment où M. de Rossi écrivait son étude : *De titulis christianis carthaginiensibus*. Des seize *tituli* publiés par lui, aucun ne porte cette mention.

1. L'usage du baiser de paix s'est conservé dans la liturgie romaine, aux messes solennelles. Cette touchante cérémonie se pratique parmi les missionnaires, les dimanches et fêtes, dans la cathédrale de Carthage et produit toujours sur les assistants la meilleure impression.
2. Eph. I, 1.
3. C. I. L. VIII, 5.488 et 5.492.
4. C. I. L, VIII, 57.
5. Cor. I, IV, 17.
6. Apoc. II, 10.

Cependant le VIIIe volume du *Corpus* des inscriptions latines, paru à Berlin en 1881, en offre une trentaine d'exemples pour toute l'Afrique du nord. Quatre proviennent de divers points de l'Algérie (Madaure, Cherchel et Kherbet-Madjouba), et huit appartiennent à des villes de la Tunisie (Lamta, l'ancienne *Leptis minor*, Makter, l'ancienne *Mactaris*, Kessera, l'ancienne *Chusira*, Kélibia, l'ancienne *Clypea*, Béja, l'ancienne *Vaga*, Testour, l'ancienne *Tichilla*). Quant aux autres, ils ont tous été trouvés à Carthage.

Cette formule, inusitée à Rome, si rare jusqu'à ce jour en Algérie, paraît donc avoir été particulière à la métropole de l'Afrique chrétienne et à l'archidiocèse de Carthage.

L'usage de l'employer dut s'introduire vers le IVe siècle, lorsque cette belle église commença à être troublée par le schisme et les hérésies. Dociles aux enseignements de saint Paul aux Corinthiens : *Quæ pars fideli cum infideli*, les catholiques tenaient à manifester jusque sur leurs tombes, non seulement leur fidélité à la foi de leur baptême, mais encore et surtout l'horreur qu'ils avaient pour toute doctrine contraire à la vérité.

Sur les épitaphes rédigées en grec, on lit ΠΙCTOC ЄN ЄIPHNH pour les tombes d'hommes, et ΠΙCTH ЄN ЄIPHNH pour celles des femmes.

Voici une série d'épitaphes avec la formule FIDELIS IN PACE :

Sur une grosse plaque de marbre à peu près carrée :

27

FELICI
TAS FIDE
LIS IN PA
CE

Sur une plaque de *saouân* :

28

BINCAMVS FI
DELIS IN PACE

Sur une plaque de marbre :

29

QVODVVLTDEVS
FIDELIS IN PACE

Sur une tablette de marbre gris, longue de 0 m. 43 :

30

SECVNDOSA FIDE
LIS IN PACE

Sur une plaque de *saouân* :

31 DEOGRATIAS FIDELIS
IN PACE

Sur une grande plaque de *saouân* longue de 1 m. 55 et large de 0 m. 48 .

32 ☧ NEBEA FEDELIS IN PACE ☧

Sur une dalle de mosaïque :

33 VARICA
FIDELIS IN PACE

Sur une autre dalle de mosaïque :

34 DALMATIVS FIDELIS IN PACE

Sur une plaque de marbre large de 0 m. 30, haute de 0 m. 51, taillée dans une inscription impériale dont elle conserve quelques lettres :

35 MVNIFRIDA
FIDELIS IN PA
CE
////////
IN TACT
MPP · DIO

Sur une plaque de *Kadel* :

36 BENENATVS
FIDELIS IN PACE

Sur une plaque de *saouân* longue de 0 m. 67 et large de 0 m. 25 :

37 BONIFATIVS FIDELIS IN P

Aux deux extrémités de la plaque, entaille pour le scellement.

La formule FIDELIS IN PACE était tellement usitée à Carthage qu'on la gravait parfois incomplète. Témoin ce marbre funéraire :

38 BARBA FIDEL

On trouve aussi la formule ainsi abrégée : FID-IN-P, ou simplement F D, avec la seconde lettre traversée par un I. Sur une des épitaphes de la basilique de Damous-el-Karita, le graveur a mis FIDLES pour FIDELES.

Lorsque la tombe avait reçu plusieurs corps, on inscrivait dans l'épitaphe le nom des défunts en les faisant suivre de la formule mise au pluriel. En voici deux exemples choisis entre beaucoup d'autres.

Le premier nous est offert par une belle mosaïque provenant du cimetière chrétien de Bir-el-Djebbana :

39 BINCENTIOLVS ET BONIFATIA
FIDELES IN PACE

L'autre, inédite, a été trouvée à Gamart. Elle est gravée sur une plaque de marbre blanc carrée :

40 VENVS BONIFATIA
ET GILIVS FIDELES
IN PACE
ITEM GILIVS SE
NIS FIDELIS IN
PACE

0m 50

0m 54

Le nom de *Venus*, porté par une chrétienne, peut étonner. On en a cependant déjà rencontré un exemple à Rome. On sait d'ailleurs que les païens, en se convertissant à la religion du Christ, conservaient souvent leur nom. C'est ainsi que beaucoup de noms d'origine païenne ont été illustrés par le sang des martyrs.

Il convient de rapprocher de la formule FIDELIS IN PACE, celles que l'on rencontre plus rarement : INNOS pour INNOX IN PACE, INNOXA IN PACE et INNOCENS IN PACE.

De ces trois dernières formules, les deux premières sont les plus anciennes. Elles semblent même avoir précédé d'un temps considérable l'apparition de FIDELIS IN PACE. Je les crois contemporaines de nos textes chrétiens primitifs. Quant à la formule INNOCENS IN PACE, elle appartient à une époque beaucoup plus basse. Nous avons donné plus haut l'épitaphe d'*Aurelia Sirvata* qui renferme le mot INNOS pour INNOX. Voici maintenant un exemple des deux autres formules.

Épitaphe gravée sur une tablette de marbre trouvée dans le cimetière chrétien de Bir-el-Djebbana :

41

VICTORIA
INNOXA
IN PACE

0m 24

0m 23

Cette petite plaque a été taillée dans un grand marbre opistographe. Outre l'inscription chrétienne, on y reconnaît, en effet, sur la face et sur le revers, les vestiges d'un double texte monumental gravé en beaux caractères.

Épitaphe gravée sur une plaque de marbre blanc longue de 0 m. 30 et large de 0 m. 18, trouvée dans le quartier du Kram :

42

VICTOR INN
OCENS IN PACE
☧

La croix monogrammatique qui termine cette inscription indique une époque assez basse.

V. — LA FORMULE FIDELIS IN PACE SUIVIE DE VIXIT ANNOS

Le titre de FIDELIS fut aussi introduit dans les épitaphes qui, à la formule IN PACE, joignaient la durée de la vie du défunt : FIDELIS IN PACE VIXIT ANNIS ou ANNOS... Les épitaphes ainsi conçues semblent même appartenir à une époque antérieure à celle du FIDELIS IN PACE, du moins lorsqu'elles ne portent pas la *déposition*, autre terme particulier aux chrétiens, qui sera signalé dans le paragraphe suivant.

Sur une plaque de marbre blanc longue de 0 m. 61 et large de 0 m. 20, trouvée près des citernes de la Malga :

43

EMERITA FIDE
LIS IN PACE BICX
ITANNOS XXXIII

Sur une dalle de mosaïque trouvée dans le cimetière chrétien de Bir-el-Djebbana :

44

VICTORIA FIDELIS
IN PACE VIX ANNOS LXXX

Sur une plaque de *kadel* trouvée à Damous-el-Karita :

45

DONATA FIDELIS
IN PACE VIXIT AN
XXV

Sur une plaque de marbre blanc longue de 0 m. 51 et large de 0 m. 31 :

46

DATIBA VIXIT FIDELI
S IN PACE VIXIT AN
NIS IIII

Au revers de cette plaque, on lit encore cette seconde épitaphe :

47

PASCASIVS
FIDELIS IN PA
CE VIXIT ANNOS
VII ✝

Si l'on compare entre elles ces deux épitaphes, la première doit être regardée comme la plus ancienne à cause du VIXIT ANNIS au lieu du VIXIT ANNOS, et à cause de l'absence de la croix qui apparaît dans la seconde. La forme des caractères confirme cette classification. Peu d'années cependant séparent l'une de l'autre ces deux épitaphes, puisque dans chacune se lit la formule FIDELIS IN PACE.

Des cinq épitaphes que nous donnons ici comme exemples, toutes, à part celle de *Donata*, proviennent du voisinage des citernes de la Malga.

VI. — LA DÉPOSITION

C'est vers le IVe siècle qu'on rencontre sur les tombes chrétiennes la mention de la *déposition* (*depositus*, *deposita*), avec le quantième du mois désigné par les ides, les nones ou les calendes. Cet usage est complètement étranger aux païens.

Pour les fidèles, la *déposition* du corps inscrite sur la sépulture de leurs morts était un acte de foi au grand et consolant dogme de la résurrection de la chair.

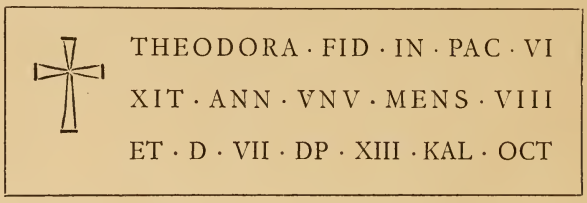
Depositus ou *deposita* se trouve d'abord gravé en abrégé par les deux lettres D P, initiales des deux premières syllabes du mot.

Plus tard, on l'inscrivit en entier ; mais les épitaphes où il apparaît ainsi gravé en toutes lettres appartiennent à une basse époque.

D'ailleurs toutes nos inscriptions qui portent la mention de la *déposition* sont, à première vue, de beaucoup postérieures aux épitaphes ne renfermant que l'acclamation IN PACE ou la formule IN PACE VIXIT ANNIS ou ANNOS.

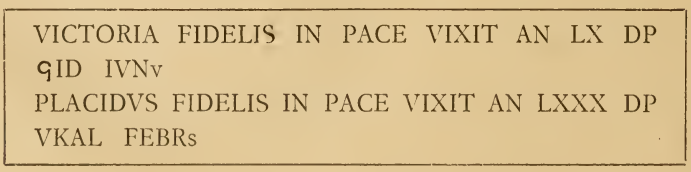
En voici deux exemples.

Sur une tombe chrétienne de Bir-el-Djebbana, ayant la forme d'un demi-cylindre reposant sur une base rectangulaire plus longue et plus large de quelques centimètres :

48 

Cette inscription était accompagnée d'oiseaux et de feuillages. Les deux extrémités du cylindre portaient, d'un côté, l'emblème du vase, et de l'autre la croix accostée de deux colombes.

Sur une longue dalle de marbre blanc :

49 

VII. — L'INDICTION

Enfin, parmi les épitaphes de Carthage qui paraissent les moins anciennes, on lit quelquefois, quoique rarement, la mention de l'*indiction*. Je ne puis en citer qu'un exemple qui soit complet. Il nous est fourni par une épitaphe gravée sur une plaque de marbre gris provenant de la basilique de Damous-el-Karita.

✝ MARTANA PNPVXT AN
O͡ϙ DEPOSITA ϙ K IIINIAS
INDITIONE XII

Dans cette inscription de *Martana*, morte à l'âge de *huit* ans et inhumée le *six* des calendes de juin, sous la *deuxième* indiction, PNPVXT doit se lire IN PACE VIXIT, et IIINIAS a été gravé pour IVNIAS.

Parmi les textes incomplets de notre collection, nous trouvons mentionnées la *première*, la *troisième*, la *cinquième* et la *huitième* indiction.

CONCLUSION

Si maintenant on jette un coup d'œil d'ensemble sur les inscriptions chrétiennes de Carthage, il est aisé de les classer dans leur ordre chronologique relatif.

Ce résultat est d'autant plus important qu'aucun texte chrétien de Carthage ne porte de date précise. A Rome, les noms des consuls se lisent sur un grand nombre de marbres chrétiens. On peut aussi en citer quelques rares exemples en Tunisie. En Algérie, l'année de la province est souvent gravée sur la pierre et donne l'âge exact de l'épitaphe. A Carthage, nous n'avons trouvé jusqu'à ce jour aucune de ces indications précieuses, et nous sommes réduits à ne pouvoir donner à nos textes chrétiens qu'une date approximative.

Voici dans quel ordre ils doivent se grouper.

Tout d'abord il n'est pas douteux qu'il faille accorder la priorité de date aux marbres qui se rapprochent le plus des *tituli* païens par les dimensions de la tablette, par la grandeur et le style des lettres, par la simple substitution de IN PACE VIXIT aux lieu et place de PIVS ou PIA VIXIT des épitaphes païennes. Ce sont ces inscriptions qui offrent les caractères les plus évidents de haute antiquité. Cette sorte d'épitaphe paraît avoir précédé, dans les

cimetières chrétiens de Carthage, les tablettes funéraires où le nom est suivi de la simple acclamation IN PACE.

Mais les schismes et les hérésies ne tardèrent point à faire introduire, dans l'une et l'autre forme de rédaction usitée, l'épithète FIDELIS qui marque désormais l'attachement des chrétiens à la vraie foi.

Ce double formulaire devint le plus répandu sur les sépultures chrétiennes de Carthage.

Vers le IVe siècle s'introduit, pour plusieurs siècles, l'usage d'indiquer sur la tombe la *déposition* du corps et le jour du mois où elle avait eu lieu.

Enfin, à une époque plus basse et que l'on peut rapporter à la période de l'histoire de l'église de Carthage qui précéda immédiatement sa ruine dans l'invasion musulmane, on voit paraître la mention de l'*indiction*.

Tel est l'ordre, suivant lequel je crois pouvoir classer les inscriptions chrétiennes de Carthage. Le jour où l'on aura mis la main sur quelques épitaphes portant une date certaine, elles serviront de jalons pour fixer à chaque forme d'inscription une époque moins vague et plus précise.

En attendant qu'une heureuse découverte vienne éclairer notre classification approximative, on ne peut assigner à chaque groupe qu'un âge relatif.

Pendant que s'opère dans les épitaphes de Carthage cette série de transformations inspirées par les diverses phases de persécution, de trouble ou de paix que traverse l'église d'Afrique, la plaque funéraire d'abord petite, comme celle des sépultures païennes, devient de plus en plus grande au point de recouvrir tout l'espace occupé par la tombe. Ce sont alors de grandes dalles, rarement de marbre, le plus souvent de la pierre du pays (*saouán* ou *kadel*), et l'inscription y est gravée en grands caractères dans le sens de la longueur.

Cette sorte de dalle funéraire paraît avoir été particulièrement employée par les chrétiens. Il en est de même des dalles de mosaïque dont on ne trouve pas d'exemple chez les païens.

La grandeur et le style des lettres suivent également les transformations de la plaque funéraire. Dans les épitaphes les plus anciennes, qui sont toujours gravées sur des tablettes de marbre, les caractères sont petits, variant de un à quatre centimètres. Plus tard, sur les grandes dalles, ils mesurent rarement moins de sept centimètres et atteignent parfois dix, quinze, vingt et même trente centimètres de hauteur.

Enfin, il est curieux de constater que l'ordre indiqué ici peut pour ainsi dire être suivi sur le terrain.

Les plus anciens textes chrétiens de Carthage se rencontrent plus généralement dans le voisinage des antiques citernes de la Malga, surtout à l'est et à l'ouest du village, c'est-à-dire, pour employer une fois encore l'expression des actes du martyre de saint Cyprien : *juxta piscinas*. De là, au fur et à mesure que l'on s'éloigne de ce quartier, en suivant, à une certaine distance, les anciens remparts de Carthage et en se dirigeant vers la basilique de

Damous-el-Karita et vers la mer, les épitaphes gravées en petits caractères sur les tablettes de marbre, avec les formules primitives, deviennent de plus en plus rares, tandis que les inscriptions gravées sur de plus grandes plaques avec la formule FIDELIS IN PACE, se multiplient. On rencontre alors plus fréquemment la mention de la date de la *déposition*, puis enfin celle de l'*indiction*.

C'est ainsi que l'ordre chronologique des inscriptions chrétiennes de Carthage semble correspondre dans ses grandes lignes à un certain ordre topographique, qui marque le point de départ des cimetières chrétiens et leur développement successif *extra muros* au fur et à mesure que le nombre des chrétiens augmenta dans la ville de Carthage.

LES RUINES DE LA BASILICA MAJORUM

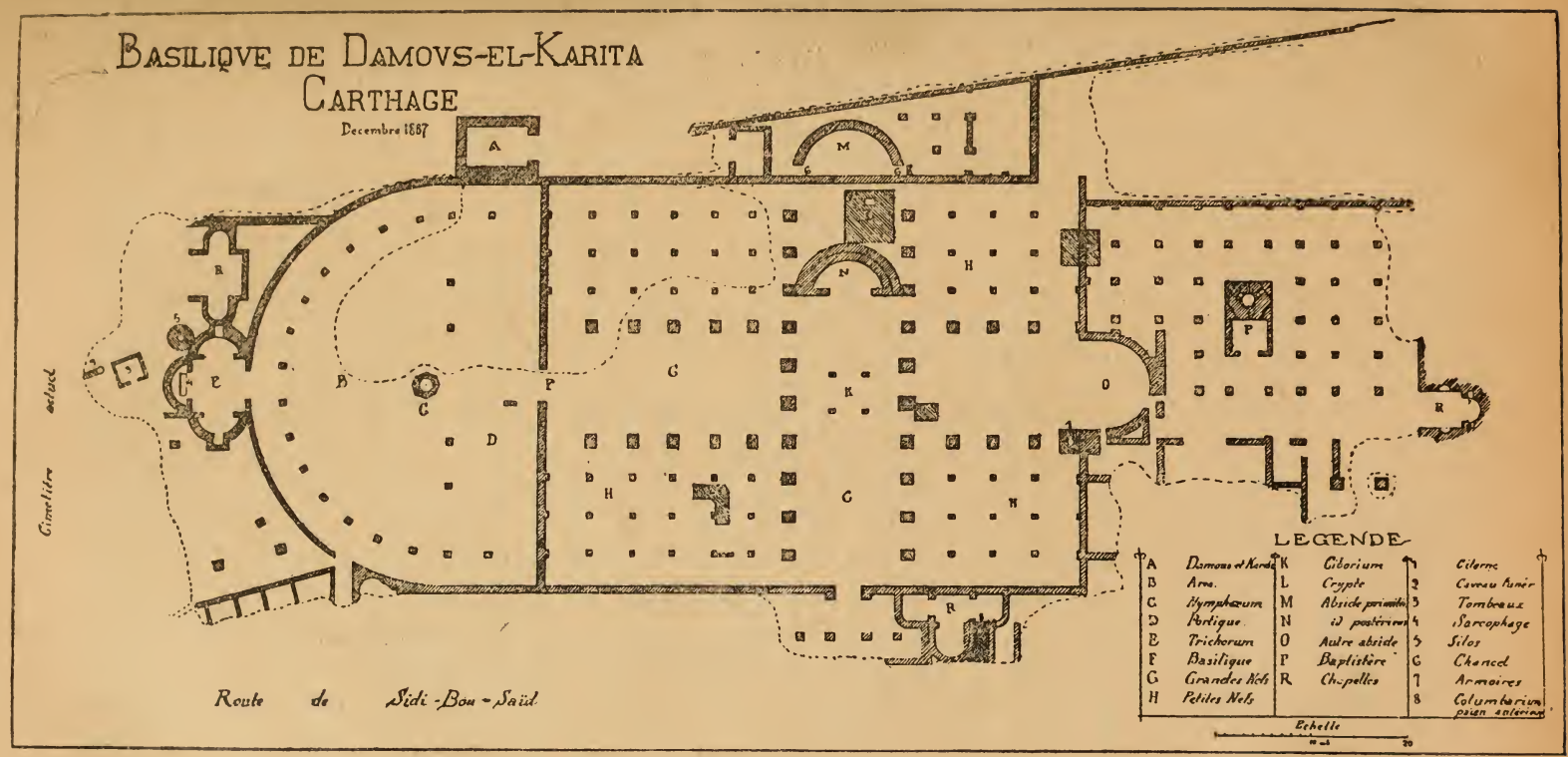
A CARTHAGE

PAR M. L'ABBÉ PILLET
Professeur à l'Université catholique de Lille.

Les Arabes, on le sait, détruisent peu ; aussi, à l'intérieur de l'Algérie et de la Tunisie, se sont conservées des ruines admirables. Mais sur le bord de la mer, il n'en est pas de même : Carthage est absolument ruinée, et on le doit, en grande partie, aux navigateurs européens, aux Gênois et aux Pisans. Le sol a gardé pourtant quelques précieux restes de l'antiquité, soit profane, soit chrétienne. Dans cette région, où le drapeau de la France est de nouveau déployé, un prêtre a accepté la noble mission de rechercher ces intéressants débris, et ses travaux ne sont pas restés infructueux. Il y a quelques années, le R. P. Delattre faisait sortir de terre les ruines d'une basilique que l'on peut considérer à juste titre comme une des plus belles ruines chrétiennes qui existent encore. Ces murailles vénérables sont situées sur le territoire de l'ancienne Carthage, un peu en dehors des remparts de la cité punique, qui formèrent pendant longtemps l'enceinte de la ville romaine. Les Arabes avaient nommé cette localité : Damous-el-Karita ; successivement on a mis au jour les différentes parties qui composaient ce grandiose monument, dont le plan a pu être reconstitué en entier. C'est une basilique chrétienne, présentant cependant de notables différences avec celles qui ont été déjà découvertes ailleurs. Comment faut-il la dénommer, quels sont les souvenirs qui restent attachés à ces pierres tant de fois séculaires ? Voilà les questions que je voudrais examiner.

I

Lorsque le Christianisme sortit des Catacombes, on dut établir, pour les fidèles, des lieux de réunion plus spacieux que ceux qui avaient été jusqu'alors employés à cet usage. Les maisons des particuliers ou les *cubicula* des hypogées ne suffisaient plus pour les assemblées religieuses. On construisit donc des monuments spéciaux, mieux adaptés à cette destination sainte. Pour cela on écarta le plan des temples antiques qui n'étaient pas aptes à cet usage nouveau, et qui rappelaient de trop odieux souvenirs ; on adopta, en la


BASILIQVE DE DAMOVS-EL-KARITA
CARTHAGE
Decembre 1887
Cimetière actuel
Route de Sidi-Bou-Saïd
LEGENDE
A Damous et Karita
B Area.
C Nymphaeum
D Portique.
E Trichorum
F Basilique
G Grandes Nefs
H Petites Nefs
K Ciborium
L Crypte
M Abside primitive
N id postérieure
O Autre abside
P Baptistère
R Chapelles
1 Citerne
2 Caveau funéraire
3 Tombeaux
4 Sarcophage
5 Silos
6 Chancel
7 Armoires
8 Columbarium païen antérieur
Echelle
10 mètres
20

modifiant d'après les traditions des cimetières chrétiens, la forme des basiliques destinées, chez les Romains, à servir soit pour l'administration de la justice, soit aux réunions des commerçants.

On possède d'une façon très exacte le plan de ces basiliques ; on en a retrouvé les ruines d'ailleurs, soit à Pompéi, soit à Rome, au Palatin, au Forum romain et au Forum de Trajan. Ces édifices formaient un rectangle divisé en trois nefs, dans le sens de la longueur, par deux rangées de colonnes. A l'extrémité opposée à la porte se trouvait souvent une abside où siégeait le tribunal, tandis qu'un atrium, en forme de portique, ornait et précédait l'entrée. Dans les basiliques chrétiennes la même disposition fut conservée. Les prêtres prirent à l'abside la place des magistrats. Devant eux, à l'endroit même où le martyr avait confessé le Christ, son tombeau était placé : et de cette *confession*, il attestait encore la divinité des croyances pour lesquelles il était mort. Le peuple se répandait dans les trois nefs, et l'atrium était réservé aux pénitents et aux catéchumènes. Le seul changement apporté postérieurement fut l'addition d'une nef transversale, formant transept, et donnant à l'édifice sacré la forme de la croix. C'est ce plan que l'on retrouve encore à Rome, dans les basiliques considérées comme les plus antiques, telles que Saint-Clément, Sainte-Cécile, Sainte-Marie du Transtévère, Saint-Paul hors les murs et Sainte-Marie Majeure, et aussi à Bethléem, dans l'église la plus ancienne du monde, celle qui fut construite par sainte Hélène et dont les murailles s'élèvent toujours au dessus de la grotte sacrée qui abrita le berceau de l'Enfant-Dieu.

Mais, sous Constantin, on ne sait pourquoi, un architecte inconnu édifia à Rome une basilique sur un plan tout nouveau. On en voit encore les restes gigantesques à l'extrémité du Forum, et Michel-Ange, dit-on, les étudia avant de bâtir les voûtes de Saint-Pierre. Le plan de cet édifice n'est plus conforme à celui des basiliques classiques ; il ressemble plutôt à celui des thermes grandioses bâtis à Rome soit par Caracalla, soit par Dioclétien. « La basilique de Constantin, dit le dictionnaire Saglio et Daremberg, est d'un type tout différent et présente beaucoup d'analogie avec les grandes salles des thermes. » (v° Basilique.)

C'est à cette basilique que ressemblait celle qui fut édifiée à Carthage vers la même époque. Elle formait un parallélogramme de 56 mètres de long sur 43 de large. De grosses colonnes dessinent deux nefs larges de 12 m. 50 qui se croisent à angles droits, et qui sont l'une et l'autre terminées par une abside. Ces colonnes, les unes de marbre et les autres de granit, se dressaient sur une double rangée de douze bases carrées de 1 m. 80 de côté, construites en pierres de taille ; auprès de l'une des absides, on a retrouvé les colonnettes et des parties d'un chancel orné de croix. Mais comme les voûtes des nefs latérales auraient été trop étendues, elles furent soutenues par trois rangées de colonnes disposées en quinconce. Peut-être cette forêt de colonnes a-t-elle donné aux architectes arabes, l'idée d'imiter cette disposition pour

construire leurs mosquées, telles que celles de Cordoue et celles qui servent maintenant au culte musulman, à Alger et dans l'Afrique septentrionale.

La basilique de Carthage avait auprès d'elle toutes les adjonctions nécessaires, telles que baptistère, chapelles, etc. Un moment même ses dimensions parurent excessives. Ce fut sans doute après l'invasion des Vandales, et alors une abside nouvelle fut construite dans l'intérieur pour en diminuer les proportions. N'est-ce point là le fait de l'adaptation des basiliques au culte arien dont parle Victor de Vite en disant : *suæ religioni licentia tyrannica manciparunt.*

La basilique n'était pas le seul monument dont les ruines intéressent le visiteur de Damous-el-Karita. Dans la direction du nord, elle était jointe à une enceinte semi-circulaire, renfermée dans un portique de 3 m. 25 de large, formé lui-même par des colonnes de marbre. Des inscriptions brisées retrouvées par milliers et des cercueils en grand nombre indiquent que là était un cimetière chrétien, une de ces *areæ* dont parle Tertullien et dont le peuple païen demandait à grands cris la destruction aux jours des Bacchanales. On a retrouvé les bases des murailles d'enceinte, des colonnes et d'un édifice octogonal situé au milieu et qui était probablement un nymphæum.

Enfin, à l'extrémité de ce même cimetière, des ruines moins importantes par leur masse, méritent cependant, à plus juste titre peut-être encore, l'attention de l'archéologue. Il y avait là un *trichorum*, formé de trois absides mesurant 4 m. 70 de corde, analogue à celui que l'on trouve à Rome, au dessus du cimetière de Calliste. Cette construction, plus ancienne que toutes les autres, remonte, comme tout l'indique, aux temps où la législation romaine respectait les sépultures chrétiennes et permettait d'élever à ciel ouvert des monuments funéraires. La disposition architecturale, l'examen du stuc et des matériaux, tout conspire pour assigner à ces humbles débris la date du troisième et peut-être du second siècle. La voûte de l'abside central recouvrait un cercueil et elle était ornée elle-même d'une mosaïque à petits cubes rouges et blancs dont on a retrouvé les débris. Cependant il faut avouer qu'aucun document écrit, aucune inscription, aucun proscinème n'est apparu au milieu de ces ruines. Le cercueil lui-même a complètement disparu et ne révèle son existence que par l'empreinte laissée dans la maçonnerie par sa paroi strigilée. C'est le cas de dire que le monument tout entier est resté muet comme la tombe.

Et pourtant ces murailles n'ont-elles pas assisté à plusieurs des grands actes de l'Église africaine? Nous avons dit que notre basilique rappelait, par sa forme architecturale, non pas le type des basiliques romaines, mais celui des thermes, et n'y a-t-il pas là l'explication d'une formule un peu embarrassante, adoptée par les écrivains de cette époque? Ils parlent de conciles assemblés dans les thermes. Telle fut, nous disent-ils, par exemple, la célèbre conférence tenue en 411 et pour laquelle les évêques catholiques et donatistes se réunirent dans les thermes de Gargilius. Il paraît étrange de

voir des évêques délibérer dans une salle de bains, surtout quand on pense à la triste réputation dont jouissaient ces édifices. On a cherché une explication en disant qu'il s'agissait de thermes annexés à un édifice sacré : ainsi parle le cardinal Lavigerie ; mais ne désigne-t-on pas plutôt un de ces édifices, employés comme les basiliques à servir de sanctuaires, dont la configuration monumentale était analogue à celle des thermes, et qui, à cause de cela, portaient dans le vulgaire cette dernière dénomination ?

Nous pouvons donc assister ici à une évolution complète opérée en la série des monuments chrétiens. Souvent, dit M. de Rossi, les somptueuses basiliques élevées sur les sépulcres des martyrs à l'âge de la paix ne sont rien autre que l'ampliation des *cellæ* primitives, ou *memoriæ* élevées en forme d'édicules sépulcraux dans les *areæ* cimétériales (Roma sott. vol. I Nozioni generali. cap. I, § 3). Ici, l'édifice primitif, humble germe de tout l'ensemble, est demeuré visible. C'est le *trichorum*, en forme d'*exedra* ou de *cella*, construit dès la fin du IIe siècle, monument funéraire où s'abritaient les évêques et les prêtres pour les cérémonies funèbres, pendant que le peuple, assemblé à l'entour, pouvait assister, par le côté resté ouvert, aux prières et aux rites de la liturgie. Là peut-être se sont célébrées les triomphales obsèques des martyrs égorgés à l'amphithéâtre ou frappés par le glaive du bourreau. Vers la fin du IIIe siècle, l'area cimétériale a été entourée non seulement d'un mur (*area muro cincta*), mais encore d'un portique. Plus tard, enfin, quand la paix paraît être devenue définitive, le temple catholique se dilate et élargit ses murailles, afin de contenir les foules pieuses qui viennent célébrer les fêtes du Christ et, aux jours de stations solennelles, vénérer les reliques des martyrs.

II

Mais quel nom a porté cette basilique ? Quelles reliques illustres a-t-elle abritées ? Quelle part a-t-elle eue dans l'histoire de l'église de Carthage ? Voilà les questions que l'on se pose tout naturellement, et vous me permettrez de vous exposer à ce sujet, non pas des conclusions certaines, mais des hypothèses qui jettent une certaine lumière sur ce passé lointain, et que l'avenir, nous l'espérons, se chargera de justifier complètement.

Il y avait à Carthage un grand nombre de basiliques chrétiennes : on peut en énumérer jusqu'à vingt. L'emplacement d'une seule d'entre elles est historiquement déterminé. Celle qui portait le nom de *Basilica Perpetua Restituta*, était située sur le Forum, où elle occupait la place d'un ancien temple d'Apollon, et c'était là que l'évêque avait placé sa chaire pontificale, non loin de l'estrade où les proconsuls avaient condamné tant de martyrs. Parmi les autres sanctuaires, il en est un qui est connu sous le nom de *Basilica Major* ou *ad Majorem* ou *Majorum*. C'est là que reposaient, entourés de tout l'honneur qui leur était dû, les restes glorieux des grandes martyres Félicité et

Perpétue, qui faisaient plus que tout autre le légitime orgueil de la métropole africaine. Victor de Vite le dit expressément : *Basilicam majorum, ubi corpora sanctarum martyrum Perpetuæ atque Felicitatis sepulta sunt.* (De persecutione Vandalica, lib. I, n. 3.) C'est dans cette même *Basilica majorum* qu'à trois reprises différentes, l'éloquent évêque saint Augustin a fait le panégyrique de la noble patricienne et de la sainte esclave, mises à mort le même jour et ensevelies dans une même gloire, couronnées d'une égale auréole. A ces jours-là, nous dit l'évêque d'Hippone, le concours des fidèles était plus considérable pour les honorer dans leur cercueil, que n'avait été celui des barbares spectateurs accourus pour les voir mourir dans l'amphithéâtre au jour de leur supplice [1].

Cela étant posé, est-il permis d'identifier les ruines de Damous-el-Karita et les restes de cette très illustre *Basilica Majorum?* Il faut avouer que, jusqu'à présent, aucune inscription, aucun texte précis n'est venu autoriser une certitude complète. Mais en attendant cet argument décisif, que peut-être l'avenir nous réserve, plusieurs intéressantes découvertes jettent quelque lumière sur cette difficile question.

Dans une des salles attenantes à la basilique elle-même, a été trouvée une mosaïque d'un travail assez grossier, mais très bien conservée. Elle est déposée maintenant au musée de Carthage. En voici la description, donnée par S. E. le cardinal Lavigerie lui-même :

« La femme qui y est représentée est debout dans l'attitude du triomphe. Sa main gauche tient une palme rouge. Ses lèvres semblent s'ouvrir pour une hymne d'actions de grâces. Sous ses pieds est un dragon qu'elle écrase. Sur un autel placé près d'elle est un miroir à moitié soulevé, vers lequel elle se tourne à demi.

« Je ne puis m'empêcher, à la vue de ces emblèmes, de me rappeler les actes du martyre de sainte Perpétue.

« Tout s'y trouve en effet :

« Le serpent que foule aux pieds Perpétue dans la vision qui précéda son martyre : *Et erat sub ipsa scala draco cubans miræ magnitudinis,..... et de sub ipsa scala quasi timens me, lente elevavit caput, et cum primum gradum calcassem, calcavi illius caput.*

« Et dans le récit même du martyre :

« *Perpetua psallebat, caput jam Ægyptii, id est diaboli calcans.*

« C'est le sujet même de la mosaïque :

1. Il y a quelques semaines, M. l'abbé Duchesne annonçait la découverte d'un manuscrit grec de la passion de sainte Perpétue, et donnant la solution du problème posé au sujet de la patrie de cette grande martyre et de ses compagnons. Nous espérons que M. l'abbé Duchesne ne s'en tiendra pas à cette simple affirmation, qu'il nous fera connaître l'autorité intrinsèque de ce manuscrit, et en quel sens il confirme la mention assez obscure qui figure au martyrologe, où nous lisons, à propos des saintes que la tradition appelle les martyres carthaginoises : *Tuburbi, in Mauritania, sanctarum Felicitatis et Perpetuæ, etc.*

« Et pour le miroir qui est le symbole des visions, il rappelle les visions fameuses des actes de ce martyre, qui en font le caractère propre. *Itaque et nos qui sicut prophetias ita et visiones novas repromissas et agnovimus et honoramus*. C'est ainsi qu'ils commencent, et plus loin en parlant des visions de sainte Perpétue : *Ostensum est mihi hoc in oramate... Pridie quam pugnaremus, video in oramate*. Enfin, la sainte s'appuie sur un autel, et tient en sa main quelque chose qui semble n'être autre que ce que sainte Perpétue reçut en vision de la main même du Bon Pasteur, tandis que tous les assistants répondaient : *Amen*, c'est-à-dire d'après les Bollandistes et tous les autres commentateurs, la Sainte Eucharistie : *Dedit mihi quasi bucellam... et experrecta sum, commanducans nescio quid.* »

Ainsi, malgré quelques hésitations, le docte et éminent prélat conclut que la femme, dont on a ici l'image et « qui, selon les vraisemblances, est celle en l'honneur de laquelle la basilique est dédiée », est bien véritablement l'illustre patricienne, Vivia Perpetua, plus glorieuse mille fois de la noblesse que lui a conférée le Christ que de celle que lui avaient léguée ses ancêtres. On peut faire une objection au sujet du vêtement qui est jeté sur l'épaule gauche de la personne, et qui recouvre seulement une partie de son corps. Mais nous sommes certainement ici en présence d'une image chrétienne. L'art païen ne représente pas un serpent comme une bête hideuse que l'on foule aux pieds. Si l'objection est fondée, ce qui n'est point sûr, elle n'est pas insoluble ; et pour moi, je me permettrai d'être plus affirmatif encore que le savant cardinal, et de dire : C'est bien là l'image de sainte Perpétue.

Un autre monument précieux a été mis au jour en 1886, trouvé au milieu de ces mêmes ruines. Ce sont les restes d'un bas-relief dont quatre morceaux ont été découverts, et qui représentait plusieurs personnages, placés à côté les uns des autres. Le plus visible représente une femme, dans la position classique des orantes, vêtue d'une robe flottante, à larges manches et très légère, car elle laisse voir et se dessiner les formes du corps. Cette femme porte une coiffure massive, analogue à celle de la personne représentée dans la mosaïque déjà décrite. Auprès d'elle se trouve un instrument qui sert évidemment à la désigner, comme un symbole personnel et indicatif. C'est le *strigilis*, lame creuse et recourbée dont se servaient les lutteurs pour essuyer sur leur corps l'huile et la sueur qui les recouvraient, et aussi la poussière de l'arène. Il est impossible de ne pas voir une allusion évidente aux actes de sainte Perpétue, et surtout à la dernière révélation faite à la martyre l'avant-veille de son supplice. Un autre monument, un seau de plomb, trouvé à Tunis en 1867, et admirablement décrit par M. de Rossi, entre dans cette même idée, et fait voir sous la forme d'un gladiateur la sainte triomphatrice des combats du Christ. Dans ce bas-relief mutilé, il faut donc saluer l'image de la grande sainte africaine, vêtue de cette même tunique *discincta*, avec laquelle elle fut immolée dans l'amphithéâtre. Par l'existence de ces monuments, on ne peut sans doute encore, avec une abso-

lue certitude, identifier les ruines de Damous-el-Karita avec celles de la basilique Majorum qui garda quelque temps le dépôt de ces précieuses reliques ; mais n'y a-t-il pas là des arguments d'une grande valeur, et permettant d'affirmer, au moins avec une grande probabilité, cette conclusion si importante ?

Les dimensions elles-mêmes de la basilique justifient le sens le plus naturel de l'appellation : *Basilica major*. A elle seule, elle recouvrait une superficie de 2.500 mètres carrés. Si l'on considère les autres dénominations : *Basilica majorum* ou *ad majorem*, elles seraient vérifiées encore : la première par la célébrité des saintes dont les reliques y furent déposées ; la seconde par le voisinage du cimetière qui lui était contigu, et qui était formé d'une partie demi-circulaire ayant 21 m. 50 de rayon, et d'une partie rectangulaire adjacente ayant 43 mètres de long sur 9 m. 50 de large, soit en tout une superficie de plus de 1.100 mètres carrés. D'ailleurs, suivant le langage adopté en Afrique, l'aire d'un cimetière ainsi entouré de murs s'appelait *casa major*, terme que l'on rencontre employé dans les *Acta purgationis Cæciliani, ad calcem operum S. Optati*. Voir aussi à ce sujet la brochure de S. E. le cardinal Lavigerie : *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage*.

Enfin, ajoutons que le site de notre basilique a été une mine des plus abondantes en fait de monuments épigraphiques. Déjà en 1881, nous dit le cardinal Lavigerie, on avait recueilli sur ce terrain 1.493 fragments d'épitaphes. Parmi ces épitaphes, quatorze portaient la colombe ; vingt-sept la palme ; cinq la croix ; plusieurs le monogramme du Christ ; d'autres les symboles très anciens de l'ancre et du vase symboliques ; deux cent vingt-sept reproduisaient la formule usitée spécialement pour les sépultures chrétiennes de l'Afrique : *Fidelis in pace*. Cinq d'entre elles portaient le nom de *Felicitas*, une le nom de *Revocatus*, un des compagnons des saints martyrs ; un fragment, enfin, reproduisait les lettres *Perpet*... Quatre mentionnent un *episcopus* ; trois ou quatre un *presbyter* ; une enfin un *diaconus*. Mais ces richesses se sont augmentées encore : Dans une lettre récente, le R. P. Delattre « évalue aujourd'hui à plus de 14.000 le nombre des morceaux d'inscriptions fournis par Damous-el-Karita ». Beaucoup d'entre elles sont importantes et seront publiées prochainement. Cette nouvelle série reproduira encore cinq fois le nom de *Felicitas* [1], et elle contient plusieurs épitaphes de religieuses, VIRGO SACRA, PVELLA SACRA, et quelques autres de PRESBYTERI. Enfin un de ces fragments mutilés, unique, croyons-nous, dans les collections archéologiques, représente la Vierge Marie portant sur ses genoux l'Enfant-Dieu, tandis qu'un ange dont les ailes et les pieds restent très visibles, et qu'un quatrième

1. Actuellement, on a trouvé plus de vingt fois le nom ds Felicitas, dans les ruines de Damous-el-Karita. Un même fragment brisé porte en deux lignes superposées les lettres REVO... et FELIC... *Revocatus* et *Felicitas*.

personnage, dont la main subsiste presque seule, reconstituent, en la complétant, la célèbre peinture du cimetière de Priscille. Ce bas-relief, artistement sculpté en marbre, a été attribué par M. de Rossi, très probablement au IVe siècle [1].

De nouvelles découvertes viendront-elles enfin déchirer les derniers voiles et dissiper les obscurités qui subsistent encore ? Nous le désirons ardemment, afin de pouvoir saluer en le désignant sans hésitation par son véritable nom, un des plus vénérables monuments de l'antiquité.

Quoi qu'il en soit, il est acquis dès maintenant que, sur le versant des collines de Carthage se trouvent mis au jour, par la main d'un prêtre et sous l'impulsion d'un prince de l'Église, les restes grandioses d'une basilique auguste, qui fut l'œuvre du premier siècle de la liberté chrétienne, et qui, soit par les formes de son architecture, soit par les monuments qu'elle a abrités, appelle l'attention du monde chrétien et mérite l'étude de la science archéologique.

1. Il y a lieu de croire encore que les martyrs d'Abitina, martyrisés à Carthage en 304, sont inhumés dans cette basilique.

(*Note du R. P. Delattre.*)

LES VESTIGES DU CULTE IMPÉRIAL A BYZANCE ET LA QUERELLE DES ICONOCLASTES

PAR M. L'ABBÉ BEURLIER
Professeur à l'Université catholique de Paris.

L'usage de rendre des honneurs divins aux souverains est d'origine orientale. Les Perses adoraient leurs rois et les Égyptiens vénéraient les Pharaons comme les incarnations successives de Ra, c'est-à-dire du Soleil, le plus grand des dieux. Le culte du chef de l'État n'apparut dans le monde grec qu'au jour où Alexandre, après s'être fait proclamer fils d'Ammon par les prêtres de l'Oasis et avoir vu les Perses se prosterner devant lui, exigea également l'adoration des Macédoniens et des Grecs. La résistance des compagnons du roi, la mauvaise volonté que montrèrent les cités de l'Hellade à voter les décrets demandés par le fils de Philippe, sont les meilleures preuves de la vive répugnance qu'éprouvaient les Occidentaux à rendre au souverain des hommages réservés aux dieux.

Sans doute, peu de temps après, les Athéniens montrèrent à l'égard du Poliorcète une condescendance qui alla jusqu'à la plus vile flatterie, mais les autels qu'ils lui élevèrent furent vite renversés. Les rois de Macédoine ne furent jamais une race de dieux. Tout au contraire, en Égypte, les Ptolémées continuèrent la famille divine des Pharaons, et, en Asie, les Séleucides, les Attalides, les rois de Commagène et toutes les petites dynasties qui se partagèrent l'empire d'Alexandre eurent des temples et des prêtres.

La même loi se constate dans l'empire romain. C'est à Pergame que naquit le culte de Rome et d'Auguste. En Occident, le gouvernement fut obligé d'aider un peu au zèle des populations, en Orient, il fut plutôt forcé de le modérer. Auguste n'eut jamais l'occasion de railler les Asiatiques de leur tiédeur, comme il pouvait parfois le faire à l'égard des Occidentaux[1].

Dans les pays de langue latine la différence des termes usités mettait une

1. On connaît le mot d'Auguste aux habitants de Tarragone qui lui annonçaient qu'un palmier venait de pousser miraculeusement sur son autel : « Il paraît que vous n'y faites pas souvent de feu. » Quintil., *Inst. Orat.*, VI, 3, 77.

certaine distance entre les *Divi* et les *Dii*, en pays grecs, le même mot Θεός les désignait les uns et les autres [1].

Aussi, quand, à partir du troisième siècle, le centre de l'empire se déplaça de plus en plus vers l'Orient, la majesté impériale reçut de plus en plus des hommages semblables à ceux qui étaient rendus aux anciens rois de Perse. C'est le syrien Elagabal qui établit le premier d'une manière stable l'habitude d'adorer l'empereur. Dioclétien exigea plus strictement encore cette marque de vénération et les empereurs chrétiens l'imitèrent. Les lois réglèrent avec soin le rang d'après lequel chacun des personnages de la cour était admis à adorer la pourpre impériale [2], et le cérémonial de Constantin Porphyrogénète nous montre que les empereurs de Byzance n'étaient pas moins sévères sur ce point [3]. L'étiquette était encore la même à l'époque des Croisades; elle ne disparut qu'au jour où Mahomet II entra dans Constantinople.

Faut-il s'étonner, après cela, que, sous les empereurs chrétiens, comme sous leurs prédécesseurs païens, tout ce qui touchait à leur personne ait été sacré ? Les *sacrae largitiones*, les *sacrae cognitiones*, le *sacrum palatium*, telles sont les expressions officielles qui désignent les divers services de la cour ou la demeure du souverain [4]. Les princes sont appelés *éternels*, leurs lois sont des oracles [5]. Eux-mêmes après leur mort deviennent des *Divi*, comme Auguste ou Antonin. Gratien qui abolit le paganisme, Théodose à qui saint Ambroise impose la pénitence publique, Honorius et ses successeurs jusqu'à Justinien, et peut-être après cet empereur, sont des *Divi*. Ils portent ce titre non seulement dans les actes de la chancellerie impériale, mais jusque sur les mosaïques qui décorent les absides des Églises [6].

Sans doute ce sont là de vaines formules, souvenirs du passé. Le sens des mots s'est altéré, mais il reste toujours quelque chose du culte autrefois florissant; il reste tout au moins, pour le peuple, l'impression que les empereurs sont d'une nature supérieure à celle de leurs sujets, d'une nature plus divine.

1. Pour le développement de ces idées, je demande la permission de renvoyer aux deux volumes où j'ai donné les preuves : *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus* et *Le culte impérial, son histoire et son organisation, depuis Auguste jusqu'à Justinien.*

2. *Cod. Théod.*, VI, 24, 3 et 4; VII, 7, 1; VII, 7, 16; XII, 1, 70, *Cod. Just.* XII, 29, 2. Cf. *Le Culte impérial*, p. 54 et 285. Les lettres insérées dans les actes des conciles appellent les empereurs *adorables. Concile de Chalcéd.*, Hardouin., II, col. 36, 37, 40, etc.

3. Migne., *P. G.* CXII, cap. XLIV et suiv. *Observanda in promotione Nobilissimi, Curopalatae, etc.*, col. 479 et suiv., cap. LXXXVII et suiv. col. 707 et suiv., Cf. col. 704, not. 22 et col. 756, n. 39.

4. Voir la *Notitia dignitatum* ; cf. également : Justinien, *Novell.*, I, 2, 17, 22, 24, etc.. etc. Constitutions de Léon le Philosophe. Migne, *P. G.* CVII, const. 18, 22, 26, 28, Malalas, Migne, *P. G.* XCVII, col. 589 et 633, etc., etc.

2. Le verbe Θεσπίζειν est le terme officiel, cf. Ducange, *Glossar. med. et infimæ Græcit.* Sur le mot éternels, cf. *Le culte impérial*, p. 284. Justinien, *Novell.*, 11, etc., etc.

3. *Le culte impérial*, p. 287 et app. A. 329. Les conciles insèrent dans leurs actes les mots : θείας μνήμης, en parlant des empereurs et des impératrices défunts. *Concil. Chalced.*, Hardouin, II, col. 36, 43, etc.

Pendant longtemps, c'est-à-dire jusqu'au milieu du sixième siècle, les prêtres municipaux et provinciaux des empereurs continuèrent à être nommés par les assemblées provinciales ou par les curies des municipes, mais leurs fonctions n'avaient plus rien de religieux, elles se bornaient à la présidence des jeux et au rôle d'ambassadeurs auprès de la cour. Leur titre était honorifique et n'avait rien de sacerdotal[1]. La vénération du peuple pour les empereurs se manifestait sous d'autres formes, entre lesquelles il convient de placer en première ligne le respect avec lequel il écoutait la proclamation des lois impériales, et l'adoration des images du souverain.

La loi émanée du *Numen* de l'empereur était sacrée. On l'appelait *sacra lex*, *sacra jussio*, θεία πνεύσις[2], et quand l'épithète *sacra* fut devenue, par l'habitude, un substantif désignant l'édit impérial, on sentit le besoin de le rehausser par un nouvel adjectif et l'on dit : θεία σάκρα[3]. La lecture d'un édit était écoutée avec une vénération pieuse, comme la proclamation d'un oracle. Le silence le plus absolu régnait dans la foule, le moindre bruit était considéré comme un sacrilège. Aussi saint Jean Chrysostome, quand il demande aux fidèles d'écouter avec respect la lecture des livres saints, ne leur propose-t-il pas d'autre exemple que l'attitude du peuple au moment où sont proclamées les lois sacrées des empereurs[4].

Comme les lois, et plus encore, le peuple vénérait les images qui représentaient les souverains. Au temps du paganisme, les statues des princes étaient placées parmi celles des dieux, dans les temples et aux jeux du cirque. Les profaner, c'était se rendre coupable non seulement du crime de lèse-majesté, mais encore d'un véritable sacrilège[5]. La foule brûlait de l'encens devant elles comme devant les statues des dieux de l'Olympe. C'est à peine si, au temps des empereurs chrétiens, on cessa d'offrir des sacrifices à ces images. Saint Jérôme reproche aux gouverneurs d'adorer les statues impériales et de se rendre ainsi coupable du crime que refusèrent de commettre Daniel et ses compagnons, quand ils aimèrent mieux être précipités dans la fournaise ardente que d'adorer la statue de Nabuchodonosor[6]. Sous le règne de Théodose le jeune, Philostorge accuse les habitants de Constantinople de brûler de l'encens devant la statue de Constantin, placée sur une colonne de porphyre, et de lui adresser des prières comme à un Dieu[7].

1. Cf. *Le culte impérial*, p. 290 à 300.

2. *Cod. Just. De Just. cod. confirm.*, 2, etc. *Novell. de Just*, 19., 21, 31, 39, 43, 52, 59, 60, 90, 93, etc., etc.

3. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, sub verbo *Sacra* ; *Glossar. mediæ et infimæ Græcitatis*, sub verbo Σάκρον. Un grand nombre de textes sont cités dans ces deux endroits.

4. *In XIX Genes.*, XLIV, 1, cf. *In II Genes.*, XIV, 2, éd. Migne, IV, col. 405 (*P. G.* LIII-LIV.) cf., p. 112.

5. Cf. *Le culte impérial*, p. 53.

6. Saint Jérôme, *In Daniel.* III, 18 (Migne, *P. L.* XXV, p. 509. Cf. Saint Ambroise, *Hexameron*, VI, 9, 57 (Migne, *P. L.* XIV, p. 266).

7. Philostorge, *Hist.*, II, 17. (Migne, *P. G.* LXV, col. 480.) Cf. *Chronicon Pascale*, ann. 330 (Migne, *P. G.* XCII. col. 710.)

Les images impériales étaient destinées en effet, suivant l'expression de Séverin, évêque de Galbala en Égypte, à suppléer à la présence du prince qui, étant homme, ne pouvait être partout. Aussi les préfets du prétoire, quand ils rendaient la justice, le faisaient-ils toujours en présence des images sacrées[1]. Les dessins qui accompagnent la *Notitia dignitatum* nous montrent de quel appareil étaient entourées ces images. Sur une table carrée, qui ressemble à un autel, est placé le portrait du prince et autour de lui brûlent quatre cierges allumés et placés sur des flambeaux[2].

Ailleurs, nous dit une homélie byzantine insérée à la suite des œuvres de saint Jean Chrysostome, l'empereur est représenté entouré d'une foule d'adorateurs, tandis qu'au dessous les barbares qu'il a vaincus sont prosternés à terre[3].

La vénération du peuple à l'égard de ces images allait si loin que les princes eux-mêmes étaient obligés de prendre des mesures pour la modérer. Une loi de Théodose et de Valentinien, datée de 425 et reproduite dans le Code Justinien, prohibe les hommages qui dépassent ce qui est permis quand on s'adresse à des puissances terrestres. Elle rappelle que le *Numen* impérial est au dessous du *Numen* suprême[4]. Mais les lois furent impuissantes, et l'adoration resta un usage universel[5].

Si l'empereur était le maître de la terre, le peuple chrétien ne pouvait oublier que le Christ était le maître du monde. Les princes étaient eux-mêmes des chrétiens convaincus, ils étaient les élus de la Trinité, nommés par le suffrage du Roi des rois. Le véritable empereur de Constantinople c'était le Christ. Les monuments iconographiques le représentent avec la couronne, le costume et les insignes impériaux. Les monnaies portent d'un côté l'effigie du prince régnant, de l'autre une croix supportée par des degrés. La légende : « Jésus-Christ vainqueur, » s'y lit très souvent. La mère de Dieu, la Θεοτόκος, les

1. *Inter op. sancti Joannis Chrysostomi*, éd. Migne, VI (*P. G.* LVI), col. 490.

2. Insignes du préfet du prétoire d'Illyrie, *Notit. dign. Pars Or.* c. III, éd. Boecking, p. 12. — *Id.* pour le préfet du prétoire d'Italie, *Pars Occid.* c. II, *ibid.*, p. 8. Parmi les insignes de plusieurs autres fonctionnaires figurent aussi les images impériales, mais sans les cierges. L'idée que l'image remplaçait le prince absent donna lieu, lors de la querelle des Donatistes, à un incident assez curieux. Deux officiers impériaux, Paulus et Macarius, furent envoyés par Constant pour pacifier l'Afrique. Les Donatistes répandirent le bruit qu'ils assistaient à la célébration de la messe et qu'au moment où l'autel était préparé pour le saint sacrifice, ils y faisaient placer une image impériale. Saint Optat de Milève proteste contre cette assertion. Il affirme que des témoins qui ont assisté à la cérémonie n'ont rien vu de cela et que tout s'est passé selon le vrai rite, sans addition ni retranchement. Optat de Milève, *De schism. Donatist.* III, 12. (Migne, *P. L.* XI, col. 1026.)

3. *Inter op. sancti Joannis Chrysost.*, éd. Migne, VIII (*P. G.* LIX), col. 650. On peut avoir une idée de ces images par la miniature reproduite dans Schlumberger. *Nicéphore Phocas*, p. 304.

4. *Cod. Théod.*, XIII, 4, 4. *Cod. Just.*, I, 24, 2.

5. Saint Jean Chrysostome proteste contre cette coutume. Socrate, *Hist. Eccl.*, VI, 18. Sozomène. VIII, 20. (Migne, *P. G.* LXVII, col. 717 et 1508.) Cf. Saint Jean Chrysost., II. *De laudibus . Pauli apostoli.* Hom. VIII, éd. Migne, II. (*P. G.* L, col. 508.)

saints apôtres sont vénérés à côté de lui[1]. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait très vite songé à rendre aux images de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints des honneurs semblables à ceux qu'on rendait aux images impériales. Ils en étaient certainement plus dignes.

« Les rois sont mortels et souvent impies et pécheurs, dit saint Jean Damascène, et cependant leurs images sont adorées, suivant le précepte de l'Apôtre : « Soyez soumis aux princes et aux puissances, rendez l'honneur à qui vous devez l'honneur, » de même et à plus forte raison les images du Sauveur sont-elles dignes d'adoration[2]. »

C'est encore la même raison que donne Nicéphore, patriarche de Constantinople, dans un de ses écrits contre Constantin Copronyme : « Si les images des princes terrestres sont vénérées parce que le Christ lui-même a daigné honorer l'image de César, à combien plus forte raison devons-nous honorer l'image du Christ lui-même[3]. »

Telles étaient les pensées des chrétiens de l'empire grec et l'usage de se prosterner devant les images et de les adorer s'était universellement répandu. Les moines favorisèrent ce culte et les artistes qui multipliaient les saintes images se recrutèrent surtout dans les cloîtres[4].

Plus d'une fois les démonstrations de la piété publique furent exagérées et ressemblèrent fort à de l'idolatrie. Comme toujours, les abus engendrèrent une réaction violente et qui dépassa de beaucoup la mesure. Au lieu de combattre les excès, on attaqua la doctrine même du culte des images comme entachée de paganisme. En 717, un barbare qui avait franchi tous les degrés de la hiérarchie militaire, Léon l'Isaurien, renversa le faible Théodose et monta sur le trône impérial. Les musulmans étaient déjà maîtres d'une partie des provinces de l'empire et, d'accord avec la tradition juive, ils avaient partout proscrit les images. Léon fit de même. Le renégat Béser et Constantin, évêque de Nacolia en Phrygie, l'y poussèrent, toujours sous l'influence musulmane, disent les partisans des images[5]. A ces causes il faut ajouter le désir de ruiner l'influence des moines qui étaient, nous venons de le dire, les grands propagateurs de la doctrine proscrite. La persécution sévit avec violence, mais tous ceux qui étaient attaqués n'avaient pas la patience qui fait les martyrs; il y eut des révoltes et souvent le peuple obligea les agents impériaux à respecter les images vénérées.

L'un de ceux qui résistèrent le plus vigoureusement fut le patriarche

1. Schlumberger, *Nicéphore Phocas*, p. 311, 492, 493, 494, 539. Cf. Id. *La Vierge, le Christ et les saints sur les sceaux byzantins*. Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France. XLIV.

2. Sti Joannis Damasc., *De imagin. orat.* III, 41. (Migne, *P. G.* XCIV, col. 1357.)

3. Nicephor., *Antirrheticus III adv. Constant. Copron.*, 60. (Migne, *P. G.* C. col. 485.)

4. O. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la Peinture et de la Sculpture chrétiennes en Orient, avant la querelle des Iconoclastes*, p. 135.

5. Théophane, *Chronographie*, ann. 715, 718 (Migne, *P. G.* CVIII, col. 811 et 816). Cf. Héfélé, *Hist. des Conciles*, trad. franç. IV, p. 256.

Germain. Il écrivit au pape Grégoire II pour lui rendre compte de sa conduite et le pape écrivit à son tour à Léon l'Isaurien. On a cru pendant longtemps posséder les lettres de ce pape. On trouve en effet dans les actes du septième concile des lettres qui lui sont attribuées. Il est démontré aujourd'hui qu'elles sont l'œuvre d'un faussaire [1]. Mais ce faussaire était un contemporain, un partisan du culte des images, qui a prêté au pape les pensées qu'il avait lui-même. Les lettres qu'il a fabriquées nous montrent jusqu'à quel point, dans l'opinion publique, le culte des images du Christ et des saints était mis en parallèle avec le culte des images impériales. « Les rois de l'Occident, fait-il dire au pape, ont traité avec honneur tes portraits (*laureatae*) avant qu'ils eussent appris tes malheureuses entreprises contre les images, mais bientôt la nouvelle se répandit que l'empereur avait fait renverser une image miraculeuse du Christ à Chalcoprateia, par le spatharocandidatus Jovinus, les pieuses femmes de la ville exaspérées ont tué l'officier. Pour punir cet attentat, les troupes byzantines ont massacré les habitants de la ville; les Francs, les Vandales, les Goths, les Maures qui étaient présents ont raconté le terrible évènement dans leurs pays et, par représailles, les *laureatae* impériales ont été détruites [2].

Le fils de Léon l'Isaurien, Constantin Copronyme, continua la persécution commencée par son père et c'est pour le réfuter que saint Jean Damascène et Nicéphore de Constantinople invoquent, entre autres arguments, l'usage d'adorer les images de l'empereur. Nous constatons donc ce fait singulier qu'au moment même où les images du Christ étaient proscrites, celles des empereurs continuaient à recevoir, comme eux-mêmes, l'adoration des peuples. Bien plus, les princes qui sont si scrupuleux à l'égard de tout ce qui leur paraît entaché d'idolâtrie, n'hésitent pas à se qualifier eux-mêmes de Θειότατοι, comme ils le font dans la lettre qu'ils adressent au synode assemblé par leurs ordres en 754 [3].

Notre intention n'est pas de raconter ici les péripéties de la lutte. Elle se termina par l'intervention de l'impératrice Irène et de son fils Constantin Porphyrogénète. En 787, après une première tentative infructueuse, un synode se tint à Nicée; les évêques déclarèrent hérétiques les actes du synode de 754 et proclamèrent que la προσκύνησις était permise à l'égard des images et la λατρεία réservée à Dieu seul. « Nous adorons les images saintes et la croix, disent les Pères dans leur lettre à Irène et à Constantin, comme

1. L. Guérard, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École de Rome*, 1890, pp. 44 et suiv. Cf. L. Duchesne, *Liber Pontific.* t. I, p. 413. Vie de Grégoire II, Diehl, *Etudes sur l'administration Byzantine dans l'Exarchat de Ravenne*, p. 478.

2. Hardouin, IV, col. 10. — Labbe, VIII, p. 651. Les images impériales étaient traitées par les papes avec les plus grands honneurs. Jean Diacre nous rapporte que les images de Phocas et de Leontia, à leur arrivée à Rome sous Grégoire le grand, furent placées par le pape dans l'oratoire de Saint-Césaire, au Palatin. — Jean Diacre. IV. 20. (Migne *P. L.* LXXV. col. 185 et 300.)

3. Hardouin, IV. col. 435.

nous adorons les invincibles et très doux empereurs[1]. » Le pape Hadrien parle de même dans la lettre qu'il adresse à l'impératrice et à son fils, lettre qui fut lue dans la seconde session du concile : « Nous adorons et nous saluons les princes, quoiqu'ils soient pécheurs, pourquoi donc n'adorerions-nous pas les saints serviteurs de Dieu et ne les représenterions-nous pas par des images, pour que leur souvenir ne périsse pas[2] ? »

La décision du concile termina pour quelque temps la querelle des Iconoclastes, mais elle renaquit peu après. Sans en retracer les diverses phases, contentons-nous de constater que, pendant les périodes de persécution comme aux heures de triomphe, les partisans de l'adoration des images ne cessèrent d'invoquer en faveur de leur doctrine l'exemple des honneurs rendus aux empereurs. Je n'en donnerai qu'un exemple tiré de la vie inédite de saint Joannice. Ce saint, contemporain de l'empereur inconoclaste Théophile, se servait contre son impérial adversaire d'un argument *ad hominem*. « Ceux qui méprisent ton image, disait-il à l'empereur, t'insultent toi-même, de même ceux qui n'honorent pas l'image du Christ le méprisent et seront précipités dans le feu éternel et inextinguible avec Satan, le premier Iconomaque[3]. »

II

La partie occidentale de l'empire romain, nous l'avons dit en commençant, n'avait jamais eu, pour les empereurs, la même dévotion que le monde oriental. S'ils respectaient les images impériales dans les prétoires, les occidentaux ne leur rendaient aucun des hommages usités chez les Grecs. Les barbares qui avaient peu à peu envahi les pays latins étaient encore moins disposés à traiter les Augustes comme des êtres divins[4].

De plus, les Latins avaient toujours eu une certaine répugnance à admettre les images dans les Églises. Le concile d'Elvire les avait même interdites[5]. Après Constantin on s'était montré plus tolérant, mais plus d'un évêque était, au fond du cœur, disposé à agir comme Serenus, évêque de Marseille, et à briser les images. Les papes eux-mêmes, gardiens de la doctrine, quand ils protestaient contre ces excès, défendaient les images moins comme des objets dignes de vénération que comme une sorte d'enseignement destiné à parler aux yeux des fidèles.

« Nous avons appris, écrit saint Grégoire le Grand à Serenus, qu'animé d'un zèle inconsidéré tu as brisé des images pour empêcher de les adorer.

1. Hardouin, IV. col. 476.
2. Hardouin, IV. col. 90.
3. Ex cod. Coisl. 1519, fol. 130 . Le R. P. Van den Gheyn, qui a eu l'obligeance de me communiquer ce texte inédit, doit publier la vie de saint Joannice dans le prochain volume des Bollandistes. Cf. *Etudes religieuses des P. P. Jésuites,* avril 1891.
4. Cf. Constantin Porphyrogénète, *De legat,* p. 49. (Migne, *P. G.* CXIII. col. 708.)
5. Can. 36. Placuit picturas in ecclesia esse non debere; ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur, Hardouin, I. col. 254.

Nous te louons d'avoir empêché de les adorer, mais nous te blâmons de les avoir brisées... Autre chose est d'adorer une peinture, autre chose d'apprendre par une peinture ce qu'il faut adorer... En voyant les images, les ignorants apprennent ce que les hommes instruits apprennent par les lettres... Si donc quelqu'un veut faire des images ne l'en empêche pas, mais défends de toute façon d'adorer les images[1]. »

Plusieurs lettres adressées au même évêque sont toutes conçues dans le même sens : « Nous te louons, dit le pape, d'empêcher l'adoration d'objets fabriqués par la main des hommes, mais nous pensons qu'il ne faut pas aller jusqu'à les briser[2]. » Et quand Secundinus, évêque de Tauromenium, demande à saint Grégoire de lui envoyer une image du Sauveur, le pape a soin, dans sa lettre d'envoi, de préciser l'usage qu'il faut en faire : « Je sais que tu me demandes une image du Sauveur, non pour l'honorer comme un Dieu, mais pour te rappeler le fils de Dieu, et par ce souvenir, te réchauffer dans son amour. Nous ne nous prosternons pas devant l'image comme devant une divinité, mais nous adorons celui dont l'image nous rappelle la naissance, les souffrances et la gloire[3]. »

Ainsi donc, l'adoration était, d'après la terminologie usitée en Occident, un hommage réservé à Dieu seul[4]. Il est facile de comprendre, après cela, quel scandale causa en pays latin la doctrine professée par les Pères de Nicée. L'Occident connut les actes du concile par une mauvaise traduction latine, remplie de contre-sens, où la pensée des Pères était souvent faussée et où on leur faisait émettre des hérésies dont ils étaient innocents[5]. Ce que les occidentaux comprirent tout de suite, c'est que les Grecs enseignaient que la προσκύνησις était permise à l'égard des images et le mot προσκύνησις se traduisait en latin par *adoratio*, c'est-à-dire le terme qui désignait l'hommage réservé à Dieu seul. Les Grecs étaient donc des impies, de véritables idolâtres.

Quand l'empereur Charlemagne eut connaissance de la traduction des actes de Nicée, il les fit examiner par ses théologiens, et la consultation qu'ils lui adressèrent forme ce qu'on appelle les *livres Carolins*. Les auteurs de cette réponse discutent point à point, avec une acrimonie visible, toutes

1. Saint Grégoire, *Epist*, XI, 13. (Migne, *P. L.* LXXVII, col. 1128.)
2. Saint Grégoire, *Epist.* X, 105. (Migne, *P. L.* LXVII, col. 1027.)
3. Saint Grégoire, *Epist.* IX, 52. (Migne, *P. L.* LXXVII, col. 991.)
4. On rendait quelquefois des hommages particuliers aux images des saints les plus populaires, par exemple, on allumait des lampes devant elles. Fortunat nous parle d'une lampe qui brûlait devant l'image de Saint-Martin.

Hic paries retinet, sancti sub imagine, formam ;
Amplectenda ipso dulci pictura colore ;
Sub pedibus justi paries habet arcte fenestram,
Lychnus adest, cujus vitrea natat ignis urna.

Vita sancti Martini, IV, v. 690. (Migne, *P. L.* LXXXVIII, col. 426.)

5. Hardouin, IV, col 19. Cf. *Libri Carolini*, III, 17. (Migne, *P. L.* XCVIII, col. 1148 et Hardouin. IV, col. 151.) — Héfélé, *Hist. des Conciles*, trad. franç. V. p. 129.

les assertions du concile, ils combattent avec une merveilleuse érudition les arguments invoqués en faveur du culte des images : passages de l'Écriture, textes des Pères, raisons de toutes sortes.

Laissant de côté tout le reste, attachons-nous seulement aux chapitres dans lesquels ils reprochent amèrement aux Grecs d'être des païens qui traitent encore leurs empereurs comme des dieux.

Le chapitre III du livre I, s'attaque au protocole de l'édit impérial [1]. Constantin et Irène ont appelé leurs édits : *divalia nostra* [2]. Quelle belle occasion de s'indigner! Les théologiens de Charlemagne ne la manquent pas.

« L'antique erreur du paganisme, abolie par la venue du Christ, a laissé des traces, disent-ils, parmi ceux qui font profession de la religion chrétienne. Au milieu de l'Église, ils osent faire paraître d'ineptes constitutions où ils s'appellent *divi* et où leurs actes sont qualifiés de *divalia* Le crime que nos premiers parents, trompés par le serpent, ont commis dans le Paradis terrestre, ils le commettent quand, par une vaine gloire, ils s'appellent *divi*. Sans doute, dans un certain sens, les hommes et les anges sont appelés *Dii* par l'Écriture, mais c'est quand, par leur obéissance et leur humilité ils ont mérité ce nom. Tout au contraire, c'est par un véritable sacrilège que les démons sont appelés dieux par les païens, que les fondateurs de villes et des empereurs sont placés par eux au rang des dieux après leur mort, et que leurs images sont appelées des dieux. Le chrétien doit haïr le Père du mensonge et par conséquent tout nom mensonger. Or est-il un nom plus mensonger que le terme *divalis*, par lequel on attribue la divinité à des pécheurs qui, pour leurs crimes, mériteraient des supplices éternels ? »

Mais ils prévoient que leurs adversaires vont se récrier et prétendre qu'il y a un abîme entre le mot *divus* et le mot *Deus*. Pour les confondre, ils démontrent par des citations de Virgile que les deux termes sont synonymes et, forts de leur argumentation, ils s'écrient triomphants : « Qu'elle cesse cette recherche ambitieuse d'un nom mensonger! Qu'il soit détruit ce vestige d'une antique erreur! Qu'il disparaisse ce mot emprunté à une aveugle superstition! Qu'on abdique l'orgueil de ce nom impudent! Qu'on chasse du milieu des fidèles ce mensonge païen qui transforme les hommes en dieux! ».

Après cette apostrophe et un éloquent appel à la vérité « qui a lui au milieu de l'ombre de la mort », les théologiens reviennent à la sévérité de la logique. « Les dieux des païens n'ont jamais existé, donc la fable qui met les empereurs morts au nombre des dieux est fausse, donc le mot *divalis* est une vaine appellation. Si les catholiques ont parfois donné aux morts le titre de

1. Migne, *P. L.* XCVIII, col. 1014. Cf. Hardouin, IV, col. 21.

2. La traduction latine de θεῖος par *divalis* est inexacte, il eût fallu *divina sacra*. Le mot *divalis* ne s'emploie que pour désigner les édits des empereurs morts. Cf. *Le culte impérial*, p. 287.

viri divae memoriae, ils ont suivi un usage païen et ils ont méconnu la tradition apostolique. »

Après avoir attaqué de la sorte les empereurs, les auteurs des *livres Carolins* ne sont pas disposés à ménager ceux de leurs sujets qui les traitent comme des personnages divins. Aussi malmènent-ils fortement un certain saint Siméon Stylite. Dans une lettre, soi-disant adressée à Justinien, ce Siméon parle des « oreilles divines de l'empereur[1] ». Cette lettre leur paraît apocryphe. Le saint Siméon Stylite, auquel on l'attribue « sottement », leur est inconnu. « C'est une machine de guerre, une pièce fabriquée par les hérétiques[2] ». Ce ne peut être un saint qui appelle Dieu : « le collègue de « l'empereur[3] ; » la lettre manque d'élégance ; elle est remplie d'expressions sottes et impropres, de barbarismes et de solécismes. Tout leur est bon à battre en brèche l'argument qu'on prétend tirer des écrits de ce saint personnage, pour appuyer la doctrine de l'adoration des images. Au surplus, le seul fait qu'il ait osé appeler divines les oreilles d'un « homme mortel et soumis à toutes les vicissitudes humaines », suffit à le condamner.

Après ce que nous venons de dire, on peut facilement deviner ce que les auteurs des *livres Carolins* penseront de ceux qui, pour prouver la légitimité du culte rendu aux images du Christ et des saints s'appuieront sur l'usage d'adorer les images des empereurs.

« Quand on veut imiter quelqu'un, disent les théologiens, il faut imiter ceux qui font bien. Tout le monde est pénétré de cette vérité, seuls les adorateurs des images font exception. Tantôt ils appuient leurs dires sur des passages de l'Écriture mal compris, tantôt, pour confirmer leur erreur, ils invoquent des coutumes blâmables et s'appuient sur de mauvais exemples. Quelle est cette fureur et cette démence de présenter comme un modèle à suivre cette ridicule coutume d'adorer les images des empereurs dans les cités et sur les places publiques ? Le docteur des gentils vous a dit d'être les imitateurs du Christ et non les imitateurs des empereurs. Ce sont les usages du forum et des tribunaux qu'ils veulent introduire dans l'Église, pourquoi ne vont-ils pas jusqu'à y faire entrer les mimes, les cruautés du théâtre ou du cirque et les jeux de gladiateurs ? Pourquoi le clergé et l'évêque ne poursuivent-ils pas le peuple comme le *secutor* poursuit le rétiaire ?

« Celui qui, voyant adorer les images des empereurs, s'autorise de cette coutume pour adorer les images dans les églises, celui-là oublie le conseil de Tobie : « Mon fils, ne suis pas la route des impies et que la multitude des pécheurs ne te persuade point. »

1. *Libri Carol*, IV, 5. (Migne, *P. P.* XCVIII, col. 1191.) La lettre est en réalité adressée à l'empereur Justin. Hardouin, IV, col. 290.

2. Machinamentum versutum.

3. In ipso qui conregnat pietati vestrae. Cf. *Libri Carol.* I, 1. (Migne, *P. L.* XCVIII, col. 1003). Dans ce chapitre l'expression est attribuée à tort aux empereurs, ce sont les Pères qui l'emploient. Cf. Hardouin, IV, col. 477, et III, col. 1116.

« Mais, diront les défenseurs de l'erreur, adorer les images des empereurs n'est pas un péché. » A cela nos théologiens répondent en invoquant le texte de saint Jérôme que nous avons cité plus haut et en rappelant la courageuse résistance de Daniel et de ses compagnons aux ordres de l'impie Nabuchodonosor.

Ainsi adorer les images impériales c'est faire preuve d'impiété. Qui donc sera assez pervers pour adorer ces images et pour faire de sa propre impiété un argument en faveur d'une fausse doctrine? Et ils reprennent ici, mais en sens contraire, l'argument de Sévérinus. « Si les empereurs ont voulu qu'on adorât leurs images, c'est parce que, n'étant pas présents partout, ils ne pouvaient être partout adorés eux-mêmes, mais Dieu n'est pas renfermé en un lieu, il est partout tout entier. Adorer Dieu représenté par une peinture, comme les païens adorent leurs rois locaux et mortels, c'est une profanation qui touche à l'incrédulité [1]. »

Pour les auteurs des *livres Carolins*, l'histoire de l'adoration des souverains est extrêmement simple. Ce crime n'a été commis qu'à Babylone et à Rome. Les Césars sont les héritiers des Nabuchodonosor; les Perses et les Macédoniens n'ont été que « les tuteurs chargés de gérer l'héritage en attendant la majorité des héritiers ». Nabuchodonosor et les Césars ont commis le sacrilège de forcer par les plus cruels supplices leurs sujets à adorer leurs statues ou leurs images. La venue du Christ qui nous a délivrés de tant de maux nous a délivrés de ce fléau.

« Adorer les images ce serait s'exposer aux justes reproches des païens eux-mêmes. Ils seraient en droit de nous dire : Nous, nous rendions hommage à ce que nous croyions être des dieux, mais vous, par quelle abomination rendez-vous aux images des hommes, peintes sur la cire, des honneurs qui ne sont dus qu'à Dieu? Pourquoi vos prêtres ne vous défendent-ils pas cela? Pourquoi, sous prétexte de respect, faites-vous ce que vous nous reprochez comme un sacrilège, à nous qui avions pour excuse l'ignorance? »

Les *livres Carolins* furent envoyés au pape Hadrien, sinon dans le texte que nous possédons aujourd'hui, du moins dans une rédaction abrégée [2]. Hadrien transmit ses observations à Charlemagne [3]. Il réfute les arguments théologiques et rétablit le sens exact des passages de l'Écriture mal interprétés par les évêques francs, mais il laisse sans réponse les attaques dirigées contre l'adoration des images impériales et contre la terminologie de la Chancellerie Byzantine. Il se contente de prendre la défense de saint Siméon Stylite, et de sa lettre adressée à Justinien, comme le croyaient les Francs. « Saint Ambroise, dit-il, n'a pas craint de qualifier Gratien de saint Empereur. Parler des oreilles divines du très chrétien empereur Justinien,

1. *Libri Carol.*, III, 15. (Migne, *P. L.* XCVIII, col. 1142.)
2. Héfélé, *Hist. des Conciles*, trad. franç. V. p. 137 et suiv. Le Pape ne corrige pas les citations inexactes des théologiens de Charlemagne.
3. Hardouin, IV, col. 774-820. — Migne, *P. L.* XCIII, col. 1247 et suiv.

ce n'est rien dire de plus. Ces oreilles sont divines parce qu'elles écoutent la parole de Dieu et l'observent[1]. »

De même, dire que Dieu règne avec l'empereur, c'est parler comme la Sagesse elle-même. « Par moi règnent les rois, par moi gouvernent les princes[2]. » C'était évidemment là ce que voulait dire saint Siméon Stylite. Il pensait comme les Pères du second concile de Nicée que « le souffle de l'Esprit Saint habitait dans les empereurs[3] ». Pour les Grecs, le mot θεῖος n'avait pas le sens réservé qu'avait pour les Latins le mot *divinus*. Ils disaient le *divin apôtre* Paul, les moines appelaient leurs prédécesseurs nos *divins pères*, expressions que les Latins ne se seraient jamais permises[4]. Aussi les conciles d'Orient donnaient-ils sans hésiter le nom de *très divins* aux empereurs[5]. Ils inséraient en entier les lettres impériales avec toutes les expressions officielles. Ils les appelaient *lettres divines*, oracles de la *volonté divine* des empereurs[6]. Dans leurs protocoles, ils se disaient assemblés par la *volonté de Dieu* et la *divine constitution* des Augustes[7], sans être le moins du monde choqués du rapprochement qui était ainsi fait entre le Créateur et le maître de l'empire[8]. Ces mots avaient perdu leur signification précise pour n'être plus que des formules de chancellerie. Si les papes ne les employaient pas, ils n'avaient garde de s'en scandaliser.

Toutefois, nous devons le reconnaître, les théologiens Francs n'avaient pas tort de considérer toute cette phraséologie comme un reste de paganisme. Maintenant, on cherchait à donner un sens chrétien à ces mots, mais la vérité était que les empereurs de Constantinople s'appelaient très divins parce que leurs prédécesseurs païens s'étaient appelés ainsi[9]. Le sens nouveau que le pape veut bien donner à ces épithètes est né après coup, leur origine est bien nettement païenne.

1. Migne, *P. L.* XCVIII, col. 1255.
2. Migne, *Ibid.*
3. Hardouin, IV, col. 473.
4. Hardouin, IV, col. 526. Cf. saint Jean Damascène, *De Imagin.*, *or*, III, 41. (Migne, *P. C.* XCIV, col. 1357.)
5. *Concil. Chalced.*, act. II, act. IV, act. V, etc., etc., etc. Hardouin, II, col. 273, 436, 445, etc., etc. Il les appellent aussi *éternels*. *Concil. Constant.* III, Hardouin, III, 1141, 1145. etc., etc. Le mot *adorable* appliqué aux empereurs ne se trouve que dans des pièces émanées des empereurs ou des impératrices. Hardouin, II, col. 36, 37, 40, etc.
6. *Concil. Ephes.*, act. I, cap. 19 et 20. Hardouin, I, col. 1344, 1345. — *Concil. Chalced.*, I, cap. 20, etc. Hardouin, I, col. 36, 52, 69, 76, etc., etc. III, 1044, 1049.
7. ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος βουλήσει Θεοῦ καὶ Θείῳ θεσπίσματι συναθροισθείση. *Concil. Chaceld.*, act. III. Hardouin, II, col. 325, cf. 335. 377, 379, etc. — III, col. 1065-1066. Βασιλικὸν θέσπισμα est traduit par *divina sanctio*. De même, dans la loi de Valentinien et de Théodose (*Cod. Théod.* XIII, 44), le *numen* de l'empereur est placé à côté du *numen* de Dieu.
8. A plus forte raison, les titres officiels qui mentionnent les *divina privata*, les *divina officia*, le *divinum consistorium* se trouvent-ils fréquemment. Cf. Hardouin, II, col. 72, 274, 676, etc., etc., III, col. 1153 et seq.
9. On peut voir dans la chronique de Malalas le mot θειότατος employé comme désignation habituelle des empereurs d'Orient. Migne, *P. G*, XCVII, col. 481, 500, 505, 509, 524, 548, 549, 560, 561, 605, 624, etc. Sur la période païenne voir *Le culte impérial*, p. 52.

La doctrine des *livres Carolins* fut adoptée par les évêques Francs. Ils tolérèrent les images parce qu'elles pouvaient servir d'enseignement aux fidèles. C'est à ce titre que les admet saint Agobard, évêque de Lyon. « Les anciens, dit-il, ont permis que l'on plaçât dans les églises des images des saints peintes ou sculptées, mais c'est pour rappeler les faits historiques et non pour qu'elles soient vénérées. Telles sont celles qui nous montrent les actes des conciles, les catholiques fortifiés par la vérité et les hérétiques convaincus de mensonge et chassés de l'Église [1]. »

A un moment, la ligne de conduite prescrite par saint Grégoire et par saint Agobard parut sur le point de triompher en Orient comme en Occident. Ce fut sous le règne de Michel le Bègue. Cet empereur écrivit à Louis le Débonnaire pour lui faire connaître sa manière d'agir à l'égard des adorateurs des images. Après lui avoir décrit les excès auxquels se livraient ceux-ci, il lui fait part de la tenue d'un synode à Constantinople. Les Pères du concile ont fait détruire les images qui étaient placées à peu de hauteur, ils ont respecté celles qui étaient placées plus haut afin que la *peinture* pût servir d'*écrit*, c'est-à-dire d'enseignement aux fidèles, sans cependant qu'on pût les baiser ni faire brûler des lampes devant elles [2].

L'ambassade fut favorablement accueillie par Louis qui se détermina à agir auprès d'Eugène II pour l'amener à abandonner le sentiment d'Hadrien I, trop favorable aux images et à adopter la ligne de conduite tracée par Charlemagne [3]. Le pape permit la rédaction d'un mémoire dans lequel les évêques Francs résoudraient par des extraits des Pères les questions soulevées par les Grecs. Les prélats rédigèrent la consultation qui leur avait été demandée, et un projet de lettre destinée à être envoyée aux Grecs par le pape. Dans cette lettre, ils affirmaient de nouveau que les images n'étaient pas chez eux un moyen de vénération. Elles étaient pour les hommes pieux et instruits un souvenir d'amour et de piété, et pour les ignorants un moyen d'apprendre. Celui qui ne voulait point d'images était libre de n'en point avoir, à la condition de ne pas inquiéter celui qui voulait en posséder. Ils recommandaient aux Grecs d'agir avec le même esprit de tolérance. C'était le seul moyen d'assurer la paix [4]. Halitgar, évêque de Cambrai, et Amalarius, évêque de Metz, remirent à Louis les documents rédigés par les évêques assemblés à Paris. Celui-ci ne voulut pas envoyer tous ces écrits au pape ; il se contenta d'en faire faire un extrait qu'il confia à Jérémie de Sens et à Jonas d'Orléans. Les instructions données à ces deux envoyés étaient d'agir avec prudence auprès du pape, et de lui demander, au cas où il voudrait envoyer lui-même des ambassadeurs à Constantinople, de permettre que l'empereur en envoyât

1. Migne, *P. L.* CIV, col. 199.
2. Mansi, XIV, p. 417. Cf. Héfélé, *Hist. des Conciles*, trad. franç. V. 232 et suiv.
3. Mansi, XV. Append. p. 437, Héfélé. *l. c.* p. 236.
4. Mansi, XIV, p. 463-474.

de son côté [1]. Nous ne savons si le pape entra dans les idées de Louis. Toujours est-il que l'empereur envoya à Michel l'évêque Halitgar et Ansfried, abbé de Nonantula.

Cette ambassade n'eut pas le succès désiré. Théophile, successeur de Michel, fut un ardent iconoclaste, toutes les images furent de nouveau détruites et les cachots se remplirent de leurs adorateurs. Ce fut le dernier acte de la lutte. Théodora, femme de Théophile, était une adoratrice des images. Par ses ordres, un synode se réunit à Constantinople. Les iconoclastes furent anathématisés et une fête solennelle, la fête de l'orthodoxie, fut instituée pour célébrer le triomphe du culte des images [2]. Dès lors ce culte prit une place de plus en plus grande parmi les pratiques en usage chez les Grecs, place qu'il a encore conservée aujourd'hui.

En Occident, au contraire, on s'en tint aux règles établies par saint Grégoire et les images peintes, les sculptures et les vitraux qui ornèrent les églises du moyen âge furent avant tout un catéchisme à l'usage du peuple chrétien. En les contemplant il apprenait à connaître la vie du Sauveur, de la sainte Vierge et des saints, mais il ne leur rendit jamais d'hommages semblables à ceux qui étaient usités en Orient.

1. Mansi, XV, append., p. 435, et Hardouin, V, col. 1259.
2. Mansi, XIV, p. 787, et Hardouin, V, col 1547. — Theophanes continuatus, IV, 10. (Migne. *P. G*, CIV, col. 173.) Cf. Héfélé, *Hist. des Conciles*, trad. franç., V, p. 305 et suiv.

ÉTUDE D'HAGIOGRAPHIE ARIENNE

LA PASSION DE SAINT LUCIEN D'ANTIOCHE[1]

PAR M. L'ABBÉ BATIFFOL
Du clergé de Paris

Saint Lucien, l'illustre et savant prêtre d'Antioche, était mort dans la communion catholique. Il était mort en 312, sous la persécution de Maximin. Il était mort martyrisé à Nicomédie.

Le souvenir de son martyre, si l'on consulte les seuls auteurs catholiques, est un souvenir évidemment mal fixé. Eusèbe, en deux passages de son *Histoire ecclésiastique* (VIII, 13; IX, 6), mentionne que Lucien a été martyrisé à Nicomédie; il ajoute ce détail important que Lucien comparut devant l'empereur Maximin même, et que, pour sa défense, il présenta une éloquente apologie du christianisme, διδασκαλίας ἀπολογίαν. — Rufin, dans son édition latine de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, a glosé le passage consacré à Lucien (IX, 6). Il développe ce qu'Eusèbe disait si sommairement de l'apologie débitée par le martyr devant l'empereur, et il semble vouloir nous donner un abrégé de cette apologie. Cependant, c'est l'avis très sage de Tillemont, la manière dont Rufin parle de cette harangue « fait voir qu'elle est de luy et non du saint ». — Saint Jérôme termine ainsi la notice qu'il consacre à Lucien dans son *De viris illustribus* : « Passus est Nicomediae ob confessionem Christi, sub persecutione Maximini... » C'est là un renseignement puisé dans Eusèbe. Mais de plus : «...sepultusque Helenopoli Bithyniae. » Ceci est propre à saint Jérôme. Le même Jérôme, dans l'édition latine par lui donnée de la *Chronique* d'Eusèbe, rapporte à l'année 330 le fait que voici : « Drepanum Bithyniae civitatem, in honorem martyris Luciani ibi conditi, Constantinus instaurans, ex vocabulo matris suae Helenopolim appellavit. » — Nous possédons un panégyrique de saint Lucien, prononcé par saint Jean Chrysostome à l'occasion de sa fête, le 7 janvier 387, par conséquent à Antioche. Mais ce panégyrique se tient à une grande distance des faits. Je n'y relève aucune allusion au rôle doctrinal de Lucien, qui aurait pu toucher son panégyriste. J'y vois seulement que le martyr fut torturé par la faim et qu'il préféra mourir d'inanition plutôt que de toucher aux *idolothita*. Rufin

1. On trouvera le texte grec de cette passion dans Migne, *P. G.*, t. CXIV, col. 279-416.

ne parlait point de ce détail : il disait seulement que Lucien avait été décapité dans sa prison. Le Martyrologe hiéronymien nous fournit une dernière donnée : « VIIidus ianuarii : in Nicomedia, Luciani presbyteri qui in quattuor partes divisus est. » — Ainsi, selon Rufin glosant Eusèbe, Lucien était mort décapité ; selon le Martyrologe hiéronymien, il avait été écartelé ; selon saint Jean Chrysostome, il était mort surtout de faim. On voit à ces témoignages mal concordants si le martyre de saint Lucien avait une légende reçue, chez les catholiques.

Cette légende fut fixée pourtant, mais ce fut l'œuvre des Ariens. La remarque a été souvent faite, les choryphées de l'arianisme étaient des prélats sortis de l'école de Lucien. Il était naturel qu'ils fussent restés fidèles à la mémoire de leur maître : ils firent plus, ils l'exploitèrent.

Saint Jérôme a marqué dans sa chronique qu'en 330 Constantin restaura Drepanum « in honorem martyris Luciani ibi conditi ». A vrai dire, la ville une fois restaurée reçut le nom d'Hélénopolis, mais ce n'est pas, comme le veut Procope (*De aedif*, pp. 311-312), parce qu'Hélène était née à Drepanum : Drepanum fut appelé Hélénopolis comme Byzantium avait été appelé Constantinople ; et, si l'empereur jeta les yeux sur cette bourgade en ruine, ce ne fut point en souvenir de sa mère qui y serait née (aucun historien ne le dit avant Procope), mais en souvenir de saint Lucien qui y était enterré : ainsi l'entendirent, avec saint Jérôme, Rufin et la *Chronique pascale*, c'est-à-dire les catholiques.

Or, remarquez que cet impérial hommage rendu à saint Lucien date de 330, c'est-à-dire exactement du moment où les Eusébiens, déconfits à Nicée (325), reprenaient l'offensive et l'avantage. Eusèbe de Nicomédie, exilé à l'issue du concile, venait d'être rappelé et rendu à son église par l'empereur ; il rentrait en même temps dans la faveur de Constantin, et la réaction eusébienne commençait, qui devait aboutir en 335 à la condamnation d'Athanase et à la réconciliation d'Arius. Cette réaction commençait par la cour, alors installée à Nicomédie, et elle commençait non point sur le nom d'Arius ni d'Eusèbe, mais, bien habilement, sur le nom de saint Lucien. Il n'y avait plus de question théologique en cause, il n'y avait plus qu'un parti « lucianiste » à l'œuvre. Rallier la minorité en déroute, tel allait être le rôle posthume du martyr. La restauration de Drepanum en 330 se rattachait par là étroitement à l'intrigue eusébienne.

Sept ans plus tard, Constantin touchait à ses derniers jours. On était au lendemain de la fête de Pâques, au lendemain aussi de l'exil d'Athanase à Trèves et de la mort dramatique d'Arius, frappé le jour même de sa solennelle rentrée en grâce. Constantin, se sentant envahi d'un invincible malaise, se fit transporter de Constantinople à Drepanum. Ses médecins espéraient dans la vertu des eaux thermales qu'on y trouvait. Mais à Drepanum, la visite de l'empereur fut surtout pour le tombeau de saint Lucien, pour « l'*eukétérion* des martyrs » (*Vit. Const.*, IV, p. 61).

Et c'est là que Constantin, voyant que tout espoir lui était désormais interdit, que l'instant suprême approchait et l'expiation du même coup, devant la confession même des martyrs, se mit à genoux sur le sol nu, fit l'aveu public de ses fautes et reçut pour la première fois l'imposition des mains, le rite de l'initiation au catéchuménat. Puis il partit pour Nicomédie, où il reçut le baptême des mains d'Eusèbe. Eusèbe de Nicomédie et saint Lucien sont associés au même titre au récit des derniers instants de Constantin, c'est-à-dire à l'histoire arienne.

La littérature arienne exploite, elle aussi, le souvenir de saint Lucien.

Parmi les commentaires attribués à tort à Origène, figure un commentaire sur le livre de Job, lequel est une œuvre remarquable, mais arienne. C'est ainsi que l'auteur, — on ignore qui il est, mais on assure qu'il était grec, — commentant le texte *Equites fecerunt tria cornua et circumdederunt camelos* (Job, I, 17), s'exprime en ces termes : « Le démon se déploie en trois bandes (*tria cornua* : il symbolise et annonce la secte à trois fronts, l'hérésie de trois dieux, qui a couvert la surface complète du monde de ses ténèbres, cette secte qui reconnaît le Père, le Fils et l'Esprit saint comme trois êtres, et cependant adore une triade ou *homousion !* Cette secte, cette hérésie, cette impiété des trinitaires, le démon la signale de loin sous la figure de *tria cornua* qui vont piller Job. C'est elle en effet, cette *trionyma haeresis*, qui aujourd'hui pille et accable l'Église. » Cette exégèse enfiellée nous reporte à une époque où l'arianisme, l'arianisme intransigeant des Eunomiens, devait être en complète déroute : je pense aux années qui suivirent l'avènement de Théodose et le concile de Constantinople. Or, dans ce commentaire du texte sacré, l'auteur venant à nous expliquer les tourments supportés par Job, et particulièrement ce détail que Job, *accepta testa*, *radebat saniem suam* (II, 8) : « L'histoire, dit-il, nous montre d'une manière irréfutable que des martyrs ont été déchirés avec des tessons de pots et mis ainsi à mort. Quand tous les supplices étaient épuisés, on les enfermait dans les cachots, on jonchait les cachots de débris de vases, et on étendait les martyrs tout de leur long sur ces débris pour qu'ils y mourussent d'une mort plus cruelle. Ainsi consomma son martyre le bienheureux et glorieux Lucien... Douze jours il demeura étendu sur ces débris de vases, et il n'expira que le treizième. » On trouvera ce traité sur Job réimprimé dans Migne (*P. G.*, t. XVII. Cf. pp. 428 et 470).

L'historien Philostorge, qui appartient lui aussi à la catégorie des Ariens irréconciliables de la fin du IVe siècle et du commencement du Ve, dont était l'auteur du *Commentaire sur Job*, nous fournit une autre preuve de l'estime jalouse où les Ariens tenaient saint Lucien. Dans son *Histoire ecclésiastique*, rédigée vers 425, et qui renferme le récit de ce qui s'est passé dans l'Église à partir du concile de Nicée jusqu'à cette date, il est amené à parler de la fondation d'Hélénopolis par Constantin, fondation qu'il attribue à la dévotion de l'empereur pour saint Lucien, « lequel était enterré là... » Les historiens catho-

liques nous l'avaient dit déjà : pour Philostorge, c'est une occasion de donner quelques détails sur un martyr cher à sa secte, et il s'en explique longuement. Il énumère les disciples de Lucien : Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Léonce d'Antioche, Antoine de Tarse, Ménophante, Numénius, Eudoxius, Alexandre, Astérius... Il raconte comment, emprisonné, enchaîné, blessé à ne pouvoir bouger, Lucien, la veille de sa mort, voulut offrir le saint sacrifice ; que, ses disciples rangés en cercle autour de lui comme un « chœur sacré », il accomplit les divins mystères, gisant sur le dos et usant de sa poitrine comme d'un autel, et que, dans cette posture, il se communia et communia ses disciples, sans que les païens pussent rien voir de ce qu'ils faisaient. La scène est d'un caractère singulier et non sans beauté : aucun auteur catholique n'y fait allusion. Philostorge ajoute un détail non moins singulier qui est, qu'après le martyre le cadavre du saint fut jeté à la mer, cela se passait à Nicomédie, et qu'un dauphin saisit le corps et le transporta jusqu'à Drepanum, où les disciples l'ensevelirent. Encore un détail sur lequel les auteurs catholiques sont muets.

Ces divers détails, que la tradition catholique au IVe siècle ne connaissait point, et que l'historien arien Philostorge est le premier à enregistrer, nous les retrouvons dans la passion de saint Lucien attribuée à Métaphraste.

L'hagiographe expose comment, le quinzième jour qui suivit le martyre, Lucien apparut en songe à un de ses disciples, qui résidait à Drepanum, Glycérius : « A la pointe du jour, lui dit-il, viens au bord de la mer, nous nous y rencontrerons. » Et au matin, en effet, Glycérius vint sur le rivage, et là, il vit un grand dauphin qui montait des profondeurs des flots au milieu de l'écume bouillonnante, et qui portait sur son échine un cadavre étendu comme sur un lit. Il approchait lentement, péniblement, et quand il eut touché la terre, il expira en déposant le corps sur la grève. C'était le corps de Lucien que ses disciples recueillirent et ensevelirent aussitôt, et sur le tombeau duquel, plus tard, la pieuse impératrice Hélène construisit une « église très vaste » qui est encore debout, et qu'aperçoivent du plus loin ceux qui arrivent à Hélénopolis soit par mer, soit par terre.

L'hagiographe a raconté, au préalable, la dernière messe de Lucien. On était à la fête de l'Épiphanie. Il s'agissait de célébrer les saints mystères dans l'intérieur de la prison et sans être vu par les « impies ». « Ma poitrine nous servira de table sainte, dit le martyr, et vous qui m'entourez serez mon église. » Ils se rangèrent en cercle, on plaça sur la poitrine de Lucien les τῆς θείας ἱερουργίας σύμβολα, le saint sacrifice fut célébré, κατὰ τὸν ἱερὸν θεσμόν, selon le rite sacré, et la communion donnée aux disciples qui étaient présents et envoyée aux disciples qui n'avaient pu venir, « ainsi que le raconte Lucien lui-même dans sa dernière lettre à ses disciples. »

Il y a un autre détail à relever : au nombre des supplices infligés à Lucien, je note qu'il est, par ses bourreaux, étendu sur des débris de poteries, où il ne peut remuer sans exaspérer la douleur de ses blessures. Le commentateur

arien de Job connaissait ce détail de la passion de Lucien. Par contre, le fait qui sert de sujet de développement au panégyrique de saint Jean Chrysostome, à savoir que Lucien dut choisir entre mourir de faim ou toucher aux *idolothyta*, ce fait n'est point mentionné par notre hagiographe.

Voilà donc une pièce hagiographique que deux ariens du IVe siècle et du début du Ve ont connue et exploitée, que des auteurs catholiques de la même époque ont ignorée. Nous serions déjà en droit de les faire rentrer dans la littérature arienne. Nous en avons un motif plus décisif encore.

L'historien Philostorge, à l'occasion du récit du martyre de Lucien, on vient de le voir, énumère ses principaux disciples, tous des ariens de grand renom. L'hagiographe de Lucien donne lui aussi une énumération des disciples du martyr. Mais le réviseur byzantin des *Acta Luciani* n'était point homme à donner comme sujets d'édification Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Léonce d'Antioche : c'étaient des noms trop connus d'hérétiques. S'il les a lus dans les *Acta Luciani* originaux, il les en a sûrement effacés. Mais quels sont ceux qu'il a maintenus dans sa rédaction expurgée ?

« Parmi ceux, dit-il, qui accompagnèrent Lucien à Nicomédie, se trouvait le plus cher de ses disciples, Antoine, qui lui servit de secrétaire pour la rédaction de ses lettres, ainsi qu'en témoigne l'une d'entre elles. De ceux qui n'étaient point là... » Je conjecture que ce sont les principaux d'entre ceux à qui sont adressées les lettres de Lucien — « ... les uns étaient des hommes... » — Et notre hagiographe ne cite aucun nom propre — «... les autres étaient des femmes, Eustolium, Dorothée, Sévéra, et d'aucuns disent Pélagie d'Antioche. »

On peut ici féliciter le réviseur byzantin de son ignorance, car il a laissé passer dans son adaptation catholique deux noms qu'il est aisé d'identifier avec des noms d'Ariens notoires. Antoine, « le disciple préféré » de Lucien, n'est autre que cet Antoine de Tarse mentionné par Philostorge, c'est à savoir un « pur Arien et le propre maistre d'Aëce l'athée », comme dit Tillemont. Et, si nous ne savons qui est cette Dorothée ni cette Sévéra, du moins pouvons-nous identifier Eustolium. Eustolium est cette femme que l'on retrouve plus tard à Antioche, intimement unie à Léonce d'Antioche au grand scandale des bons chrétiens, et qui poussa Léonce à se mutiler pour avoir la liberté de demeurer avec celle « qu'il faisoit passer pour vierge quoiqu'il luy eust fait perdre cette qualité », comme dit encore Tillemont.

Nous pouvons donc maintenant dire que le Métaphraste nous a conservé, en les expurgeant, des *Acta Luciani* ariens sûrement antérieurs à la fin du IVe siècle.

Et, si expurgés qu'ils soient, ils n'en constituent pas moins une pièce d'une haute valeur. L'écrivain anonyme qui en est l'auteur, a visité, il semble bien, la basilique élevée par sainte Hélène sur le tombeau de saint Lucien. Il connaît de même la basilique construite à Nicomédie sur le tombeau des

deux enfants exécutés à peu près en même temps que Lucien. « On peut voir encore, dit-il, proche de Nicomédie le *martyrion* des *Népia*, ainsi qu'on l'appelle aujourd'hui encore. » Il a eu entre les mains les lettres adressées de prison par Lucien à ses disciples, ces « breves ad nonnullos epistulae, » que saint Jérôme cite seulement de titre (*De vir. ill.*, 77). Son œuvre est, sans doute, une œuvre tardive, une œuvre postérieure à 330, une œuvre d'érudition livresque mais aussi de tradition locale et monumentale.

J'insiste sur ce dernier trait, car j'y vois l'interprétation du miracle du dauphin, où M. Gwatkin a vu, bien à tort, une réminiscence littéraire païenne. J'y vois, au contraire, un élément iconographique : ce dauphin est un ornement que l'on rencontre perpétuellement sur les sarcophages chrétiens du IVe siècle, le symbole du Sauveur arrachant les hommes au naufrage de la mort du péché, comme le dauphin de la fable sauvait les naufragés de la mer[1]. La fable avait enfanté le symbole, le symbole enfante à son tour une légende, la légende du corps de saint Lucien apporté miraculeusement à Drepanum. Mais cette légende iconographique suppose un monument, et elle est elle-même un document local, un souvenir du sarcophage de saint Lucien. C'est pour nos *Acta Luciani* ariens une attache de plus avec la terre ferme de l'histoire.

1. Voyez le bas relief du sarcophage n° 61 du musée chrétien du Latran : c'est, sous les apparences de Jonas, l'exacte représentation de la scène du dauphin décrite par notre hagiographe. J. Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke im christ Museum des Laterans*, p. 25 et pl. 1.

DES PROGRÈS RÉALISÉS

DANS LA

LITTÉRATURE SYRIAQUE

AU XIXe SIÈCLE

PAR MGR LAMY

Membre de l'Académie royale de Belgique, professeur à l'Université de Louvain.

I

Peu de langues ont vécu aussi longtemps que le syriaque. Déjà en usage au temps d'Abraham et conservé dans des inscriptions cunéiformes plus anciennes peut-être que ce patriarche, il compta des écrivains distingués jusqu'au XIVe siècle de notre ère et reste encore, bien que corrompu, la langue vulgaire de deux à trois cent mille chrétiens dans les montagnes du Kourdistan. Durant cette longue vie, il a subi des vicissitudes diverses; il a eu ses périodes de croissance, d'épanouissement, de brillante floraison et de déclin. Si, à travers tant de siècles, il a subi moins de transformations que nos langues européennes, c'est que les langues sémitiques ont une fixité plus grande et un système d'écriture qui néglige les voyelles, et par là est soumis à moins de changements.

En usage dans toute l'étendue de la Syrie et dans les grands empires de Ninive et de Babylone, le syriaque s'est scindé dans la suite des siècles, sous des noms divers, en des dialectes différents.

La Genèse nous a conservé, dans quelques noms propres et dans deux mots de Laban, les plus anciens vestiges de la langue syriaque parlée à Harran, en Mésopotamie, dès ces temps reculés [1]. Nous avons des fragments plus considérables dans Jérémie, Daniel et Esdras [2]. La plus ancienne dénomination connue est celle de *langue araméenne*. On trouve déjà cette dénomination dans Isaïe (XXXV. 11), pour désigner la langue des Assyriens ; dans Daniel (II, 4), pour la langue des Babyloniens ; dans Esdras (IV, 7), pour la langue des peuples venus des bords de l'Euphrate et du Tigre [3]. Les écrivains syriens font venir ce mot d'Aram, un des descendants de Sem (*Gen.*, X, 22). Quoi qu'il en soit de cette tradition, qui semble fondée, Aram, dans l'Écri-

1. *Gen.* XXXI, 47. יגר שהדותא. Les noms de Lea, Zelpha, Bilha sont plutôt araméens qu'hébreux.
2. *Jérém.*, X, II ; *Dan.*, II, 4-49 ; III, 1-23, 91-100 ; IV-VII ; *Esdr.*, IV, 7 ; VI, 18 ; VII, 12-26.
3. L'hébreu a le mot *Aramit* et la version syriaque *Aramaït*, ce qui est la même chose.

ture, désigne la Syrie. On distingue quelquefois l'Aram de Soba, l'Aram de Damas, l'Aram de Rohob, mais souvent on emploie le mot Aram tout court[1]. La Mésopotamie est appelée *Aram Naharain* (Aram des fleuves) ou *Padan Aram* (Plaine d'Aram[2]).

Ce nom d'Araméen n'a pas été complètement inconnu des Grecs. Strabon rapporte, d'après Possidonius, que ceux que les Grecs appelaient Σύροι (Syriens) s'appelaient eux-mêmes Araméens[3].

La version syriaque des saints Livres emploie la première fois le nom *Souria* ou Syrie dans *I Mac.*, III. 13). Dans le Nouveau Testament, le nom d'Aram disparaît tout à fait et est partout remplacé par celui de Syrie, et le dialecte particulier de Palestine est appelé *hébreu*[4].

On sait que ce dialecte particulier de la langue syriaque fut la langue maternelle du Sauveur et de ses apôtres. Bien que la langue grecque fût alors en usage dans les villes de Palestine, la langue vulgaire du peuple était le syriaque palestinien. C'est ce dialecte, que l'on appelle aussi syro-chaldaïque, dont Notre-Seigneur se servait dans ses prédications[5]. Il nous en reste quelques traces dans le Nouveau Testament dans les mots *Maran ata*, *talita coumi*, etc. C'est en cette langue que saint Mathieu écrivit son Évangile, dont le texte original est perdu. Mais il nous reste une version jérosolymitaine des Évangiles, publiée à Vérone en 1861-1864, par le comte Miniscalchi, et

1. *Nombres*, XXIII, 7 ; *Juges*, III, 10 ; II Rois, XV, 37 ; XVI, 5-7 ; *Isaïe*, VII, 1, 2, 8 ; *Osée*, XII, 13 ; *Amos*, 1, 5 ; IX, 7. On ne s'explique que par une faute de copiste, provenant de la ressemblance des lettres syriaques *dolath* et *resch*, la traduction presque constante du nom *Aram* par *Adom* אדום et *Adomoïe* אדומיא dans la Version simple : *Juges*, X, 6 ; II *Sam.*, VIII, 3-6 ; X, 131-8 ; I *Rois*, X, 29 ; XI, 25 ; XV, 18 ; XX, 1, 20-23, 26-29 ; XXII, 1, 3, 4, 31 ; II *Rois*, V, 1, 2, 5 ; VI, 8, 11, 23-24 ; VII, 4-6, 10-16 ; VIII, 7, 9, 15, 28-29 ; IX, 14-15 ; XII, 17 ; XIII, 5-7, 17, 19, 22, 24. Car saint Ephrem, aussi bien dans le texte que dans le commentaire sur plusieurs de ces endroits, appelle toujours la Syrie *Aram* et les Syriens *Aramaïe* ou *Oromoïe Araméens*. Dans ces mêmes endroits, la version syriaque, faite sur les Hexaples, a le mot *Souria*, Syrie, et *Souriaïe*, Syriens. Jacques d'Edesse, dans une scholie, emploie le mot Araméen pour Syrien.

2. *Gen.*, XXIV, 10 ; XXV, 20 ; XXVIII, 2, 5, 6, 7 ; XXXI, 18 et *passim*. Saint-Ephrem désigne la Mésopotamie par Aram, Aram Nahrin et Padan Aram, dans ses *Scholies* sur ces endroits (*Opp. Syr. lat.*, I, 78, 180, 280, 309).

3. Strabon, l. I, c. II, p. 35, éd. Firmin Didot. Hérodote (VII, 23) dit : « Ceux qui sont appelés Syriens par les Grecs sont appelés *Assyriens* par les Barbares. » Frenshemius, suivi par M. Renan (*Hist. gén. des langues sém.*, p. 197), fait du mot Συρία une forme écourtée de Ἀσσυρία, ce qui peut être vrai chez les Grecs, mais pas chez les Syriens. Car, en syriaque, l'Assyrie est appelée *Atour*. Il n'est pas non plus exact de dire avec M. Renan : « Le nom d'Aram ne se perdit pas entièrement ; il continua de désigner, en Orient, ceux des Araméens qui n'adoptèrent pas le christianisme, tels que les Nabatéens et les habitants de Harran (*Ibid.*). » Du mot Aram, il s'est formé deux adjectifs, *Aramaïa* ou *Oromoïo*, et *Armaïa* ou *Armoïo*. Le premier signifie, après comme avant le christianisme, Araméen ou Syrien ; le second signifie Harranien, Nabatéen, païen. (V. Quatremère, *Mémoire sur les Nabatéens*, p. 70 ; Larsow, *Da dialectl. ling syr. reliquiis*, p. 9 ; P Smith, *Thesaur. syr. ad. has voces.*)

4. *Luc.* XXIII, 28 ; *Joan.*, V. 2 ; XIX, 13, 17, 20 ; *Act.*, XXI, 40 ; XXII, 2 ; XXXI, 14.

5. Cf. Card. Wiseman, *Horæ syriacæ*, Romæ, 1828, pp. 69-76 ; Mgr Clément David, *La langue parlée par Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la terre*, Paris, 1889 ; A. Neubauer, *The dialects of Palestine in the time of Christ*, dans les *Studia biblica* de l'Université d'Oxford, 1885.

des fragments de psaumes et d'hymnes, édités plus récemment par M. Land, à Leyde [1].

La dénomination d'Araméen ne tomba en désuétude que beaucoup plus tard. Car nous trouvons encore le nom de langue araméenne employé au second livre des Machabées (xv, 27) ; plus tard encore cette expression revient dans la version syriaque de Tite de Bostra et dans celle des martyrs de Palestine d'Eusèbe [2]. Saint Ephrem, dans ses *Commentaires sur l'Ancien Testament*, ne désigne jamais la Syrie que sous le nom d'Aram, et les Syriens sous celui d'Araméens. Le savant évêque Jacques d'Edesse († 710) emploie les deux noms : « La langue syrienne, dit-il, c'est-à-dire araméenne. » Et ailleurs : « Nous, Araméens, c'est-à-dire Syriens [3]. » Salomon, évêque de Bassora, parle de même [4].

Les lexicographes Bar-Ali et Bar-Bahlul disent aussi que l'araméen et le syriaque, c'est la même chose [5]. L'appellation de langue syriaque finit par prédominer. C'est celle qu'emploie, au XIIIe siècle, un des principaux et des derniers écrivains syriens, Grégoire Barhébreus. Le célèbre maphrian Jacobite distingue les Syriens *occidentaux*, dont le dialecte principal est celui d'Edesse, le plus pur et le plus correct des dialectes syriens, et les Syriens *orientaux*, répandus dans l'ancienne Assyrie, la Chaldée et la Perse, jusqu'aux Indes. Leur dialecte principal est celui de Nisibe, où les Nestoriens eurent longtemps une école rivale de celle d'Edesse [6].

La langue araméenne ou syriaque, outre le dialecte palestinien dont j'ai parlé, comprend encore le dialecte de Palmyre, retrouvé dans un certain nombre d'inscriptions, le dialecte des Targums ou paraphrases chaldaïques, la vaste littérature talmudienne, le dialecte des Nabatéens, Mendaïtes ou Sabéens, dont l'écrit le plus important, appelé *Sidra rabba*, ou le Grand Livre, a été édité sur deux manuscrits de la Bibliothèque nationale, d'abord par Norberg et, en 1867, par H. Petermann [7] ; enfin, elle contient un des dialectes cachés sous les écritures cunéiformes.

1. *Anecdota syriaca*, Lugd, Batav., 1874, pp. 102-24.

2. Voir les textes cités dans P. Smith, *Thesaur. ling. syr.* au mot ארמיא.

3. Jacques d'Edesse, *Scholie* citée dans le *Zeitschrift der D. M. G.*, 1878, 485 ; sur l'*Hexameron*, éd. Martin, p. 68, et dans Smith, *Thes. ling. syr.*, au mot ארמיא. Dans sa *Grammaire*, éd. Wright, pp. 1 et 2, il emploie le mot *Syriens* et parle du dialecte d'Edesse, qu'il appelle *Édessenien* et *Mésopotamien*.

4. *The Book of the Bie.*, éd. Budge, 39 et 99.

5. Bar Bahlul ajoute même, je ne sais d'après quelle source : « La Syrie a pris son nom de Syrus, qui tua son frère et régna en Mésopotamie ; car auparavant les Syriens s'appelaient Araméens. » (Voir ces textes dans Smith, *Thesaur ling syr.*, au mot ארמיא. Sur les noms et l'usage de la langue araméenne, v. Wickelhaus, *De N. T. vers syr.*, Halis, 1850, pp. 1-50.)

6. Cf. P. Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboulfaradj*, dit *Barhébreus*, Paris, 1872, t. I, pp. 3-4 ; t. II, p. 5 et *passim*.

7. Norberg, *Codex Nazaræus liber Adami appellatus, Syriace transcriptus*, Lond. gothor, 1815-1816 ; H. Petermann, *Thesaurus seu liber magnus, vulgo liber Adami, appellatus, opus Mandæorum summi ponderis*, Lips., 1867. Le *Sidra di Jahya* a été publié à Lubeck, en 1793-

Notre siècle a eu la bonne fortune de retrouver dans les inscriptions des palais de Ninive et de Babylone, surtout dans les tablettes de la bibliothèque d'Assur-Banipal, les monuments antiques et profanes de la langue araméenne, et, dans les vieux manuscrits du désert de Nitrie et d'ailleurs, ses monuments chrétiens, transportés les uns comme les autres, dans les musées et les bibliothèques d'Europe. Il appartient aux savants compétents de vous entretenir des inscriptions cunéiformes, dont le déchiffrement se poursuit avec autant d'ardeur que de succès. Ma tâche est restreinte à la littérature syriaque proprement dite, littérature riche, variée, essentiellement chrétienne [1], littérature qui eut ses deux foyers principaux à Edesse et à Nisibe, et compte, du IVe au XIVe siècle, une phalange nombreuse de théologiens, de philosophes, d'historiens et de poètes, à la tête desquels brille celui que l'on a appelé « le soleil des Syriens », saint Ephrem, le plus grand écrivain de l'Orient chrétien.

Les églises syriennes vénèrent comme leurs fondateurs l'apôtre saint Thomas et saint Adée, un des soixante-douze disciples. D'après une tradition constante admise par tous les écrivains syriens, Edesse, alors capitale de l'Osrhoène sous la dynastie des Abgar, embrassa de bonne heure la foi chrétienne. Par suite d'une correspondance entre le roi Abgar Uchama et le Sauveur, que l'on conservait aux archives d'Edesse, qu'Eusèbe a insérée dans son *Histoire ecclésiastique* [2] et dont on a retrouvé récemment le texte syriaque [3], saint Adée serait venu apporter l'Évangile à Edesse peu de temps après l'Ascension; il aurait converti le roi, bâti une église et annoncé la foi en différents lieux de la Mésopotamie. Saint Thomas de son côté, avant de se rendre aux Indes où il mourut, aurait évangélisé les Parthes, les Mèdes et les Perses et fondé le siège de Séleucie-Ctésiphon sur les bords du Tigre. La foi aurait fait des progrès si rapides sous les successeurs de saint Adée, Agée et Marès, que trois cent soixante églises auraient été construites par saint Marès. Les antiques documents qui rapportent ces faits ont été retrouvés

1797, par Staudlin. Euting a édité les hymnes et discours des Mandaïtes relatifs au baptême et à la sortie de l'âme du corps, sous le titre: *Golasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem ausgang der Seele*, als Mandaïscher texte, Stuttgardt, 1867, autographié.

1. Un seul auteur fait exception : c'est un Syrien nommé Mgr Apas (Abbas) Catina, qui, au second siècle avant notre ère, a extrait des archives de Nisibe et rédigé en syriaque et en grec l'antique histoire de l'Arménie. L'ouvrage nous a été conservé dans la traduction arménienne par Moïse de Khorène, dans son *Histoire d'Arménie*, l. I, c. VIII et suiv.

2. *Histoire Eccl.* I, 13. Voir quelques autres détails, t. II, 1, 6, 7. Cureton croit qu'Eusèbe n'a pas vu les archives d'Edesse et qu'il n'a pas traduit lui-même la correspondance, mais qu'il l'a prise de Jules Africain qui avait été à Edesse. Le texte d'Eusèbe n'exclut pas ce sentiment. V. Cureton, *Ancient syriac documents relative to the Earlist establissement of christianity in Edessa with a preface dy Wright*. London, 1864, p. 142.

3. Le texte syriaque est donné dans la *Doctrine d'Adée* éditée par Phillips en 1876 d'après un manuscrit de Saint-Pétersbourg, dans la traduction syriaque de l'*Histoire Eccl. d'Eusèbe* et dans le manuscr. 191 de Paris, édité par M. Tixeront, pp. 195-196. La *Doctrine d'Adée* ne diffère guère d'Eusèbe, sauf qu'à la fin de la réponse du Sauveur il est ajouté: « Et ta ville sera bénie, et l'ennemi ne s'en rendra plus maître, » ce qui est sans doute une interpolation. V. Tixeront, pp. 51-52.

de nos jours et publiés ; malheureusement ils ont subi des altérations à travers les siècles, de sorte qu'aujourd'hui il n'est pas facile de discerner avec certitude les faits historiques des embellissements de la légende [1]. Cette question a été débattue à l'Université catholique de Paris, selon toutes les exigences de la science, par M. Tixeront et Paulin Martin [2].

L'église d'Edesse ne tarda pas à subir l'épreuve de la persécution. Elle eut ses martyrs ; Scharbil et Babi, sa sœur, ainsi que l'évêque Barsamias, martyrisés sous Trajan, sont connus même dans l'Église latine. *Les Actes de leur martyre*, maintenant retrouvés, appartiennent aux plus anciens monuments de la littérature syriaque [3].

Mais le principal monument que nous possédons des premiers temps de la littérature syriaque est la version de la Bible que l'on appelle *Peschito* ou simple. Cette version a été faite sur l'hébreu pour l'Ancien Testament et sur le grec pour le Nouveau. Elle a été éditée plusieurs fois [4], mais il reste à en donner une édition critique d'après les nombreux et anciens manuscrits que possèdent maintenant les bibliothèques d'Europe. Les Syriens font remonter la rédaction de cette version aux temps apostoliques : Jacques d'Edesse, chronographe très exact et auteur de *Scholies* sur les saints Livres, nous apprend, dans une remarque sur le psaume 10, que les auteurs de la version simple sont les interprètes que le roi Abgar et l'apôtre Adée envoyèrent en Pales-

1. Les principaux documents sont la *Doctrine d'Adée* publiée incomplètement par Cureton (*ouvr. cit.*) d'après deux manuscrits du ve ou du vi^e^ siècle et complètement par Phillips ; la *Doctrine des apôtres* publiée par Cureton, et, avant lui, par de Lagarde et aussi dans la collection canonique d'Ebed Jesu ; la *Doctrine de Cephas* publiée également par Cureton. (La *Doctrine d'Adée* reproduite par Moïse de Khorène dans son *Histoire d'Arménie* est attribuée à Leboubna ou Leroubna, secrétaire d'Abgar) ; les *Actes apocryphes des apôtres*, dont les *Actes de saint Thomas* forment la partie principale, publiés par W. Wrigt, Londres, 1871 ; les *Actes de S. Marès*, d'après un texte assez récent par Mgr Abbeloos, Bruxelles, 1885.

2. L. l. Tixeront, *Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888 ; P. Martin. *Les origines de l'église d'Edesse*, Paris, 1889.

3. Cureton, *ouvr. cit.*, a publié les *Actes de ces martyrs* d'après deux manuscrits, l'un du ve ou vi^e^ siècle, l'autre de l'an 936. Mœsinger en a donné une traduction latine en ajoutant le panégyrique de ces saints par Jacques de Saroug. Il a démontré l'authenticité de ces Actes ainsi que la fausseté de la note ajoutée par un copiste à la fin des Actes de Scharbil. V. Mœsinger, *Acta SS. Martyrum Edessenorum, Sarbelii, Barsimaei, Gurias, Samonæ et Abibi*, Oeniponte, 1874.

4. Le Nouveau Testament a été édité pour la première fois à Vienne en 1555 ; puis dans la polyglotte d'Anvers avec une traduction latine. Pocoke et Louis de Dieu ont ajouté la 2e Ep. de saint Pierre, la 2e et la 3e de saint Jean, l'Ep. de saint Jude et l'Apocalypse qui manquaient dans les éditions précédentes. On ajouta la version de l'Ancien Testament dans les polyglottes de Paris et de Londres. Les sociétés bibliques ont donné deux éditions du texte syriaque de la version simple en 1816, 1823 et 1826. Schaaf a donné quelques variantes dans son éd. du N. T., 1708. L'édition de Rome de 1703 est corrigée d'après des codd. maronites. Adler et Jones ont recueilli quelques variantes. W. Cureton a publié en 1853, d'après un manuscrit du ve siècle, des fragments des Évangiles. Il croyait la version de saint Mathieu faite sur le texte araméen original de l'apôtre ; mais un examen attentif ôte toute probabilité à cette opinion ; des gloses nombreuses défigurent ce codex, et l'on trouve en saint Luc beaucoup d'additions tirées de saint Mathieu et de saint Marc. Bagster a donné en 1874 une nouvelle édition du Nouveau Testament avec des variantes. La version Karka-

tine pour traduire les Livres saints[1]; Grégoire Barhébreus confirme cette assertion et dit que c'est la tradition reçue chez les Syriens. L'usage de lire les saints Livres durant la liturgie, dès les temps apostoliques, aura obligé saint Adée à procurer aux nouveaux convertis d'Edesse une version syriaque dont ils puissent se servir pour les offices liturgiques. L'antiquité de la version Peschito est aussi confirmée à la fin du IIe siècle par Tatien. Car, d'après M. Zahn, le *Diatessaron* de cet auteur a été composé sur une version syriaque.

Dès le IVe siècle, nous trouvons la version simple employée par les grands écrivains de cette époque, saint Ephrem et le persan Aphraates. C'est elle qu'emploient les écrivains des siècles suivants; elle sert, au VIIe siècle, de base aux travaux critiques et aux commentaires de Jacques d'Edesse et, plus tard, à ceux de Denys Bar-Salibi et de Grégoire Barhébreus. C'est elle que l'on trouve dans les plus anciens Actes des martyrs. C'est d'après elle que l'on récite les psaumes et qu'on lit les Écritures dans tous les offices liturgiques des Syriens, chez les Nestoriens et les Jacobites comme chez les catholiques. Les nombreux évangéliaires que possèdent maintenant les bibliothèques d'Europe, ceux du Ve siècle comme les plus récents, contiennent tous la Peschito. Comme elle ne reproduit pas le texte grec partout littéralement, le chorévêque Polycarpe, sous l'impulsion de l'évêque monophysite Philoxenus, entreprit, en 508, de donner une nouvelle version du Nouveau Testament plus conforme au grec. Thomas de Harkel la corrigea, en 614, à Alexandrie, d'après deux manuscrits grecs. L'année suivante, Paul de Téla traduisit l'Ancien Testament sur les Hexaples d'Origène. La version philoxénienne a été éditée par White, à Oxford, de 1778 à 1803. La version hexaplaire, après avoir vu quelques-unes de ses parties éditées par Bugatus, Norberg, Middeldorp, Skat-Rordam[2], a enfin été donnée en 1874 et années suivantes en phototypie, d'après le manuscrit de Milan, par le savant bibliothécaire de l'Ambroisienne, M. Cériani. Les versions de Mar-Aba, de Moïse d'Aghel, de l'abbé Siméon ne sont pas encore publiées. Nous ne possédons non plus que quelques fragments des travaux de correction de Jacques d'Edesse, publiés par le regretté Paulin Martin, l'auteur de nombreux opuscules sur la littérature syrienne et l'éditeur de la *Chronique* de Josué le stylite et des *Œuvres grammaticales* de Grégoire Barhébreus. Je suis heureux de pouvoir payer un juste tribut d'éloges et de regrets à ce laborieux savant, trop tôt enlevé à la science, dans l'établissement même où il enseignait[3].

phienne n'est proprement qu'un *Correctorium* dont on se servait dans le monastère de Karkaphta comme l'a établi P. Martin, *La tradition karkaphienne et la Massore chez les Syriens*. Paris, 1870.

1. Voir les textes complets de Jacques d'Edesse et de Grégoire Barhébreus dans Wiseman, *Horæ Syriacæ*, Romæ, 1828, pp. 84-91-103 et suiv.

2. Norberg a édité Jér. et Ezéch. en 1787; Bugatus, les psaumes et Dan., 1780-1820; Middeldorp, le quatrième livre des Rois, Is., les petits Proph., Job, le Cant., les Lament., l'Ecclesiaste, 1835; Skat-Rordam, les Juges et Ruth, 1861.

3. Sur les versions syriaques de la Bible, voir Adler, *N. T. verss, syriacæ*, Hafn, 1789; N. Wiseman, *Horæ syriacæ*, Rom., 1828; Wichelhaus, *De N. T. vers. Peschito*, Halis, 1850;

A côté des versions de l'Écriture sainte que nous venons d'énumérer, les Syriens possèdent une littérature apocryphe, aussi riche qu'intéressante, qui s'est formée dans les premiers siècles et peut rivaliser avec ce que nous ont laissé les Grecs et les Latins. Une partie seulement a vu le jour. M. Cériani a édité le quatrième livre d'Esdras et l'Apocalypse de Baruch [1]. M. le professeur de Lagarde a réédité, avec des variantes, les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, qui avaient déjà paru dans la Bible polyglotte de Walton ; il y a joint le troisième livre d'Esdras et le troisième des Machabées [2]. M. Land a retrouvé l'histoire de Joseph et d'Azéneth [3], et M. Renan le livre gnostique intitulé l'Apocalyse d'Adam [4]. W. Wright a recueilli le Protévangile de saint Jacques et l'Évangile de l'Enfance, la Correspondance de Pilate avec Hérode, dont le texte grec nous manque encore, le Trépas de la Sainte Vierge, en quatre recensions différentes, les Actes de saint Jean, fils de Zébédée, de saint Mathieu, de saint André, de saint Philippe, de saint Thomas et de sainte Thècle [5]. M. de Lagarde a tiré d'un manuscrit de Paris la Didascalie et les Canons des Apôtres avec d'autres documents qu'il est utile de comparer avec les textes grecs de ces mêmes Canons et Constitutions apostoliques édités par le cardinal Pitra dans son grand ouvrage intitulé : *Juris ecclesiastici græcorum historia et monumenta*. Il a aussi tiré d'un manuscrit de l'an 411 les *Recognitions*, attribuées à saint Clément, mises dans un ordre tout différent de celui qu'a suivi Ruffin dans sa traduction latine [6].

Mais, avant d'aller plus loin, il ne sera pas hors de propos de dire d'où sont venus en Europe les nombreux manuscrits syriaques que possèdent maintenant les grandes bibliothèques de Rome, de Londres, de Paris et des autres capitales. C'est ce qui expliquera l'essor qu'ont pris les lettres syriaques en Occident et l'ardeur de l'érudition contemporaine à publier les monuments que les écrivains syriens nous ont laissés.

Les premiers manuscrits syriaques arrivèrent en Europe au XVIe et au XVIIe siècles. Ils ne contenaient guère que la version des Livres saints et les anciennes Liturgies. Les deux premiers livres qui sortirent des presses syriaques furent le Nouveau Testament et le Missel. Petit à petit, par l'entre-

Uhlemann, *De vers. N. T. syr.*, Berol., 1850 ; Bernstein, *De Harklensi N. T. transl. syr.*, Vratisl., 1854 ; Perles, *Meletemata peschitoniana*, Vratisl., 1859 ; Léhir, *Etude sur une anc. vers. syr.*, Par., 1859 ; Ceriani, *Editt. et codd. vers. syr.* dans *Mem. del Instit. Lomb. scient.*, 2e sér., t. XI.

1. *Monumenta s. et prof. e codd. præs. Bibl. Ambros.*, t. V.

2. *Libri V. T. Apocryphi.* Lips., 1861. L'auteur, comme beaucoup de savants non catholiques, rangent parmi les apocryphes les Livres que nous appelons, par une expression plus juste, deutérocanoniques.

3. *Anecdata syriacæ.*, Lugd. Batav., 1870, t. III, 18-46.

4. *Journal asiat.*, 5e série, t. I, p. 427.

5. W. Wright, *Contributions to the apocryphals litterature of the N. T.*, London, 1865 ; *Journal of s. litterat.*, 1865 ; Tubing., *Theol. quartalschrif.*, 1866 ; *Apocryphals Actes of the Apostles.*, London, 1871.

6. P. A. de Lagarde, *Didascalia Apostolorum*, Syriace, Lipsiæ, 1854 ; *Reliquiæ. Jur. Eccles. antiq.* Lipsiæ, 1856 ; *Clementis romani recognitiones*, syriace, Lipsiæ, 1861.

mise des ambassadeurs à Constantinople, des consuls d'Alep, de Diarbékir et de Mossoul et des voyageurs en Orient, des collections se formèrent à Rome, à Milan, à Oxford, à Paris, à Londres. Les manuscrits de Paris permirent au savant Renaudot de publier sa docte collection des Liturgies orientales, tandis que les savants Maronites, Amira, Nairon, Abraham Ecchellensis et Gabriel Sionita achevaient la publication de la version simple, rédigeaient des grammaires, publiaient des offices liturgiques et quelques autres écrits[1]. Mais les grandes et si précieuses collections du Vatican et du British Museum se trouvaient alors dans un lieu auquel on ne pensait guère, dans le vieux couvent des Syriens, au désert de Nitrie, en Egypte. L'histoire de leur découverte mérite d'être connue. Gabriel Eva, moine maronite, fut envoyé, par la Propagande, en mission en Égypte, auprès du patriarche copte, au commencement du XVIIIe siècle. Sa mission achevée, il visita les vieux monastères de la Thébaïde et du désert de Natroun ou Nitrie. De retour à Rome, il parla au pape Clément XI des bibliothèques qu'il avait vues dans les couvents de Nitrie et des vieux manuscrits syriaques, arabes et coptes qu'elles contenaient. Le souverain pontife, qui cherchait précisément à enrichir la Bibliothèque vaticane de manuscrits orientaux, écouta avec un vif intérêt le récit de Gabriel Eva et mit immédiatement ses renseignements à profit.

Élie Assémani se trouvait alors à Rome, sur le point de partir pour aller au Liban. Le pape l'envoya au Caire avec les lettres, l'argent et les recommandations nécessaires. Arrivé au Caire sur la fin de l'été de 1707, Elie fut très bien accueilli par le patriarche copte, qui lui remit des lettres pour les moines de Nitrie et lui donna un moine et un chrétien copte, honorablement connu, pour l'accompagner et le conduire à travers un désert infesté de brigands.

Élie reçut un excellent accueil chez les moines de Notre-Dame des Syriens ; néanmoins il ne put obtenir, à prix d'argent, que quarante manuscrits, tous de langue syriaque, sauf un. Élie se hâta de regagner le Caire avec ses livres. Arrivé au Nil, il monta, avec le moine qui l'accompagnait, sur une barquette et fit voile vers le Caire. Tout à coup, une bourrasque du midi, comme il en arrive à cette époque de l'année, assaillit le frêle esquif, le soulève, le renverse et le submerge. Élie saute sur une barque qui survient à point, son compagnon périt dans les flots et ses manuscrits flottent sur les eaux. Lorsque le calme fut rétabli, les matelots repêchèrent les manuscrits. Élie arriva enfin au Caire, heureux d'avoir sauvé ses volumes, mais plus heureux encore d'être sauvé lui-même. Après un repos nécessaire, il repassa ses livres, lava les feuillets chargés de limon, les sécha, les remit en ordre et revint à Rome.

1. Les premiers rudiments de la grammaire syriaque furent donnés en 1539 par Ambrosius Theseus ; mais Amira a publié une grammaire syriaque à Rome, en 1596, qui fait encore autorité ; Abraham Ecchellensis a publié le catalogue des écrivains syriens d'Ebed-Jesu et d'autres ouvrages ; Gabriel Sionita a travaillé avec ce dernier au texte syriaque de la Polyglotte de Paris.

Vers Noël 1707, les « Codices nitriensis » prenaient place dans la Bibliothèque du Vatican, dont ils forment un des plus beaux joyaux. Plusieurs de ces manuscrits remontent, en effet, au VIe siècle et contiennent les œuvres, alors encore inconnues, de saint Ephrem, de saint Isaac d'Antioche, de Jacques de Saroug, de Philoxène de Maboug, deux codices des Évangiles, datés, l'un de 548, l'autre de l'an 736, et d'autres écrits d'écrivains jacobites [1].

Ce qu'Élie avait obtenu faisait désirer le reste. Le célèbre Maronite Joseph-Simon Assémani fut envoyé au désert de Nitrie. La bibliothèque du vieux couvent offrit à ses yeux plus de deux cents volumes de vieux parchemins; mais, malgré toutes les instances, il ne put en obtenir que quelques-uns, au nombre desquels se trouvaient la *Chronique d'Edesse*, insérée au tome I de la *Bibliothèque orientale* de J.-S. Assémani; la *Chronique* du patriarche Denys de Telmahar, dont Tullberg a édité le livre premier à Upsal, en 1850; les *Actes des martyrs orientaux et occidentaux*, précieuse collection que Étienne Ev. Assémani a publiée à Rome en 1748; enfin les *Commentaires de saint Ephrem sur l'Ancien Testament*, qui sont édités dans ses œuvres syriaques. Avant ces voyages, le vieux couvent de la vallée de Natroun avait déjà été visité par quelques voyageurs. La Bibliothèque ambroisienne possède deux manuscrits qui viennent de là, entre autres le magnifique codex du huitième siècle, contenant la version syriaque des Hexaples d'Origène, que M. Cériani vient d'éditer; la Bibliothèque nationale possède, dans son ancien fonds, au moins quatre manuscrits de la même provenance; la version harcléenne des quatre évangiles, un recueil précieux d'Anaphores, dont s'est servi Renaudot, et d'autres documents importants y sont contenus [2].

Après la visite d'Assémani, il se passa plus d'un siècle avant que la bibliothèque du couvent des Syriens attirât encore l'attention. Cette fois, ce furent les Anglais qui portèrent leurs regards de ce côté. Plus heureux que leurs devanciers, peut-être aussi plus riches, ils finirent par avoir toute la bibliothèque, sauf une trentaine de volumes qui allèrent à Saint-Pétersbourg et ailleurs. Elle est accessible maintenant à tous les travailleurs, au British Museum. C'est surtout à cette collection du Musée britannique qu'est dû l'essor qu'ont pris les études syriaques durant ces cinquante dernières années.

Le premier voyageur anglais qui vint, dans la vallée sauvage de Natroun, visiter la bibliothèque du vieux couvent de Notre-Dame-des-Syriens, fut lord Prudhoe en 1828, puis Curson en 1837. Mais ces deux voyageurs ne purent obtenir que quelques volumes. Deux ans après, H. Tattam fut plus heureux,

1. Ces manuscrits sont décrits avec leur contenu dans saint Ev. Assémani et J. S. Assém., *Bibl. apost. cod. vat. manusc. syr. catal.*, tomi tres, Romæ, 1758. L'histoire de leur acquisition est racontée par J. S. Assemani, *Bibliotheca orient.*, I, præf. II, 7.

2. *Catalogue des manuscrits syriaques* de la *Biblothèque nationale*, rédigé par Zotemberg, nos 27, 57, 69, 78.

il obtint toute une lourde charge de quarante-neuf manuscrits de la plus haute antiquité. C'est parmi ces manuscrits que se trouve le précieux codex de l'an 411, qui contient les *Récognitions*, attribuées à saint Clément, le *Traité contre les Manichéens*, de Tite de Bostra, dont le IVe livre n'existe plus en grec [1]; la *Théophanie d'Eusèbe* [2], dont nous ne possédons en grec que des fragments; l'*Histoire et le panégyrique des martyrs de Palestine*, également d'Eusèbe [3], et un vieux *Martyrologe* [4]. Tattam, encouragé par ce succès, retourna en Égypte au nom et avec l'argent du gouvernement anglais; il réussit au delà de ses espérances, et, le 1er mars 1843, trois cent-quatorze volumes d'antiques parchemins entrèrent au Musée britannique.

La mine n'était pas encore épuisée; en 1847, cent soixante-douze nouveaux volumes venaient, par l'entremise de M. Auguste Pacho, augmenter la précieuse collection. Cette fois, on croyait le trésor épuisé. Il n'en était rien. Le 10 novembre 1851, M. Pacho se présentait au British Museum avec dix nouveaux volumes de grande beauté, venant de la même collection. M. Wright a donné en trois volumes in-4° le catalogue détaillé des nombreux écrits de cette collection, la plus riche qui existe en Europe [5]. On y trouve un codex de la version simple du Pentateuque, daté de l'an 464. On ne connaît pas de manuscrit de la Bible portant une date précise, qui soit plus ancien. Elle renferme un nombre considérable d'Évangéliaires, de psautiers, de missels, de bréviaires, de recueils d'hymnes et de prières, des recueils de canons, les écrits des principaux écrivains syriens orthodoxes et Jacobites, des traductions des Pères grecs, d'où l'on a déjà tiré des écrits de saint Hyppolyte, de saint Grégoire thaumaturge et d'autres Pères anténicéens [6]; les *Lettres festales* ou Mandements de carême de saint Athanase [7], avec des annotations chronologiques très importantes; divers pièces concernant le concile de Nicée [8], les *Actes perdus du brigandage d'Ephèse* [9], et l'important recueil des *Homélies* de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'évangile de saint Luc [10].

1. Ces deux écrits ont été édités par M. de Lagarde en syriaque seulement : *Clementis romani Recognitiones*, Lips., 1861 ; *Titi Bostreni contrà Manichaeos* libri quatuor, Lips ,1859.

2. Editée par M. S. Lée et traduite en anglais : *Eusebius Bishops of Caesaera ou the theophanie*. London, 1842 et 1843.

3. *History of the martyrs in Palestine by Eusebius*. Ed. by W. Cureton, London, 1861. En syriaque et en anglais. Le Panégyrique est édité dans le *Journal of sacred litterature* , 4e sér., t. V.

4. Edité par les Bollandistes, *Acta sanctorum*, octob., t. XII, p. 183-185.

5. *Catalogue of syriac manuscripts in the British Museum*, by W. Wright. London, 1870-1872. Le catalogue de la collection antérieure a été rédigé par Rosen et Forshall en 1839. Il n'y a pas encore de catalogue détaillé des manuscrits acquis postérieurement. L'histoire de l'acquisition de la collection de Nitrie est décrite au long par Wright dans la préface de son catalogue.

6. V. De Lagarde, *Analecta syriaca*, Lips., 1850 ; P. Martin, dans les *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata* du cardinal Pitra, t. IV, Paris, 1883.

7. W. Cureton, *The festal Letters of Athanasius*, London, 1848.

8. H. Copwer, *Analecta nicaena*, London, 1857.

9. P. Perry, *Secunda synodus Ephesina*. Oxonii, 1867; Martin, *Actes du brigandage d'Ephèse*, 1874 ; *Le pseudo-synode d Ephèse*, Paris, 1876.

10. P. Smith, *Cyrilli alex. commentarii in Lucam*. Oxon., 1858 ; W. Wright, *Fragm. of the homilies of Cyrill of Alex.* London, 1874. Le bénédictin P. Zingerle et son neveu, le Dr Moesin-

Cette même collection nous offre encore un manuscrit de l'an 804, contenant la version syriaque des œuvres attribuées à saint Denys l'Aréopagite avec les *Scholies* de Jean de Scythopolis et les *Notes* de Phocas d'Édesse, la version syriaque des écrits d'Aristote et divers traités de philosophie péripatéticienne, d'où M. de Lagarde a extrait quelques opuscules insérés dans ses *Analecta syriaca* et M. J.-G. Hoffmann dans ses *Herméneutiques aristotéliciennes*[1].

Plus récemment, la Bibliothèque royale de Berlin a fait l'acquisition de trois cents manuscrits syriaques recueillis par M. le professeur Sachau, dans son voyage en Orient. Le catalogue détaillé n'est pas encore publié[2]. Cette collection, bien qu'importante, est très loin d'égaler en valeur celles de Rome et de Londres, ni même celles de Paris et d'Oxford. Saint-Pétersbourg, Vienne, Florence, Cambridge, Dublin et la Propagande à Rome, possèdent des collections moins considérables. Quelques manuscrits sont en outre disséminés dans d'autres bibliothèques privées ou publiques, entre autres à Lyon[3], à Leyde[4], à Amsterdam, où le séminaire des Remontrants possède le seul manuscrit contenant les *Epîtres aux Vierges*, de saint Clément romain, dont nous n'avons plus le texte grec[5].

II

Un des plus anciens écrivains syriens est le célèbre Bar-Daisan ou Bardesane[6]. Né à Édesse, le 11 juillet de l'an 134, dans le paganisme, il embrassa la foi chrétienne et reçut le baptême. Ami du roi Abgar Bar-Maanou, très habile dans les langues grecque et syriaque, il fit école et eut des disciples.

ger, ont inséré dans les *Monumenta syriaca ex codd. vatic. collecta*, Oeniponte, 1869 et 1878, des fragments de quelques Pères grecs et latins.

1. *De Hermeneut, apud syros, Aristot.*, Lips., 1873.

2. M. Sachau en a donné une courte description sous ce titre : *Kurzes Verzeichniss der Sachau'schen sammlung syrischer Handschrift*, Berlin, 1885.

3. Lyon possède un manuscrit contenant l'*Hexameron* de Jacques d'Edesse, dont P. Martin a laissé une description dans le *Journal asiat.*

4. M. Land a inséré avec traduction latine dans ses *Anecdota syriaca*, t. IV, le *Physiologus* tiré d'un manuscrit de Leyde.

5. Les deux épîtres de saint Clément aux Vierges ont été éditées par J. Wetstein à Leyde, en syriaque et en latin, en 1752, et plus correctement par J.-T. Beelen à Louvain, en 1856.

6. Sur Bardesane, voir Ensèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 30; *Chronicon* ad. an. 173; S. Epiph. *Haer*, 56; S. Jérôme, *De vir ill.*, 33; Théodoret, *Haer fab.*, 1, 22; Clément, Rom., *Recognit.*, IX, 19-28; S. Ephrem, *Opp. syr. lat.*, II, 437 et. suiv.; III, *Acta Ephr.*, 53; *Hymn. et serm.* éd. Lamy, II, 63; *Chronicon Edess* ap. Assemani, *Bibl. Orient.*, I, 389; Elie de Nisibe et Barhebr, *Chron. Eccl.*, I, 48; Land, *Anecdota syr.*, I, 51. 117; Moïse de Khorène, *Hist. d'Arménie*, II, 61, 66; Hahn, *Bardesanes gnosticus primus Syror. hymnologus*, Lips., 1819; A. Merx, *Bardesanes von Edessa*, 1863, Halle; W. Cureton, *Spicilegium syr.*, London, 1859. C'est dans cet ouvrage qu'est édité, avec traduction anglaise et notes, le *Livre des lois des contrées*. V. Langlois a réuni les divers écrits attribués à Bardesane, avec une notice dans le tome I de la *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris, 1867. Hilgenfeld, *Bardesanes der letzte gnostiker*, Leipzig, 1864.

On cite en particulier son fils Harmonius, qui, comme son père, se distingua par l'harmonie de ses hymnes. Il écrivit, dit saint Epiphane, beaucoup d'ouvrages lorsqu'il était encore orthodoxe. Il discuta avec l'astrologue Abida ou Avita contre le destin, et finit par tomber dans l'hérésie des Valentiniens, et par donner naissance à une secte particulière. Eusèbe confirme ces données; Bardesane écrivit, d'après ce savant historien, en syriaque, contre Marcion et d'autres hérétiques, des dialogues et une infinité d'opuscules que ses nombreux disciples traduisirent en grec. Eusèbe mentionne entre autres son *Dialogue sur le Destin*, adressé à un des Antonins, c'est-à-dire, comme l'expliquent saint Jérôme et Théodoret, à Marc-Aurèle ou à son collègue Lucius Verus, qui passa par Edesse vers 165, à son retour de l'expédition contre les Parthes. Lorsqu'il fut tombé dans l'erreur, il insinua ses doctrines dans des cantiques et des hymnes. Il composa même, à l'imitation de David, un psautier de cent cinquante hymnes, que saint Éphrem a réfuté[1].

D'après Moïse de Khorène, Bardesane a aussi écrit un fragment d'histoire d'Arménie. Barhébreus nous apprend qu'il vécut soixante-huit ans, et place sa mort en 222; mais la date donnée pour la naissance de Bardesane par Élie de Nisibe oblige à reporter cet évènement à l'an 202. M. Merx et M. Hilgenfeld sont fort embarrassés avec la date de naissance donnée par la chronique d'Édesse, car Bardesane, né en 154, n'aurait eu que onze ans lorsqu'il offrit son dialogue sur le destin, vers 165, à Lucius Verus, et par lui à Marc-Aurèle, comme Eusèbe, saint Jérôme et Théodorat l'affirment. Mais l'année 134, donnée par Élie de Nisibe, se concilie très bien avec les témoignages de ces trois écrivains, et aussi avec les dates données par Moïse de Khorène.

Jusqu'à ces derniers, temps, il ne nous restait rien des écrits de Bardesane, sauf les fragments que nous ont conservés Porphyre, Eusèbe et Moïse de Khorène. Mais un antique codex du désert de Nitrie vient de nous rendre, dans son texte original, un opuscule intitulé : *Le livre des lois des nations*. C'est un dialogue entre Bardesane, son disciple Philippe et un astrologue nommé Avida. C'est évidemment l'ouvrage que mentionne saint Epiphane, quand il dit que Bardesane a discuté longuement sur le Destin avec l'astrologue Avida. Bardesane réfute ceux qui admettent que le hasard régit le monde et soutiennent que les actions des hommes sont réglées par l'influence des planètes; il distingue les actes involontaires comme naître, croître, grandir, vieillir ou mourir, et les actes volontaires comme parler et se taire, aimer et haïr, observer une loi ou l'enfreindre; il montre que dans ces derniers actes l'homme est libre, et que l'influence des sept planètes et des astres en général n'a aucune prise sur le libre arbitre. Il passe en revue les lois des différentes nations que les hommes observent ou violent de leur plein gré.

Nous trouvons ici des détails très intéressants sur les mœurs et coutumes

1. Cfr. Ephræmi, *Opp. syr. lat.*, II, 154.

des Bactriens, des Perses et des Indiens ; nous y voyons aussi que du temps de Bardesane, le christianisme était répandu dans les différentes contrées de la Perse, et qu'il avait pénétré jusqu'à Samarkande et Bochara[1]. Eusèbe a inséré deux longs fragments de ce dialogue dans sa *Préparation évangélique*, en disant : « Les raisons que j'apporte, je les emprunte à un Syrien qui a connu parfaitement les doctrines des Chaldéens ; j'ai nommé Bardesane qui raisonne comme suit dans ses *Dialogues* avec ses disciples,.. »

Cureton, à qui revient l'honneur d'avoir édité et traduit cet opuscule, croit que c'est le célèbre dialogue sur le *Destin* que Bardesane aurait offert à Lucius Verus ou à Marc-Aurèle selon Eusèbe, saint Jérome et Théodoret. Il est bien vrai que cet opuscule est écrit en forme de dialogue et qu'il expose la doctrine de Bardesane sur le *Fatum*. Mais Bardesane y parle comme Socrate dans les dialogues de Platon, et le rédacteur Philippe que Bardesane appelle son fils répète plusieurs fois dans la suite du dialogue : « Bardesane me dit ; je lui répliquai, etc. » Ce n'est donc qu'improprement qu'on peut attribuer ce dialogue à Bardesane, le rédacteur est un de ses disciples nommé Philippe, comme l'a fait observer M. Land[2], et, après lui, Merx, Hilgenfeld, Lipsius et Langlois.

W. Cureton a tiré du même codex de Nitrie un *Discours de Meliton le philosophe adressé au Cæsar Antonin*. M. Renan avait déjà édité et traduit d'une manière incorrecte cet opuscule au tome second du *Spicilegium solesmense* ; il croyait y trouver un fragment de l'*Apologie* adressée par saint Méliton, évêque de Sardes, à l'empereur Marc-Aurèle.

Comme le fragment de cette apologie cité par Eusèbe ne s'y trouve pas, Cureton pense qu'il s'agit d'une seconde apologie adressée au même empereur ; mais les détails du discours semblent indiquer un auteur syrien un peu postérieur. Cureton a joint à ce discours quatre fragments de divers écrits perdus de l'évêque de Sardes tirés d'un manuscrit de l'an 562. Les *Souvenirs d'Ambroise* semblent une récension assez modifiée du *Discours aux Grecs* de saint Justin. La *Lettre* de Mara-Bar-Serapion est un écrit des premiers siècles, mais on ignore quel était ce Mara. Ces deux dernières pièces sont tirées du même codex de Nitrie et insérées dans le *Spicilegium* de Cureton avec le *Livre des lois des contrées* et les opuscules que nous venons de mentionner[3].

La grande floraison de la littérature syriaque s'ouvre avec le IVe siècle et nous offre d'abord les *Actes des Martyrs*, la page la plus glorieuse et la plus émouvante de l'histoire de l'église syrienne. Ce sont encore les vieux parche-

1. Ce témoignage confirme ce que nous avons dit plus haut sur les origines du christianisme en Mésopotamie et en Perse, ce que confirme aussi l'épitaphe d'Abercius, trouvée en 1883 par Ramsay et qui, selon lui, ne peut être postérieure à l'an 192. Cette épitaphe fait mention des voyages de l'évêque de Hiérapolis à Nisibe et en Mésopotamie.

2. *Anecdota syriaca*, I, pp. 51-53.

3. Cfr. W. Cureton, *Spicilegium syriacum*, London, 1855.

mins du désert de Nitrie qui nous ont rendu ces précieux documents. Un vieux martyrologe du IVe siècle ouvre la série [1]. Viennent ensuite les *Actes du diacre Habib martyrisé à Édesse vers l'an 313* [2], écrits par un témoin oculaire nommé Théophile [3]. Puis nous trouvons les *Actes*, également écrits par un témoin oculaire, Isaïe d'Arzun, de Jonas, de Bricht-Jésus et de leurs compagnons qui versèrent leur sang pour la foi l'an 327, sous le règne long et persécuteur de Sapor II, roi des Perses. Suivent les actes des innombrables martyrs qui donnèrent au Christ le témoignage du sang de l'an 340 à l'an 422, sous le même Sapor et sous ses successeurs, Isdegerde et Vararan ou Bahran. Le premier nom de cette glorieuse phalange est le grand évêque de la capitale des Sassanides, Siméon Bar-Saboe qui vit sans pâlir égorger sous ses yeux cent confesseurs de la foi, l'an 340, et le dernier est ce héros du Christ qui fut coupé en morceaux sous Vararan, l'an 422, et appelé de là saint Jacques l'*Intercis*. Ces actes, écrits au moment même du martyre, ont été recueillis par le célèbre évêque de Maiphercat, Maruthas, qui fut témoin des supplices de plusieurs d'entre eux. E. Ev. Assémani a édité tous ces actes à Rome, en 1748, en deux volumes in-folio [4].

A cette héroïque armée de martyrs, E. Ev. Assémani a joint la *Vie de saint Siméon stylite* écrite par le prêtre Cosmas en 474. Il faut aujourd'hui y ajouter les *Actes d'Abd'ul Masich*, martyrisé vers l'an 400 et de Mar Pethion qui souffrit la 9e année d'Isdegerde II, c'est-à-dire l'an 440 de l'ère vulgaire. Ces actes, tirés des manuscrits de Londres, ont été édités par le P. Corluy dans les *Analecta bollandiana* an. 1886, 1888. Le P. van den Gheyn a publié dans le même recueil, en 1890, les *Actes du saint martyr Maman* et Mgr Abbeloos les *Actes* de *Mar Kardagh* [5]. La *Vie du saint Anachorète Abraham Kidounaia*, attribuée à saint Ephrem, vient de paraître également dans la dernière livraison de ce savant recueil. Il faut encore y ajouter les *Actes de sainte Pélagie*, édités par M. Gildemeister [6], et la *Légende syriaque de saint Alexis*, que nous a donnée, en 1889, M. Amiaud [7]. Enfin un infatigable prêtre de la mission, qui nous est venu de la Perse, M. Bedjan vient d'orner de nouvelles pierres précieuses ce magnifique diadème de sainteté qui orne le front de l'Église syrienne et la fait rayonner du même éclat que trois siècles de persécutions ont donné à l'Église d'Occident. Le premier

1. Il a été édité dans le *Journal of sacred litterature* et dans les *Acta Sanctorum*, Oct., t. XII.

2. L'an 620 des Grecs, c'est-à-dire 309 de Jésus-Christ. Mais il se sera glissé une erreur dans ce nombre, car le texte dit en même temps que ce fut sous le Consulat de Licinius et de Constantin, c'est-à-dire l'an 313 ou 315.

3. Nous n'en possédions auparavant qu'une traduction latine. Cureton les a édités dans ses *Ancient Syriac Documents* avec un discours de Jacques de Saroug sur Habib, et un autre sur Gouria et Samona martyrisés à Édesse un peu auparavant.

4. Steph. Ev. Assémani : *Acta Martyrum orientalium et occidentalium*, Romæ, 1748, t. I-II.

5. Ces différents actes ont éte tirés à part.

6. *Acta S. Pelagiæ*, syriace, éd. Gildemeister, Bonn, 1877.

7. *La légende syriaque de saint Alexis*, par A. Amiaud, Paris, 1889.

volume, qui vient de paraître, contient, outre plusieurs vies déjà connues, les *Actes du martyre de saint Georges*, la *Légende des sept frères dormants*, l'*Histoire des martyrs homérites*, déjà donnée par M. Guidi, les *Vies de saint Jean Bar-Melchi, de la bienheureuse Mamiani, de saint Zéia, de saint Schalita et de saint Jonan*[1]. Ce n'est que le commencement; les autres vies sont sous presse. Un long discours ne suffirait pas à montrer les qualités et l'importance de cette branche si riche de la littérature syrienne. Non seulement elle nous fournit des dates précises, des détails de mœurs et des documents qui jettent une vive lumière sur l'histoire des rois sassanides et des rois d'Edesse sur la religion, sur les mœurs et les usages de ces contrées, mais elle nous offre dans les réponses simples et fermes des martyrs des traits de la plus haute éloquence, en même temps qu'elle nous propose les plus beaux modèles de vertus chrétiennes dans la patience admirable et la constance invincible de ces héros de la foi que rien, ni la cruauté la plus raffinée, ni les séductions les plus perfides, ni les supplices les plus barbares, ne put abattre. Quoi de plus émouvant que de voir ces intrépides athlètes de tout âge, de tout sexe et de toute condition, évêques, simples fidèles ou tendres vierges, officiers illustres par leurs exploits, grands de la cour ou modestes sujets, rester, malgré les supplices prolongés et les séductions, inébranlables devant les souverains d'Édesse, devant les proconsuls romains et même devant ces potentats sassanides, enflés par leurs victoires, qui s'appelaient pompeusement rois des rois.

La persécution avait cessé, en Occident, avec le triomphe de Constantin; il faut que l'Église, à toutes les époques, paye le tribut du sang. Les guerres de Sapor II avec les Romains transportèrent la persécution au delà du Tigre. Des milliers d'innocentes victimes ne suffirent pas à assouvir la haine féroce du plus violent des persécuteurs. Sapor inventa des tortures qui avaient échappé à l'ingénieuse cruauté des proconsuls romains. Les premiers martyrs furent les deux frères Jonas et Brich-Jésus. Jonas fut sommé d'adorer le soleil et le feu comme les Perses les adoraient. Sur son refus, il fut attaché à un pieu, à demi empalé et fouetté avec des verges jusqu'à ce que les côtes fussent à nu; en cet état il dut passer la nuit sur un étang glacé. Ramené le lendemain devant les juges, il fut de nouveau sommé d'adorer les dieux des mages sous peine de sa vie. « La vie, répondit Jonas, est semblable à une semence que le chrétien répand sur la terre. S'il a la patience d'attendre l'heure de la moisson, la semence produira une gloire immortelle. » A ces paroles, sur l'ordre des juges, on lui coupa une à une les articulations des pieds et des mains, phalange par phalange, et on les étendit sur le marbre du tribunal. Alors les juges lui dirent : « Tu n'as qu'à attendre l'heure de la

1. *Acta Sanctorum et Martyrum*, t. I, Paris, via dicta de Sèvres, 95, 1890. Depuis que j'ai écrit ces lignes le second volume a paru, et contient les *Actes des martyrs* déjà donnés par Assemani, les *Actes* de Mahdouk, de Pozzi, de Behnam, des martyrs de Bethsalouk, de Mihar-Sapor, de Jazdin de Babai et de Mar Saba.

moisson ; tu vois comme nous avons semé tes doigts, ils te produiront des pieds et des mains au centuple. » — « Dieu, qui les a créés, saura bien me les rendre, » répondit le saint. Aussitôt on lui arracha la peau de la tête, on lui coupa la langue et on le jeta dans une chaudière de poix bouillante ; mais la poix s'échappa sans blesser le martyr. Les juges lui firent alors briser les membres, puis les scier par morceaux. Ses membres furent jetés dans une citerne desséchée avec des gardes pour empêcher que les chrétiens ne vinssent enlever ces précieuses reliques.

Son frère souffrit des tortures non moins atroces. Comme les juges ne réussissaient pas à le séduire, ils lui firent verser du plomb fondu dans les yeux et dans les narines, puis il fut ramené en prison où il passa la nuit suspendu par un pied. Il ne fléchit pas. Le lendemain on le frappa avec des épines et des pointes de roseau de manière à mettre ses chairs en lambeaux. Enfin on lui versa dans la bouche de la poix bouillante et du soufre enflammé qui consommèrent le martyre. Les *Actes* que nous ont rendus les manuscrits de Nitrie nous racontent l'interrogatoire de l'évêque Isaac, qui fut lapidé ; de Siméon, évêque de Séleucie, qui vit martyriser sous ses yeux cent prisonniers chrétiens et eut ensuite la tête tranchée ; de Pousikia, intendant du roi, qui eut le cou percé et la langue arrachée ; de la vierge Terba, qui fut saisie avec sa sœur et sa servante ; de saint Milles, évêque de Suze, percé à coups de poignard ; de l'abbé Barsabia qui, après avoir été horriblement mutilé, fut décapité avec ses dix religieux ; de Schahdost, successeur de Siméon sur le siège de Séleucie, qui fut martyrisé avec cent vingt chrétiens, sous les yeux de Sapor, à Séleucie même. Il serait trop long de citer tous ces glorieux martyrs, dont la constance et les tourments remplissent les deux volumes in-folio que nous avons cités.

Que vous en semble, messieurs ? Une littérature qui nous donne de tels récits et de tels exemples, qui nous montre le christianisme répandu dès l'origine dans les lointaines contrées avec la même foi, les mêmes vertus, les mêmes sentiments que nous trouvons dans l'Église grecque et dans l'Église mère de toutes les autres, qui nous retrace l'histoire et la discipline des Églises orientales, ne mérite-t-elle pas l'attention du XIXe siècle ? N'est-elle pas propre à relever tant de courages abattus, à fortifier tant d'âmes pusillanimes que nos temps ont produits ? N'est-elle pas digne que notre Congrès s'en occupe ? Et ne devons-nous pas des félicitations à l'Institut catholique de Paris dont les professeurs ont conçu le projet de réunir en une vaste collection ces précieux écrits, naguère encore inconnus à l'Occident ? Notez cependant que je ne vous ai encore décrit que la façade de la cathédrale syrienne ; il reste à pénétrer à l'intérieur, à décrire ses colonnes : Aphraates, saint Ephrem, Mar Balaï, Cyrillona, saint Isaac d'Antioche, saint Isaac de Séleucie, saint Isaac de Ninive, sans parler des écrivains qu'ont produits les deux grandes hérésies du Ve siècle.

ABRAHAM BAR-LIPHE

ET

LA LITURGIE NESTORIENNE

PAR M. L'ABBÉ GRAFFIN
Professeur à l'Université catholique de Paris

Dans le catalogue des auteurs syriaques composé au XIIIe siècle par Ebed jesu et et publié par J. Assemanni dans le tome III de la *Bibliotheca orientalis* se trouve la mention suivante :

ܐܒܪܗܡ ܒܪ ܠܝܦܗ ܥܒܕ ܦܘܩܕܢܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܀

Abraham Bar-Liphe confecit expositionem officiorum [1].

J. Assemanni a pu déterminer quel était cet auteur et à quelle époque il vivait. Il s'est servi pour cela d'un passage de l'histoire monastique de Thomas de Marga [2]. Ce passage, qu'il est inutile de répéter ici, établit qu'Abraham Bar-Liphe avait été à Bassora le maître de Timothée Ier, élu patriarche en 798; il est donc probable qu'Abraham Bar-Liphe enseignait à Bassora vers l'année 750 [3].

Si, en effet, Assemanni a pu nous donner quelques renseignements sur la personne d'Abraham Bar-Liphe, il n'a pu nous en fournir aucun sur les ouvrages eux-mêmes de cet auteur. Ils avaient en effet échappé à ses recherches et il ne les a connus que par les quelques extraits qu'en a faits Georges d'Arbel ou de Mossoul dans son exposition de la liturgie.

Des circonstances particulières ayant mis pour quelques jours à notre disposition certains papiers appartenant à Sa Béatitude Mgr Mar Elias XII, patriarche actuel des Chaldéens, ordinairement en résidence à Mossoul, nous

1. B. O., t. 3, p. 197.

2. Cet ouvrage, des plus intéressants pour la connaissance de la littérature syriaque, n'est connu jusqu'ici que par les fragments publiés dans la *Bibliotheca orientalis*. M. Budge, l'un des conservateurs du British Museum de Londres, en prépare une édition avec texte syriaque et traduction anglaise : l'impression en est déjà commencée, nous espérons qu'elle sera bientôt terminée.

3. Au point de vue de notre auteur, il ne serait certainement pas sans intérêt de rechercher quelle pouvait être à cette époque la situation de cette école de Bassora : et nous pourrions peut-être, au moins par voie d'analogie, trouver d'utiles renseignements dans les règlements de l'école de Nisibe que vient de publier M. Ignazio Guidi, *Gli Statuti della Scuola di Nisibi*, Roma, in-8°, 1890. Mais tel n'est pas le but de cette courte communication.

avons été heureusement surpris d'y trouver un commentaire sur la liturgie portant le nom d'Abraham Bar-Liphe.

C'est une courte analyse de cet ouvrage que nous voudrions présenter aujourd'hui aux membres du Congrès scientifique en attendant que nous puissions en publier le texte accompagné d'une traduction latine dans la Patrologie syriaque dont cette année même nous avons entrepris la publication avec le concours de l'imprimerie et de la librairie Firmin-Didot.

On sait l'intérêt que présentent les liturgies syriaques et la liturgie Nestorienne en particulier au point de vue de l'étude du culte chrétien en général et, on peut le dire aussi, de son origine.

Il y a, en effet, dans l'Église catholique, trois rites différents dont la langue liturgique est encore actuellement le syriaque, ce sont les rites Maronite, Syrien proprement dit et Chaldéen.

La liturgie Maronite n'offre pas un intérêt bien spécial parce qu'elle n'est en réalité qu'une modification de la liturgie Syrienne proprement dite faite surtout à l'aide d'emprunts au rite latin.

Tout autre est l'importance du rite Syrien lui-même.

Ce rite se présente sous deux formes : le rite catholique et celui que l'on désigne sous le nom de rite Jacobite. La liturgie Jacobite serait la plus curieuse à étudier, car la liturgie syrienne catholique n'en est qu'une modification, et les changements introduits ont été le plus souvent empruntés à la liturgie latine. Il y aurait surtout à rechercher dans la liturgie Jacobite ce qu'elle contient d'antérieur au monophysisme. Pour ce travail on pourrait consulter les commentaires qui ont été composés sur cette liturgie par les auteurs syriaques eux-mêmes. Il y en a deux : l'un est un petit traité composé par Jacques d'Edesse et édité par Assemanni dans la *Bibl. Orient.* L'autre est l'œuvre d'un auteur du xe siècle, Denys Bar-Salibi, à qui l'on doit également un commentaire complet sur la Bible. Assemanni n'en a donné que des extraits ; mais il est tout entier utile à consulter [1].

Enfin le rite Chaldéen est de beaucoup celui dont l'étude présente le plus d'intérêt. Dans ce rite, la langue est la même que dans les rites Maronites et Syriens la prononciation et l'écriture seules diffèrent.

Il faut encore distinguer ici entre les Chaldéens catholiques et les Nestoriens. Les premiers ne sont en réalité que des Nestoriens convertis, et leur liturgie a subi certaines modifications qui l'ont rapprochée de la liturgie latine : ainsi, à la fin de la messe, les Chaldéens catholiques récitent l'évangile de saint Jean. Les Chaldéens catholiques et les Nestoriens se servent toujours du pain levé. Dans l'ensemble cependant il y a bien peu de différences entre la liturgie des Chaldéens catholiques et celle des Nestoriens. On trouve seulement çà et là quelques mots différents, mais l'ordre des cérémonies et les prières restent les mêmes. Ainsi, par exemple, dans la

1. La Bibliothèque nationale de Paris en possède trois manuscrits, au fonds syriaque, inscrits sous les n°s 206, 208 et 209.

prière qui suit l'offertoire, les Nestoriens emploient l'expression *Mère du Messie* ܐܡܗ ܕܡܫܝܚܐ là où les catholiques disent *Mère de Dieu* ܐܡܗ ܕܐܠܗܐ

Trois auteurs Nestoriens ont donné un commentaire de cette liturgie. Le plus récent est celui de Timothée II, élu patriarche en 1318. La bibliothèque du Vatican possède un manuscrit qui renferme la plus grande partie de son ouvrage.

Georges d'Arbel ou de Mossoul, qui vivait au milieu du XIe siècle, a également écrit un commentaire dont on trouve une analyse assez détaillée dans le troisième volume de la *Bibliotheca orientalis* d'Assemanni. Mais le plus ancien de tous ces commentateurs est Abraham Bar-Liphe dont nous parlions en commençant. Comme nous l'avons vu, cet auteur vécut en 750; il précède par conséquent de beaucoup le plus ancien des commentateurs de la liturgie latine. C'est l'ouvrage que nous avons trouvé sous son nom que nous voudrions faire connaître aujourd'hui aux membres du Congrès; nous en discuterons ensuite l'authenticité.

Ce commentaire est fait au point de vue mystique. Il recherche soigneusement la signification de chacune des cérémonies, la raison d'être de l'ordre qu'elles ont entre elles. Il est divisé en deux parties.

Dans la première partie, l'auteur commente la liturgie des apôtres Addai et Mari; il suit l'ordre des cérémonies en recherchant surtout leur signification mystique. Ainsi la sortie de la croix est pour notre auteur la venue de Jésus au désert; — les deux lumières qui accompagnent la croix, la lumière des deux Testaments. — La lecture de l'Ancien Testament représente les enseignements que N.-S. tirait de Moïse et des prophètes; — le zoummara (chant qui précède l'évangile), les louanges du peuple d'Israël chantant Hosanna au fils de David. Le clerc qui porte la croix, Siméon le Cyrénéen. — Si les prêtres et les clercs laissent la croix et l'Évangile sur la tribune, c'est parce que, lorsque Jésus fut pris et amené au lieu du supplice, tous ses disciples le quittèrent et s'enfuirent. Il explique longuement pourquoi le prêtre, en prononçant les paroles de l'institution, prononce les premières à voix basse et n'élève la voix qu'à la fin. C'est, dit-il, afin que ces paroles mystérieuses ne soient pas connues de la foule des femmes et des enfants.

L'intérêt de cette première partie est tout entier dans l'ordre des cérémonies de la messe des apôtres, que Bar-Liphe nous fait précisément connaître par son commentaire. Sauf la mention de certaines prières avant la messe que nous n'avons pas retrouvées, l'ordre indiqué par notre auteur est identique à celui que signalait déjà en 1870 M. le professeur Bichell dans la *Litterarischer Handweiser* et que nous trouvons également suivi dans le missel Nestorien qui vient d'être imprimé à Ourmiah par les soins de la mission protestante anglicane, principalement d'après un manuscrit d'Alkush[1].

1. *Liturgia SS. Apostolorum Adaei et Maris, cui accedunt duæ aliæ in quibusdam festis et feriis discendæ, necnon ordo baptismi.* Urmiæ Typis Missionis Archiepiscopi Cantuariensis, 1890, in-4°, 75 et 3 pp.

Il faut savoir en effet que les missels Chaldéens imprimés successivement à Rome : 1° en 1767 (614 pages) ; 2° 1774 (60 pages) ; 3° 1775 (460 pages) ; 4° 1844 (161 et 60) pages ne contiennent que la messe des apôtres suivant la réforme proposée pour l'Église du Malabar, en 1599, par Alexis de Menezes, archevêque de Goa. C'est cette messe qui a été traduite en latin et insérée dans le tome VI de la *Bibliotheca Magna Patrum*, puis reproduite dans l'explication de la messe de Lebrun et ensuite dans l'ouvrage anglais de Neale et de Littledale [1].

D'après cette réforme, on a changé la place des paroles de l'institution de l'Eucharistie et on les a placées peu avant la fraction de l'hostie : de telle sorte que bon nombre des prières précédentes qu'on avait conservées et qui, cependant, supposent la présence réelle, ne se comprenaient plus. Aussi, il paraîtrait que ces missels, transportés dans la Chaldée proprement dite, n'y ont jamais été en usage autrement que pour la lecture des épîtres et des évangiles.

La seconde partie de notre opuscule procède par demandes et réponses. Dans ces réponses, l'auteur cherche à se rendre compte des cérémonies, et parfois même à en donner l'origine historique.

C'est ainsi qu'il cherche à expliquer dans la liturgie l'introduction de la prière قدوس الله, sans doute celle que nous trouvons dans la première partie de la messe des douze apôtres.

Dans le temps, dit-il, de l'empereur Théodose le jeune qui, par sa lâcheté, laissa s'introduire la corruption dans la foi véritable par suite des troubles causés par l'astuce du malheureux et entêté Cyrille (c'est notre auteur qui parle et on voit par là quelle était sa foi), le peuple ferma ses oreilles à l'enseignement de la vraie doctrine. Alors, ajoute-t-il, parce qu'ils avaient outragé la personne divine en chantant la passibilité de Dieu, Dieu les punit par un tremblement de terre qui dura quarante jours et quarante nuits. Et, parce qu'ils ne firent pas encore pénitence, un nouveau malheur fondit sur eux.

Il y avait, dans le milieu de la ville, une colonne au haut de laquelle se trouvait la statue du roi Théodose le Grand : de grosses pierres s'en détachèrent bien que retenues par des liens de fer et de plomb, et restèrent suspendues en l'air, menaçant tous les habitants ; ceux-ci s'enfuirent au désert et ils désespérèrent de vivre. Mais Dieu eut pitié d'eux et il envoya un ange vers un prêtre vénérable. Et l'ange dit à celui-ci : « Rentre dans la ville, va à l'église et récite trois fois cette prière : Dieu saint, et le tremblement de terre cessera. » — Ce prêtre raconta cette vision à d'autres qui la regardèrent comme fausse. L'ange apparut une seconde fois et le prêtre doutait encore ; enfin l'ange revint une troisième fois et il lui dit : « Crois-moi, ô homme, je suis l'un de ceux qui se tiennent devant Dieu ;

1. Neale et R. Fr. Littledale, *The liturgies*, Edit. II, London, 1869.

rentre dans la ville et ne crains pas, car le Seigneur est disposé à vous faire miséricorde. Quand tu seras rentré dans la ville, tu me trouveras récitant cette prière ; récite-la toi aussi, et le tremblement cessera. » — Et le prêtre se leva de grand matin ; quelques-uns vinrent avec lui, et ils entrèrent dans la ville, puis dans l'église, et le prêtre aperçut l'ange qui se tenait debout dans le temple devant l'autel, récitant à haute voix : Dieu saint, Dieu immortel, Dieu tout puissant, ayez pitié de nous. — Alors le prêtre et ceux qui l'accompagnaient commencèrent à répondre, et lorsque l'ange eut récité trois fois cette prière, le tremblement cessa.

Notre auteur termine cette seconde partie en se demandant pourquoi l'on sonne la cloche au milieu de la nuit, au milieu du chant de l'alleluia et au milieu de l'office. C'est, dit-il, qu'on sonnera trois fois la trompette au jour du jugement dernier.

La première fois au milieu de la nuit, et alors le soleil s'obscurcira, la lune ne montrera plus sa clarté, les étoiles tomberont du ciel, les puissances du ciel seront ébranlées, la terre tremblera et tressaillera, les montagnes et les collines seront aplanies, la mer sera bouleversée et fera entendre des voix épouvantables, les fleuves déborderont sur la terre, les arbres seront déracinés, les maisons tomberont, les villes seront détruites, les murailles renversées, les animaux, les bêtes de somme et les oiseaux détruits, tout périra, excepté les hommes encore vivants que surprendra la venue de N. S. J.-C. La seconde trompette est celle qui annoncera la vertu de N. S. dans toute sa gloire au milieu des saints anges ; aussitôt après, il précipitera Satan et tous les diables dans les plus profonds abîmes de l'enfer. Au son de la troisième trompette, les morts ressusciteront et les vivants seront changés.

C'est dans cette seconde partie de l'opuscule d'Abraham Bar-Liphe et notamment dans le passage où il parle du jugement dernier que nous pensions rencontrer les citations faites par Georges d'Arbel ou de Mossoul dans son *Commentaire sur l'office divin*, et relevées par Assemanni dans la *Bibliotheca orientalis* ; mais nous n'avons rien vu qui s'y rapporte. En effet, d'après Assemanni, Georges d'Arbel, au chapitre 9, livre II de son ouvrage, attribue d'abord à notre auteur une première erreur par suite de laquelle les âmes séparées du corps pourraient encore sentir (Ass., B. O., l. III, p. 328), de plus, toujours d'après Georges de Mossoul, Abraham Bar-Liphe aurait enseigné que la croyance à la Sainte-Trinité doit disparaître dans l'autre vie.

Or, nous le répétons, nous n'avons rien trouvé de semblable dans le texte qu'a bien voulu nous laisser transcrire Sa Béatitude Mgr Mar Elias XII, patriarche actuel des Chaldéens. On est donc en droit de se demander après cela si l'ouvrage est bien d'Abraham Bar-Liphe.

Le manuscrit que nous avons vu entre les mains de Sa Béatitude Mgr le Patriarche, et que nous avons transcrit, était très récent. Une note finale établissait que c'était une copie, faite le 23 janvier 1879, dans le village de Tela, près de Maragha, *dans la plaine*, car telle doit être la signification des

trois derniers mots ܕܒܐܬܪܐ ܕܡܪܘܪܝܐ ܐܬܚܬܝܐ Toute cette note est de la même écriture que le reste de la copie ; il n'y a donc rien de ce côté qui puisse faire croire à une œuvre apocryphe, et l'ensemble des idées qui y sont émises ne permet pas d'admettre une pareille hypothèse [1].

Il nous semble donc plus probable d'admettre que nous sommes en présence d'une espèce d'abrégé de l'histoire primitive. D'abord, la forme même de la seconde partie de l'ouvrage, par demandes et par réponses, semblerait l'indiquer. On aurait ainsi voulu condenser en quelques pages ce qui se trouvait tout d'abord contenu dans un grand nombre.

Ensuite les questions paraissent se rapporter indistinctement à l'office, à la récitation du bréviaire et à la liturgie proprement dite ; on ne suit plus un ordre rigoureux, ainsi la prière ܩܕܝܫܐ ܐܠܗܐ dont nous avons parlé tout à l'heure paraît être celle que l'on rencontre dans la première partie de la messe, tandis que tout le reste des questions semble se rapporter aux Nocturnes et aux Vêpres. On a donc ainsi toutes les apparences d'un résumé, d'un extrait.

Espérons toutefois que quelque circonstance particulière amènera bientôt en Europe, sinon le manuscrit qui a servi à faire la copie que nous avons vue, au moins quelque autre manuscrit ancien. Nos vœux seront comblés si la communication que nous venons de faire aura pu y contribuer pour quelque chose.

1. Voici le texte complet de cette note :

ܟܓ: ܒܟܢܘܢ ܐܪܝܢܐ ܘܥܡܗ ܫܪܟܐ ܕܒܪ ܠܝܦܗ ܐܦܥܛ ܡܪܢܝܬܐ ܒܬܠܐ
ܩܪܝܬܐ ܕܒܡܪܓܐ ܕܒܐܬܪܐ ܕܡܪܘܪܝܐ ܐܬܚܬܝܐ

GAZALI

LE TRAITÉ DE LA RÉNOVATION DES SCIENCES RELIGIEUSES

Ihiâ ulûm eddin

PAR M. LE BARON CARRA DE VAUX
Ancien élève de l'École polytechnique.

Le célèbre imam Muhammed ibn Muhammed Abû-Hâmid Algazâli, connu généralement dans l'histoire de la philosophie sous le nom d'Algazel, naquit à Thûs, l'an 450 de l'hégyre (1058 après J.-C.); il eut pour premiers maîtres Ahmed Arrâdzakâni dans sa ville natale, l'imam Abû-Nasr Alismâîlî dans la ville de Djurdjân et l'imam Alharameïn à Niçabûr. Ayant acquis une grande science et composé de nombreux ouvrages, il fut nommé par Nizam Almulk, vizir du sultan Malekschah, professeur à l'école Nizamïeh de Bagdad, que ce vizir avait fondée. Il y enseigna avec éclat; mais, travaillé par le désir d'avancer dans la voie des soufis, il se déroba à la gloire humaine, et, après avoir fait le pèlerinage de La Mecque, il se retira en Syrie. C'est dans sa solitude de Damas, enfermé dans la zâwiah contiguë à la mosquée qui porte aujourd'hui son nom, qu'il composa le grand traité de la rénovation des sciences religieuses, dont nous allons nous occuper. Puis le tempérament de l'homme d'action reprit en lui le dessus sur les tendances mystiques; il revint à Bagdad, il y tint de nouveau école et il y publia son traité. Il transporta ensuite sa chaire à Niçabûr et enfin à Thûs où il mourut le 14 de djumadi second de l'année 505 (1111 de J.-C.) [1].

1. Nous n'avons pas à donner ici la biographie détaillée d'Algazâli Elle est connue. (V. Ibn Khallikan, *Bibliographical dictionary*, t. I, p. 79. Yaqout, *Dictionnaire de la Perse*, trad. Barbier de Meynard, Paris, 1861, p. 397. De Hammer, O Kind. Vienne, 1838. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris, 1878.) Algazâli tire son nom de la bourgade de Gazâla située sur le territoire de la ville de Thûs, dans le Khorasan; il est appelé aussi Atthûsi. Nous rapportons seulement quelques traits de la biographie, ou plutôt du panégyrique que l'éditeur de Boulaq a mis en tête du traité de la rénovation (Kitâb ihiâ ulûm eddin, Boulaq, 1289 de l'hégire, 1872 de J.-C.).

« Algazâli naquit à Thûs en 450. Son père était fileur de laine et marchand à Thûs; en mourant, il le recommanda ainsi que son frère Ahmed à un soufi dont il était l'ami et auquel il dit : « J'ai regretté vivement d'avoir été illettré et je désire que tu répares en mes enfants ce qui m'a manqué. Donne-leur la science, dusses-tu dépenser à cela tout ce que je leur laisse. » Lorsqu'il fut mort, le soufi se mit à les instruire jusqu'au jour où la modique fortune laissée par leur père fut épuisée; il lui devint impossible alors de les nourrir et il leur dit : « Sachez que j'ai consommé pour vous tout votre avoir, je suis pauvre moi-même,

Gazâli est connu en Europe et on a coutume de le placer avec Averroës et Avicenne au premier rang des philosophes arabes. Mais il est incomplètement et peut-être mal connu. Le traité de la rénovation, son principal ouvrage, a à peu près échappé jusqu'ici aux regards des orientalistes dont il a pu effrayer la patience. Il jouit cependant auprès des Musulmans d'une immense considération. Il est l'exposé régulier, complet, orthodoxe, appuyé sur des preuves, de toute leur morale ; il a valu à son auteur le surnom de « preuve de l'islam », huddjâtu 'lislâm. Aussi a-t-il été placé sous les

détaché des biens de ce monde et sans aucune fortune dont je puisse vous faire part. Ce que je vois de mieux à faire pour vous est que vous alliez chercher asile dans une école, où vous vous présenterez comme étudiants et où l'on vous fournira provisoirement de quoi subsister. » Ainsi firent-ils, et ce fut l'origine de leur bonheur et de leur haute destinée. Algazâli disait en racontant ces débuts : « Nous avons cherché la science sans penser à Dieu, et elle nous a menés à Dieu seul. »

« Son père, dit-on, était indigent, mais honnête, ne mangeant que ce que son travail de fileur de laine lui rapportait. Il aimait à s'approcher des jurisconsultes, il s'asseyait près d'eux, attentif à les servir ; il faisait avec zèle tout ce qui pouvait leur plaire, il dépensait même pour eux l'argent dont il disposait. Quelquefois, en entendant leurs discours, des larmes s'échappaient de ses yeux, et il priait Dieu humblement de lui accorder un fils qui fût un jurisconsulte et qu'il pût lui-même entendre dans les assemblées. Quand il fut sur le point d'être père, il demanda en pleurant à Dieu de lui donner un tel fils, et Dieu exauça sa prière.

« Algazâli apprit dans son enfance une partie du droit dans sa ville natale, auprès de Ahmed ibn Muhammed Arrâdzakâni, puis il alla trouver à Djurdjân Abû-Nasr Alismâili, dont il apprit les scolies ; il revint ensuite à Thûs.

« Il dit : Ce livre des scolies fut pour moi une parole venant de Dieu qui me guida dans l'exercice de ma charge. Quand je fus revenu à Thûs, je travaillai pendant trois ans à l'apprendre par cœur en entier, si bien que des voleurs auraient pu m'assaillir et me dépouiller sans m'en ravir la science. » C'est une allusion à un trait de la vie de l'imam Asad Almeïhâni lequel, dépouillé par des brigands, les supplia de lui rendre son exemplaire des scolies, disant qu'il ne saurait s'en passer, ce qui lui valut les railleries de ses larrons.

« Ensuite Algazâli alla à Niçabur où il s'attacha à l'imam Alharameïn Abû'lmaâli Aldjuwcïni, et, grâce à ses efforts, il acquit une grande habileté dans l'art de raisonner et de discuter ; il apprit la philosophie, il en connut les divers systèmes et il approfondit les discours des maîtres de cette science ; devenu lui-même éminent en ces matières, il entreprit de réfuter les philosophes et de réduire à néant les prétentions des savants, et il composa sur toutes ces sciences beaucoup de livres excellents et d'une grande solidité.

« Après la mort de l'imam Alharameïn, il se présenta devant Alaskar, délégué du vizir Nizam Almulk, gardien de l'imâmat et chef des docteurs en son divan. Là il terrassa ses adversaires, il fit sentir à tous l'autorité de sa parole. Le vizir, instruit de son mérite, l'accueillit avec de grands honneurs, et il le nomma professeur à son école de Bagdad, 484.

« Algazâli se retira en Syrie au mois de Dzû'lkadeh de l'an 488, après s'être substitué son frère dans son enseignement ; il resta quelque temps dans le voisinage de Jérusalem, ensuite il se rendit à Damas où il s'enferma dans le monastère proche de la mosquée Alamawî, aujourd'hui mosquée d'Algazâli. Il se vêtit de robes grossières, il réduisit sa nourriture et sa boisson, et il écrivit son traité de la rénovation.

« Revenu à Bagdad, il y reprit ses prédications par lesquelles il affermit l'orthodoxie, et il publia son traité de la rénovation.

« Ibn Nadjâr dit de ce livre : Un même hadits ne s'y trouve jamais qu'une fois. — L'imam Mohammed ibn Iahia : Algazâli est le second Asschâfei. — Asâd Almeïhâni dit : Nul ne peut se faire une idée de la science et du mérite d'Algazâli sans avoir atteint ou à peu près atteint la plénitude de l'intelligence.

« Abû-Abd-Allah Muhammed ibn Abd-Munam Alibdâri dit : Étant à Alexandrie, j'ai vu en songe le soleil se lever de l'Occident. Quelques interprètes reconnurent là l'indice d'un grand

presses de l'imprimerie de Boulaq [1], et c'est dans cette édition que nous en avons pris connaissance. Comme nous ne faisons pas ici œuvre de linguiste et que le côté purement littéraire entre peu dans le point de vue de l'auteur et dans le nôtre, nous n'avons pas cherché à rétablir le texte de l'édition orientale qui semble d'ailleurs assez correct. Le respect dont le livre est entouré, sa clarté relative, la netteté de ses divisions, et le mode d'exposition adopté par Gazâli qui veut être compris du peuple, nous fournissent des garanties de conservation suffisantes. Toute idée est présentée sous plusieurs formes et appuyée sur plusieurs preuves. Si l'idée est abstraite, elle est présentée une première fois sous sa forme abstraite ; puis elle est rendue sensible au moyen d'une comparaison, souvent de plusieurs comparaisons successives ; elle est ensuite appuyée par des motifs purement rationnels, s'il y a lieu, toujours par la parole révélée consistant en un ou plusieurs versets du Coran et par les hadits ou traditions qui remontent à Mahomet par l'intermédiaire d'une chaîne d'autorités citées, quelquefois aussi par les opinions des docteurs ou les exemples des saints de l'islamisme [2]. Sous cet amas de textes et de figures, une idée peut difficilement s'égarer. Le livre est donc clair, mais on conçoit qu'il soit long ; et pour les Occidentaux, moins amoureux

fait religieux qui allait se produire parmi nous. Je compris plus tard que ma vision signifiait la lumière répandue par les livres d'Algazâli.

« Aux environs d'Alexandrie, à une époque peu éloignée que nos maîtres ont vue, une personne qui méprisait Algazâli et qui médisait de lui, aperçut en songe le prophète ayant à ses côtés Abû-Bekr et Omar, et Algazâli debout devant lui qui disait : O prophète de Dieu, l'homme qui nous voit a proféré contre moi des paroles d'injure. A quoi le prophète répondit : Qu'on apporte des verges ! Et cet homme se sentit fustigé en présence du prophète, et quand il se réveilla, il portait encore sur le dos la marque des coups. »

Cette biographie cite d'Algazâli les ouvrages suivants : *Le grand et le moyen*, — Albasît walwasît ; — *L'abrégé*, — Alwadjîz ; — *L'élu et le gratifié*, — Almustasfa walmanhûl ; — *L'affermissement des preuves*, — Tahsinu' ladillah ; — *La guérison du feu de la haine*, — Schifâu'lghalil ; — *Les saints noms*, — Alismahû'lhusnâ ; — *La réponse aux Baténites*, — Alredd ala'lbâtinïah ; — et *La voie manifeste des hommes pieux*, — Minhâdju'lâbidîn.

Barbier de Meynard (*Dict. de la Perse*, p. 397) donne un passage de l'élégie composée en l'honneur d'Algazâli par El-Edib, d'Abiwerd :

« L'islam n'a que trop sujet de pleurer la mort du plus illustre des hommes éminents. Cette catastrophe enlève à mon cœur sa force et le sommeil à mes yeux, dont les larmes ont tari. Quelle noble dévotion régnait dans son âme ! Où trouver ailleurs un caractère aussi élevé ? Il n'est plus ; et la perte la plus déplorable est celle d'un homme que personne au monde ne peut remplacer. »

1. Livre de la rénovation des sciences religieuses par la preuve de l'islam Algazâli. — *Kitâb ihiâ ulûm eddîn lihuddjati lislâmi 'lggazzâli.* — Boulaq 1289, H. (1872, Ch.), 4 vol in-4°. Dans les marges de cet ouvrage est imprimé le traité des notions essentielles par l'imam, savant en Dieu, Assuhrawardi. — *Awarifu' lmaârif litârif billâhi' limâmi' ssuhrawardi.* Ce curieux et célèbre livre, en soixante-trois chapitres, traite du soufisme, de ses variétés, de la vie physique et mystique des soufis et de leur technologie. Il n'est guère connu en Europe.

2. Il y a entre le Coran et les hadits cette différence que les paroles mêmes du Coran ont été révélées au prophète avec l'idée qu'elles expriment tandis que les paroles des hadits sont celles dont le prophète se servait pour exprimer toute autre inspiration qui lui était venue de Dieu. Quant aux paroles et aux histoires des saints, elles s'appuient également sur un fait d'inspiration divine ; mais elles n'ont pas, en général, aux yeux des musulmans, la haute autorité qui s'attache à tout ce qui touche au prophète.

des images, moins soucieux de la preuve d'autorité que les habitants du Caire ou de Bagdad, il est un peu rebutant. Ce serait peut-être un travail utile à faire que d'en donner une traduction condensée ; on aurait ainsi un chapitre parfait d'histoire religieuse où la morale musulmane extérieure et mystique serait exposée dans toute son étendue avec une absolue autorité, une grande clarté et sous la forme la plus haute qu'elle puisse revêtir.

Rappelons avec Gosche que l'ouvrage comprend quatre parties dont chacune renferme dix livres ; chaque livre est subdivisé en chapitres et en sections. Les deux premières parties traitent des pratiques extérieures de la vie musulmane. Il faut mettre à part les deux premiers livres de la première partie. L'un est l'important livre de la science étudié fragmentairement par Hitzig sur un manuscrit de Berne [1] et par Gosche sur des manuscrits de la bibliothèque royale de Berlin [2], où Gazâli fait l'éloge de la science, où il donne la classification des sciences, leur assigne leurs limites, déclare bonnes les unes, réprouve les autres et, parmi celles qu'il approuve, distingue les sciences que tous doivent connaître de celles dont l'étude incombe seulement à quelques hommes. Il déplore l'altération qu'a subie le sens des noms des sciences depuis l'origine de l'islam ; les sciences du droit, de l'histoire, de la théologie, l'art de la prédication, l'art de la divination appliquée aux sentences légales, sont blâmables à ses yeux, lorsqu'on les détourne de Dieu, leur unique objet. Les controverses lui semblent dangereuses ; elles ne ressemblent plus en rien aux pieux entretiens des premiers âges. Il parle encore de l'intelligence, de sa dignité, de sa nature, et de la diversité des intelligences des hommes. Le second livre est le livre de la foi. Il y est traité de l'interprétation des deux paroles du témoignage : « Il n'y a de Dieu que Dieu ; Muhammed est le prophète de Dieu ; » des degrés dans la foi, de la différence entre la foi véritable et la profession extérieure qui en est faite. Une épître que Gazâli écrivit de Jérusalem, forme un chapitre de ce livre ; elle contient un exposé substantiel et raisonné des dogmes de la foi musulmane. Les livres suivants détaillent les grands préceptes de la religion : pureté du corps, prière, aumône, jeûne et pèlerinage, et les pratiques accessoires relatives aux invocations et à la lecture du Coran. Toutes les règles de la vie sociale font l'objet des cinq premiers livres de la seconde partie. Ils parlent du repas en commun et de l'hospitalité ; du mariage, de ses variétés suivant la condition de la femme, de ses avantages et de ses inconvénients, des devoirs réciproques des époux ; des affaires pécuniaires, ventes et achats, prêts à

1. Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesselschaft. VII, pp. 172-186.

2. Gosche, *Uber Gazzâli's Leben und Werke. Abhand. Acad. d., Wiss*, in Berlin, 1858. Dans ce mémoire, Gosche cite les noms et dit quelques mots de tous les ouvrages de Gazâli qu'il pouvait connaître. Du traité de la rénovation il donne les titres des quarante livres qui le composent, avec le texte de fragments assez courts du premier livre. La bibliothèque de Berlin était alors entrée en possession, grâce aux recherches de Wetzstein, de Petermann et de Sprenger, d'une collection de manuscrits fournissant ensemble le texte d'une portion considérable du grand ouvrage de Gazâli.

intérêt, pactes d'escompte, pactes de société ; de l'amitié et de la fraternité et des relations du musulman avec le musulman, l'étranger ou l'esclave. Le sixième livre discute les avantages et les inconvénients de la vie solitaire, comparés à ceux de la vie en société. Des conseils pratiques adressés aux voyageurs sont contenus dans le septième. Le huitième démontre qu'il est permis d'écouter les chanteurs, à condition de garder dans sa tenue une certaine réserve. Le neuvième impose à chaque homme l'obligation de travailler à faire observer, autour de soi, la loi et éviter le péché. Le dixième enfin parle du prophète, de ses qualités et de ses miracles. Gazâli y traite de la révélation du Coran qu'il déclare créé [1]. Les deux dernières parties de l'ouvrage pénètrent dans un autre domaine que les premières. On aborde avec elles l'étude intime de l'âme, et l'on y apprend à connaître toutes les tendances qui peuvent mener l'âme à sa perte ou la sauver [2].

Obligés dans un sujet si vaste de fixer notre attention sur quelques points seulement, nous avons choisi l'*épître* qui est dans le livre de la foi, et le *livre des merveilles du cœur* qui sert d'introduction aux deux dernières parties de l'ouvrage. Ce sont deux intéressants fragments ; ils le sont par eux-mêmes et par le contraste qu'ils présentent ; l'un traite du dogme, l'autre de la morale ; l'un est plein de spéculations métaphysiques, l'autre d'analyses

1. On sait que la doctrine de la création du Coran était celle de la secte des Motazélites et que les Kalifes Almamûn Almutasim et Alwâtoiq, l'ayant agréée, l'imposèrent par la force aux docteurs et à tout le monde musulman. Almamûn, en l'an 218 de l'H. (833 de J.-C.), institua un tribunal spécial pour cet objet, et la persécution d'Almutasim contre les partisans de l'ancienne orthodoxie fut très dure.

2. Voici d'ailleurs les titres des livres. La liste qu'en donne Gosche concorde avec l'édition arabe, sauf dans le dernier titre qui, chez Gosche, est erroné.

I. *Des pratiques religieuses.* — La science. — Les règles de la foi. — Les secrets de la propreté. — Les secrets de la prière. — Les secrets de l'aumône. — Les secrets du jeûne. — Les secrets du pèlerinage. — La récitation du Córan. — Le souvenir de Dieu et les invocations. — Le choix des lectures à faire dans le Coran, selon les circonstances.

II. *Des mœurs.* — Les bonnes mœurs dans le manger et le boire. — Les bonnes mœurs dans le mariage. — Les bonnes mœurs relativement à la façon de s'enrichir et de traiter les affaires. — Ce qui est licite et ce qui est illicite. — Les bonnes mœurs touchant l'amitié, la fraternité, les rapports de société et les rapports domestiques. — La vie solitaire. — Les bonnes pratiques pour les voyages. — Les bonnes mœurs touchant l'audition des chants et l'émotion qu'elle fait naître. — L'incitation au bien et l'opposition au mal. — La manière d'être et les habitudes du Prophète.

III. *De ce qui perd l'âme.* — Les merveilles du cœur. — La discipline de l'âme et le traitement des maladies de cœur. — Ce qu'ont de mauvais l'appétit du ventre et l'appétit sensuel. — Ce que la langue a de mauvais. — La réprobation de la colère, de la haine et de l'envie. — La réprobation du monde. — La réprobation de l'avarice et de l'amour des biens d'ici-bas. — La réprobation des honneurs mondains et de l'hypocrisie. — La réprobation de l'orgueil et de l'amour propre. — La réprobation du désir des vanités.

IV. *De ce qui sauve l'âme.* — La pénitence. — La patience et la reconnaissance. — La crainte et l'espérance. — La pauvreté et la continence. — La croyance unitaire et la confiance en Dieu. — L'amour, le désir et le contentement. — La douceur, la bonne foi et la véracité. — L'observation et l'examen de soi-même. — La réflexion. — La mort et ce qui la suit.

Ce dernier livre constitue un traité d'eschatologie musulmane fort important et encore inconnu. V. Lucien Gautier, *La perle précieuse* de Ghazâlî. Genève, 1878, p. XVI.

psychologiques ; l'un est une œuvre de raison, l'autre de mysticisme ; tous deux sont fort élevés, et aptes à prouver par leur rapprochement que leur auteur n'était pas un sceptique ni un exalté, mais bien un philosophe complet, si l'on peut appeler de ce nom celui qui assigne au cœur et à la raison leurs places, quitte à donner la plus belle au cœur.

L'épître de Gazâli intitulée : *Les preuves de la foi*[1], a été écrite à Jérusalem au temps où l'imam, ayant quitté sa chaire de Bagdad, s'était retiré dans la solitude. Selon le goût scolastique, Gazâli cherchant une classification régulière des détails des sujets, a divisé cette épître en quatre parties qu'il appelle secrets ou fondements, et dont chacune renferme dix principes. Le premier secret est celui de l'essence de Dieu, le second de ses qualités, le troisième de ses œuvres, le quatrième renferme les vérités traditionnelles. En tête des quarante principes apparaît le grand principe de l'existence de Dieu. Comment Gazâli la démontre-t-il ? Par plusieurs preuves ; par le Coran d'abord, par la preuve naturelle ensuite : « Dieu, dit-il, est évident pour quiconque a de l'intelligence, n'en eût-il pas plus gros qu'une parcelle de musc, s'il médite le moins du monde sur le sens contenu dans les signes offerts par la nature, s'il promène son regard sur les merveilles que Dieu a faites dans le ciel et sur la terre et sur les variétés des animaux et des plantes que la terre produit. Certes ce monde beau, ordonné, régulier, ne peut se passer de quelqu'un qui combine sa disposition, fixe ses lois et lui donne l'existence. » Et il ajoute, passant à la preuve de Dieu par le sentiment de la conscience : « Le sentiment même pousse toute âme à reconnaître qu'elle est soumise aux règles établies par Dieu, et qu'elle est portée ici ou là suivant les lois qu'il a fixées. » Ces preuves suffisent à Gazâli, et il n'a plus de doute ; mais il admet que la raison puisse de son côté parvenir à conduire à Dieu. Écoutez-le : « Après avoir contemplé la nature de l'homme et constaté le témoignage du Coran, il est inutile de dresser des preuves. Cependant, pour nous soumettre à l'autorité des docteurs spéculatifs, et pour les imiter, nous dirons en partant des premiers principes : tout produit exige une cause qui le produise ; or, le monde est produit, donc il lui faut une cause. » Cela n'est que le plan de la preuve qu'il s'agit de fournir ; la majeure et la mineure vont subir chacune une démonstration spéciale et raffinée. « Tout produit exige une cause qui le produise, dit la majeure. En effet, tout ce qui est produit occupe un espace de temps auquel l'esprit est amené à supposer un temps antérieur et un temps ultérieur, et le fait que le phénomène est affecté à ce temps à l'exclusion de celui qui précède et de celui qui suit, exige nécessairement une cause d'où vienne cette détermination. » — « Le monde est produit, » dit la mineure. En effet, les corps sont nécessairement en mouvement ou en repos ; or, le mouvement et le repos sont produits, car, de ces deux états qui se succèdent l'un à l'autre et qui s'anéantissent l'un l'autre, le plus récent est

1. Tome I, troisième section du second livre, p. 103, éd. de Boulaq.

produit, puisqu'il est nouveau, le plus ancien est produit, puisqu'il est anéanti et que, s'il était de tout temps, son anéantissement serait impossible [1]. D'ailleurs, ce qui n'existe pas en dehors des phénomènes produits est lui-même produit. Supposons qu'il n'en soit pas ainsi ; alors il y aurait eu une suite de phénomènes précédés de causes et il n'y aurait jamais eu de cause première ; mais si la chaîne des effets n'était pas interrompue en un point de départ, l'effet actuellement produit ne serait pas arrivé à son tour d'existence [2], car il est impossible de parcourir en entier ce qui n'a pas de limite. Ainsi, soit un navire qui décrive une suite de cercles, sans commencement. Que peut être le nombre de cercles décrits à un moment donné ? Il ne peut être à la fois pair et impair ; cette hypothèse réunit une affirmation et une négation, puisque l'affirmation d'un terme est la négation de l'autre. Il est impossible que ce nombre soit pair, car tout nombre pair devient impair par l'addition d'une unité, et comment ajouterait-on une unité à ce qui n'a pas de fin ? Il est impossible qu'il soit impair pour une raison toute semblable ; impossible enfin qu'il ne soit ni pair ni impair. Il faut donc que la série ait un commencement. Il résulte de là que le monde n'existe pas en dehors des phénomènes produits, et que ce qui est tel est produit. Ainsi il est établi qu'il faut au monde un auteur de sa production, d'après des raisonnements inéluctables. » Après cela, qui suspectera encors Gazâli de scepticisme ? Il dit ensuite : Dieu existe de tout temps, car on a vu qu'il faut limiter la chaîne des phénomènes à un premier auteur. Dieu est impérissable. Il ne peut périr par lui-même, car s'il est conçu comme ayant en lui la cause de sa durée, sa perte n'aurait pas de cause ; il ne peut périr par le fait d'un principe ennemi, car il précède ce principe, et si celui-ci tendait à se produire, il l'empêcherait d'arriver à l'être avant d'être anéanti par lui. Dieu n'est pas une substance matérielle, car cette substance serait nécessairement en repos ou en mouvement et, comme telle, produite ; il n'est non plus un corps ou agrégat de substances qui seraient également produites, ni une étendue, puisque l'étendue n'est qu'une circonstance inhérente aux corps et ne saurait précéder les corps. « Dieu ne ressemble donc à aucune chose, et aucune chose ne lui ressemble. Il est le vivant éternel auquel rien n'est comparable, car comment ce qui est créé ressemblerait-il à celui qui crée, ce qui est décrété à celui qui décrète, ce qui est formé à celui qui forme ? Le corps et l'étendue sont entièrement sa création, son œuvre ; il est donc impossible de lui imposer une similitude quelconque avec eux. » « Quoique exempt de corps et de mesure, pur de toute condition de situation dans un lieu et de direction

1. La preuve de ceci est donnée un peu plus loin à propos du dogme de l'immortalité de Dieu.

2. C'est exactement le raisonnement que Kant prête aux dogmatiques dans la démonstration de la thèse de la première antinomie. « Une éternité réelle d'états qui se succèdent jusqu'à un moment donné ne peut pas s'être écoulée. » *Critique de la raison pure*, trad. Tissot, Paris, 1864 ; t. II, p. 87.

dans l'espace, » Dieu, « établi sur son trône [1], » c'est-à-dire ayant sur toutes choses la puissance et la souveraineté, voit tout et ne se montre pas aux hommes. Les visions qu'en ont les saints en ce monde « ne sont qu'une sorte de révélation et de science, plus complète et plus claire que la science ordinaire » ; mais « ils le verront dans l'autre vie, de leurs yeux », et « leurs visages illuminés se tourneront vers le Seigneur [2] ». Enfin Dieu est un, car il ne saurait y avoir deux Dieux souverains.

Ses qualités sont d'être puissant, savant, vivant, doué de volonté libre, entendant et voyant Le monde, dans son ordre et sa beauté, prouve la puissance et la science de son auteur ; la puissance et la science impliquent la vie. « Tout acte est de Dieu ; tout acte conçu par la science est rendu possible par la puissance ; mais il en est de même de son contraire ». Il faut donc « une qualité qui détermine la puissance à produire l'un des deux contraires, c'est la volonté ».

« Dieu parle en un langage qui est un attribut de son essence, sans vocalisation, sans articulation ; son langage ne ressemble à celui d'aucun autre, comme son existence ne ressemble à celle d'aucun autre. Le langage appartient en réalité à l'âme et la voix n'articule que pour produire des signes comme en produisent parfois les mouvements et les gestes. Cette parole de Dieu est en elle-même ancienne, et ses qualités sont nécessairement éternelles dans tout ce qui est constitutif de son éssence ; les changements ne l'atteignent pas, les nouveautés ne la dissolvent pas. Il n'y a de nouveau que les sons qui en sont les signes. Elle réside en l'esprit de Dieu » jusqu'à ce que celui auquel elle est destinée « ait été mis en état de connaître et d'entendre cette parole éternelle [3] ». La science et la volonté sont éternelles comme la parole ; « les créatures ne sont que des manifestations de la science » de Dieu produites dans les temps fixés dès le commencement par sa volonté ; car les volontés divines s'enchaînent l'une à l'autre et sont toutes ensembles contenues dans leur premier principe.

Gazâli va tomber de ces sommets. Sa haute idée de Dieu dans son essence et dans ses attributs est abaissée par l'idée qu'il se fait de Dieu dans ses œuvres. Ici sa marche n'est plus aussi sûre. Les mystérieuses questions de la liberté de l'homme en face de la puissance de Dieu, de la justice de Dieu dans les destinées diverses des hommes, troublent assez la raison pour qu'il faille un guide meilleur que le Coran à ceux qui s'aventurent dans leurs labyrinthes. Voici ce que dit avec Mahomet l'imam musulman : « Dieu a créé toutes choses ; il vous a créé vous et ce que vous faites [4], » et il commente ainsi : « Les actes consistent dans les mouvements des corps des hommes ;

1. Coran, XLI, 10.
2. Coran, LXXV, 22-23.
3. Ce que Gazâli dit ici de la parole s'applique immédiatement au Coran ; c'est l'exposé de la doctrine orthodoxe de la création du Coran.
4. Coran, XXXVII, 94.

or les mouvements sont tous de même nature, et la puissance divine est essentiellement ce qui les produit tous. Qu'est-ce donc qui la réduirait à n'être nécessaire qu'à la production de quelques-uns, s'ils se ressemblent tous? Comment encore les animaux accompliraient-ils par eux-mêmes leurs actes, alors que les araignées, les abeilles et d'autres animaux font des œuvres dont les plus intelligents des hommes ne sauraient sans embarras atteindre la perfection? Comment seraient-ils capables d'inventer, sans le Maître des maîtres, eux qui sont incapables de discerner les profits qu'ils tirent de leurs actes? Arrière, arrière, bassesse de créatures! Celui qui détient seul l'empire et toute royauté, c'est le souverain de la terre et du ciel. » Remarquons ces mots : « La puissance est ce qui produit tous les mouvements; comment la réduirait-on à n'être nécessaire qu'à la production de quelques-uns? » et comparons les à cette formule qui nous est plus familière : « On a toujours vu les mêmes causes produire les mêmes effets; comment donc quelques effets échapperaient-ils à cette loi? » Des deux côtés, même excès de la raison, même pétition de principe. Mais on ne raie pas la liberté sans se reprendre; Gazâli se reprend donc en disant que « le fait que Dieu est seul auteur des mouvements des hommes n'empêche pas que les hommes n'aient un pouvoir d'élection sur leurs actes ». La puissance productrice du mouvement est une créature de Dieu, mais le choix est une faculté de l'homme. Le mouvement tire son origine de la puissance, mais la puissance est de toute éternité; il faut donc quelque chose de plus qu'elle pour déterminer la production du mouvement, il faut le libre choix de l'homme. « Comment, s'écrie Gazâli s'attachant à la preuve banale de la liberté par le sentiment qu'on en a, comment les mouvements seraient-ils de pure nécessité, alors que l'homme même distingue entre le mouvement dont il est maître et le tremblement qui le saisit malgré lui? » Mais il ajoute aussitôt : « Comment, au contraire, les mouvements seraient-ils des créatures de l'homme, alors que lui-même ne connaît pas dans tous les détails les mouvements qui s'opèrent en lui? Ces deux extrêmes étant rejetés, il ne reste que le juste milieu auquel on puisse croire, à savoir que le mouvement est possible par la puissance de Dieu quant à sa production, et par la puissance de l'homme sous une autre face de sa dépendance, c'est-à-dire quant au choix qui est fait de lui. » C'est fort bien, mais ce n'est malheureusement pas toute la doctrine; il nous dit maintenant que « l'acte de l'homme, bien que choisi par l'homme, n'en est pas moins décrété par Dieu ». Les preuves de cela sont dans le Coran, on le sait; mais il faut faire la preuve rationnelle. Elle est bien faible, elle est même nulle : « Remarquons d'abord, dit Gazâli, que Dieu a en horreur la révolte et le péché, et qu'il ne les veut pas; ils arrivent seulement parce que l'homme choisit la volonté de l'ennemi Iblis [1], quoique ce soit l'ennemi de Dieu, et il se trouve qu'il choisit plus fréquemment la volonté de l'ennemi que celle de

1. Le démon.

Dieu. » Et il reprend encore : « Du moment qu'il est manifeste que les œuvres des hommes sont produites par Dieu, il est vrai qu'elles sont décrétées par lui. On m'objectera : comment se fait-il que Dieu interdise ce qu'il aime et commande ce qui lui déplaît? » N'écoutons pas sa réponse, messieurs, c'en est assez. Ces questions sont par elles-mêmes pleines de mystères; la solution qui nous en est offerte est incontestablement pleine de contradictions. Nous sommes forcés de le reconnaître, dût la sympathie que l'auteur nous avait inspirée en être affaiblie, et de résumer sa doctrine sur ce point capital par cette phrase inique : « Dieu égare qui il veut, il conduit qui il veut, nul ne lui demande compte de ses actes, mais il en demande compte aux hommes. »

La théodicée continue. Gazâli établit que la création est un acte de pure bonté de la part de Dieu qui n'y était obligé à aucun titre, ensuite qu'il est possible que Dieu impose à ses créatures ce dont elles ne sont pas capables, qu'il est possible qu'il les fasse souffrir sans faute antérieure ni rémunération ultérieure, et qu'il n'est point obligé d'agir vis à vis d'elles pour leur plus grand bien. Ces trois dernières propositions sont dures; elles n'étaient pas universellement admises dans l'islam, car l'auteur fait ici allusion à des contradicteurs qu'il ne nomme pas. Il les fonde sur l'absolue indépendance de Dieu qu'il cherche à dispenser de toute loi de justice et il évoque à propos d'elles cette soène piquante : « Un enfant et un adulte morts musulmans disputent entre eux dans l'autre monde, parce que l'adulte a été placé à un plus haut degré que l'enfant : — Maître, dit à Dieu l'enfant, pourquoi as-tu placé cet homme sur un siège plus élevé que le mien? — C'est parce que, répond Dieu, étant devenu adulte, il a vécu laborieusement dans l'obéissance à ma loi. — Mais l'enfant reprend : — C'est toi qui m'as fait mourir en bas âge. Tu aurais dû prolonger ma vie jusqu'à l'âge mûr et j'aurais peiné aussi. Tu as manqué à l'équité en faisant à celui-là la faveur d'une longue vie, et non à moi. Pourquoi ne me l'as-tu pas faite? — Dieu répond : — Parce que je savais que si tu atteignais l'âge d'homme tu m'associerais d'autres divinités et que tu te révolterais contre moi; il valait mieux pour toi mourir en bas âge. — Alors les renégats crient à Dieu du fond de l'enfer : — O maître, si tu savais que nous devions, en devenant adultes, t'associer d'autres dieux, que ne nous as-tu fait, nous aussi, mourir enfants? — Que répondre à cela, conclut Gazâli, sinon qu'il faut trancher la question en reconnaissant que les décrets de Dieu sont élevés bien au dessus de tout ce que peut peser la justice des hommes. » Ainsi ce n'est pas par oubli que Gazâli a rayé de la liste des attributs divins la bonté et la justice, la justice surtout. Bien loin d'arriver à la conception d'un Dieu parfait en portant à l'infini et en attribuant à l'être divin ces qualités dont la notion réside dans le cœur de l'homme, il place Dieu en dehors et au dessus de ces notions; il n'admet aucun but, fût-ce le souverain bien, aux actes de la volonté et de la puissance divines. Il regarde la loi comme un ensemble de prescriptions arbi

traires dont l'homme ne peut puiser l'idée dans sa propre nature. Il faut donc avant tout que l'homme apprenne à connaître la loi; mais si cette connaissance, comme tout autre précepte, n'est obligatoire que du fait de la loi, comme la loi n'impose à celui à qui elle s'adresse que ce qu'il connaît d'elle, elle ne saurait imposer *a priori* l'étude d'elle-même. C'est vrai; mais il n'est personne qui n'entende dire que la loi existe et qu'on ne peut être sauvé sans elle. La raison en rend alors l'étude obligatoire, en en représentant la sanction possible et les souffrances de l'autre monde dont sont menacés ceux qui l'ignorent. Ici donc encore la raison apparaît dans le principe; elle établit l'obligation relative qu'a l'homme de connaître ce que Dieu a décrété à titre d'obligation absolue[1].

— Nous avons restitué chez Gazâli le rôle de la raison. Nous l'avons trouvée au commencement fondant les vérités essentielles; guidée par le Coran, mais non pas appuyée sur lui, nous l'avons vue accomplir son œuvre auprès de la révélation, et, par sa concordance avec elle, lui donner la preuve indispensable de sa vérité, fonder enfin la morale en poussant l'homme à prendre connaissance de l'obligation établie de tout temps avec un caractère absolu. La loi étant révélée et la révélation prouvée, c'est au cœur qu'il appartient d'aller plus avant, c'est de lui que doit sortir l'effort nécessaire à l'observation de la loi, c'est à lui de chérir la loi, d'aimer le Maître qui l'impose, d'entrer par l'amour dans la connaissance intime des secrets et des beautés de Dieu. Le mysticisme musulman étonne toujours. Comment une religion fondée par le sang et par la conquête devient-elle pour quelques-uns une parole de tendresse qui les attire dans la solitude, à l'écart des luttes du monde? et ne faut-il pas une grande subtilité d'âme pour percevoir, à travers cet hymne de guerre brutale qu'est le Coran, les suaves accents des cantiques de l'âme et de son bien-aimé? Or Gazâli est particulièrement étonnant. Entre tous ses coreligionnaires, il a été de ceux qui se sont fait le Dieu le plus inhumain et le plus injuste, et de ceux aussi qui l'ont le mieux aimé. Il y a dans l'homme de ces heureuses inconséquences; les plus belles natures en offrent le plus d'exemples; tantôt la raison lutte contre l'emportement du cœur, tantôt le

1. Le dernier principe cité ici est le huitième du troisième secret. Les principes qui terminent l'épitre ne sont plus appuyés sur des preuves ayant le même caractère spéculatif que les précédentes. C'est pourquoi nous ne nous y sommes pas arrêtés. Le neuvième principe du troisième secret est assez curieux par la mention qui y est faite des prêtres de Brahma. Le voici : « Que la mission des prophètes n'est pas vaine, contrairement à l'opinion des brahmanes qui disent : « La mission des prophètes est sans utilité puisque la raison peut agir sans eux. » En effet, la raison ne suffit pas pour faire connaître les actions qui procurent le salut dans l'autre vie, pas plus que pour indiquer les remèdes qui apportent la santé. Il faut aux hommes des prophètes comme il leur faut des médecins, avec cette différence que la vérité du médecin est attestée par l'expérience et que celle du prophète l'est par le miracle. » Le quatrième secret renferme les principes suivants : Le jugement et la résurrection; l'interrogatoire de Munkar et de Nakir; le châtiment du tombeau; la balance; le pont; que le paradis et l'enfer sont créés, et trois autres principes sur l'excellence relative des compagnons de Mahomet, sur les conditions requises pour l'imâmat, sur la validité de l'imâmat quand l'imam est indigne.

cœur contre les excès de la raison. Chez Gazâli l'autorité d'un livre illustre a égaré la raison ; le livre et la raison ligués n'ont pas pu flétrir le cœur.

II

« Après avoir terminé la première moitié de ce livre qui concerne le corps quant à ses pratiques et à la manifestation de la foi, ce qui constitue la science externe, nous nous proposons de traiter dans la seconde moitié de ce qui concerne le cœur quant aux tendances capables de le perdre ou de le sauver, ce qui constituera la science interne. Nous composerons d'abord deux livres : l'un parlera des merveilles des qualités du cœur, l'autre de la manière d'exercer le cœur et de développer ses qualités, après quoi nous aborderons l'examen des passions qui le sauvent et de celles qui le perdent. Nous allons maintenant exposer les merveilles du cœur par le jeu des comparaisons qui rendent le sens plus facile à saisir; car dévoiler ces merveilles et les secrets du cœur qui résident dans le monde du royaume[1] est de ce qui fatigue le plus d'intelligences[2]. » C'est donc une sorte d'introduction psychologique à la théorie de la morale mystique que Gazâli va rédiger dans ce livre qu'il intitule « les merveilles du cœur[3] » — merveilles, c'est-à-dire facultés merveilleuses qui permettent au cœur de connaître Dieu et d'avancer dans sa science; — cœur, c'est-à-dire substance spirituelle liée au corps matériel ; c'est dans l'homme ce qui comprend, sait et connaît, ce qu'atteignent la parole et le blâme, ce dont émane la prière. La relation qu'a cette substance avec le cœur matériel ne peut être étudiée ici. L'esprit, l'âme et l'intelligence sont d'autres noms de cette même substance. Ces quatre noms ont chacun deux sens, l'un matériel, l'autre spirituel, et leur quatre sens spirituels sont identiques. Cela posé, nous entrons dans la description des qualités du cœur, et nous trouvons dès l'abord ces comparaisons que l'auteur affectionne, qu'il poursuit, sur lesquelles il s'appesantit pour donner à sa pensée la forme concrète qui la rende saisissable à tous. Le cœur est un roi maître de grandes

1. Les mystiques appellent : *Almulk*, le domaine, le monde visible, et : *Almalkût*, le royaume, le monde invisible. Voici un passage de notre livre qui fournit ces définitions :

« Quiconque rejette les voiles qui sont entre lui et Dieu fera briller dans son cœur l'image du domaine et du royaume. Il verra un paradis dont une partie comprend les cieux et la terre, mais dont la totalité dépasse en étendue les cieux et la terre ; car on entend par les cieux et la terre le monde visible du domaine; or celui-ci, quelle que soit l'étendue, est borné par rapport au tout. Quant au monde du royaume qui renferme les arcanes cachés à la vue du corps et qui ne peut être atteint que par les yeux de l'âme, il n'a pas de limites. Heureux celui qui en reçoit la lumière! Son cœur, tout borné qu'il est, est uni à la science infinie de Dieu. Le monde du domaine et celui du royaume pris ensemble constituent la présence de Dieu, car la présence divine renferme tous les êtres. »

2. Tome III, livre premier, pp. 2-18. Ed. de Boulaq.

3. Ce livre est cité par Gazâli dans son traité intitulé : *Le préservatif de l'erreur*, composé peu de temps avant sa mort. — Trad. nouvelle du traité de Gazzali par C. Barbier de Meynard. Journal asiatique, septième série. T. IX, p. 61.

armées. Ces armées sont, les unes extérieures : ce sont les organes et les membres du corps, les autres intérieures : ce sont toutes les facultés de l'âme. Le corps n'est que le véhicule de l'âme qu'il doit conduire jusqu'au monde supérieur; l'homme doit donc en avoir soin, et à ce point de vue les armées du cœur sont, à l'intérieur, les appétits qui exigent ce qui est utile au corps, la colère qui se soulève contre ce qui lui nuit, les sensations qui permettent de discerner le nuisible et l'utile; à l'extérieur ce sont les membres et les organes des sens. Les appétits et la colère sont gouvernés par la volonté, les membres sont mis en mouvement par la puissance, les sensations sont des espions qui présentent leurs rapports à l'intelligence. L'intelligence elle-même comprend cinq armées ou facultés : la faculté de percevoir les sensations, celle d'en conserver la trace, celle de se les remémorer, avec les facultés de méditer sur les perceptions et de les associer. « Tous ces moyens, toutes ces facultés, ont été dévolus aux animaux comme aux hommes. » Montons plus haut, et cherchons « ce qu'il y a de propre au cœur de l'homme, ce qui fait sa grande noblesse et lui mérite d'approcher de Dieu. Les dons spéciaux à l'homme se résument en une faculté de savoir et une faculté de vouloir. La science dont il s'agit est celle des lois de ce monde et de l'autre, des réalités intellectuelles qui sont au dessus des réalités sensibles et dont les animaux ne partagent pas avec l'homme la compréhension. Toute connaissance générale et universelle est propre à l'intelligence de l'homme. En effet l'homme ayant jugé qu'une certaine personne ne peut être conçue comme étant en deux lieux dans une seule circonstance, applique son jugement à tout autre individu. Or on sait que l'homme n'atteint par les sens que quelques individus; donc son jugement sur la généralité dépasse la portée des sens. Ce qui est vrai des connaissances universelles l'est de toutes les connaissances spéculatives. Quant à la volonté, elle agit après que l'intelligence a saisi les fins d'une affaire et les voies qui la mèneront à bien; il se dégage de l'âme un désir tendant à réaliser ce bien, et à prendre les moyens utiles, et un acte de volonté est formé dans ce but; cela est bien distinct des volitions de l'appétit ou des volontés des animaux. Cette volonté peut même aller contre les passions. L'appétit redoute la lancette et la ventouse; l'intelligence peut les vouloir, les chercher et consentir à les acheter chèrement. L'appétit désire des mets agréables dans les maladies, mais l'intelligence trouve en elle-même quelque chose qui les repousse. Si Dieu, qui a créé une intelligence capable de connaître les fins des choses, n'avait pas créé ce pouvoir de la volonté qui commande aux mouvements des membres selon les arrêts de l'intelligence, l'intelligence eût été vaine en vérité. Ainsi le cœur de l'homme a en propre une science et une volonté. » Mais cette science n'est pas la même chez tous les hommes. « Il y a des degrés innombrables sur lesquels s'échelonnent les hommes, suivant qu'ils savent plus ou moins de choses, qu'ils savent des choses élevées ou basses, suivant aussi le chemin qui les a menés à la science. Car quelques-uns y arrivent par

l'amour divin, par le moyen de l'inspiration et de la révélation, et d'autres par l'étude et les progrès successifs. Les uns y parviennent vite, d'autres lentement. Les demeures des docteurs, des sages, des prophètes, des saints, se distinguent entre toutes et les escaliers qui y conduisent ne sont pas fermés; aucune interdiction ne pèse sur les sciences divines. Le degré suprême est occupé par le prophète, auquel toutes les vérités, ou presque toutes, ont été découvertes, sans qu'il eût à les conquérir avec labeur, mais par la révélation divine, dans le temps le plus court. L'homme qui parvient à cette haute félicité approche de Dieu dans son intelligence, dans sa vérité, dans ses attributs, et non par le lieu ni par la distance. Ces degrés élevés sont les demeures de ceux qui aspirent à Dieu, et ces demeures sont ouvertes. Les lumières des sciences ne se dérobent pas aux cœurs par l'avarice et la parcimonie de celui qui les répand, lequel est infiniment élevé au dessus de l'avarice et de la parcimonie; mais elle se dérobent aux turpitudes, aux troubles, aux occupations profanes, du fait des cœurs. Les cœurs sont comme les vases : tant que les vases sont pleins d'eau, l'air n'y pénètre pas; de même les cœurs occupés d'autre chose que Dieu ne se laissent pas pénétrer par la connaissance de la majesté de Dieu. Il est donc bien évident que ce qu'il y a de propre à l'homme, c'est la science et la sagesse, et que la plus noble des sciences est celle de Dieu, de ses attributs, de ses œuvres. Toute la félicité de l'homme consiste en ceci qu'il prenne pour fin de trouver Dieu, pour patrie l'autre monde, celui-ci pour hôtellerie, le corps pour véhicule, les membres pour serviteurs; qu'il se renferme, je parle de l'homme intelligent, dans son cœur, comme un roi au centre de son royaume; la faculté représentative qui réside dans la partie antérieure du cerveau remplira le rôle de maître de postes en centralisant les perceptions venues des sens; la mémoire qui réside dans la partie postérieure du cerveau, le rôle de trésorier, la langue celui d'interprète, les organes du mouvement celui de secrétaire, les cinq sens le rôle d'espions; il chargera chacun d'eux de lui procurer des renseignements sur une contrée, l'œil sur le monde des couleurs, l'ouïe sur celui des sons, l'odorat sur celui des odeurs et ainsi des autres; ils se muniront donc d'informations sur ces divers mondes et ils les apporteront à la faculté représentative qui est comme le maître de postes; le maître de postes les transmettra au trésorier qui est la mémoire; celle-ci en fera part au roi qui en retiendra ce qui lui sera utile pour l'administration de son royaume, ou mieux pour l'achèvement du voyage projeté par lui, pour la défaite de l'ennemi qui le vexe et la déroute des bandits qui lui coupent le chemin[1]. S'il est semblable à ce roi, l'homme est digne, heureux et reconnaissant des bienfaits de Dieu; mais s'il ne fait rien de tout cela ou s'il n'agit qu'en vue de ses ennemis qui sont l'appétit, la colère et autres mouvements passagers, ou en vue de semer

1. Cette comparaison se retrouve en plusieurs endroits chez Avicenne. V. « l'allégorie mystique Hây ben Yaqzân » d'Avicenne, par A. F. Mehren. *Museon de Louvain, 1886.*

de plaisirs sa route sur une terre étrangère, car ce monde est pour lui un passage, sa patrie, sa demeure fixe étant l'autre monde, il est abandonné, misérable, il refuse les bienfaits de Dieu, déserte les armées de Dieu, s'allie à ses ennemis, abandonne son parti, et il s'attire sûrement sa haine et sa répulsion dans la vie future. Que Dieu nous en préserve! » Ne songe-t-on pas aux Pères de l'Église? Suivez encore ces fortes images : « La nature de l'homme tient de quatre natures : de celle de Dieu, de celle du démon par l'orgueil et la fourberie, du porc par l'appétit, des fauves par la colère. Ces quatre principes sont rassemblés dans le cœur et il semble que l'homme soit excité par un porc, un chien, un démon et un sage. Le porc, c'est l'appétit; cet animal n'est pas odieux par sa couleur, sa forme, sa manière d'être, mais par son avidité, sa gloutonnerie insatiable. Le chien, c'est la colère. Le fauve qui dévore et le chien qui mord ne sont pas voués à l'injure à cause de leur couleur, de leur figure ni de leur manière d'être, mais le sens figuré de leurs noms est la férocité, la passion du meurtre, l'inimitié, le désir de faire le mal. Il y a dans l'intérieur de l'homme la férocité du fauve, c'est la colère; la gloutonnerie du porc, c'est l'incontinence. Le porc, par son avidité, représente l'action vile, qui déplaît à Dieu; le fauve, par son emportement, l'acte injuste, digne de blâme. Le démon ne cesse pas d'exciter l'appétit du porc, l'emportement du fauve, de les monter l'un par l'autre et de leur faciliter le développement de leurs instincts. Le sage, image de la raison, est chargé de déjouer les artifices et les ruses du démon et de dissiper l'obscurité du cœur en faisant briller en lui une lumière semblable au soleil levant. » Ainsi c'est à l'aide de la science que le cœur, comparé à un roi, doit gouverner ses sujets, diriger ses armées, réprimer parmi elles celles que les excitations du démon poussent à la révolte.

Vis à vis de cette science dont l'obtention est si désirable, le cœur est comme un miroir vis à vis d'un objet dont il doit refléter l'image. Le miroir ne laisse pas apparaître l'image s'il n'est pas aplani, s'il est terni, rouillé, s'il n'est pas tourné dans la direction de l'objet, si un corps opaque l'en sépare, si celui qui le manie ignore cette direction; de même le cœur ne peut connaître la vérité s'il n'est pas formé, comme le cœur de l'enfant, si les mauvaises actions, les passions honteuses le couvrent d'une couche de crasse, s'il ne médite que sur les sciences de ce monde et ne se tourne pas vers Dieu, si l'erreur jette son voile entre le vrai et lui, s'il n'a point appris les sciences qui mènent à la vérité. Mais « en principe, tout cœur est apte à connaître le vrai, comme venant de Dieu, comme étant noble et élevé au dessus de toutes les créatures qui sont au monde, par ses qualités propres et par sa dignité. Le seul but de l'obéissance et des œuvres de tous les membres est donc de rendre le cœur limpide, pur, réfléchissant; celui qui atteint cette pureté atteint ce but. Le but de la purification du cœur est d'obtenir en lui les lumières de la foi, c'est-à-dire l'illumination de la science, selon cette parole de Dieu : « Dieu ouvrira à l'islam la poitrine de celui qu'il veut

« diriger[1], » et selon cette autre parole : « Celui dont Dieu a ouvert la poi-« trine à l'islam, en sorte qu'il suive la lumière venant de son seigneur[2]... Que cette clarté est belle ! » Ici les noms de science et de foi se confondent. « Cette foi, est-il dit, existe à trois degrés : au premier degré est la foi du commun qui est simplement une foi d'imitation ; au deuxième, est la foi des théologiens qui est mêlée d'une espèce de démonstration, mais qui s'élève assez peu au dessus de la foi du commun ; au troisième degré est la foi de ceux qui ont la connaissance du vrai, celle-là est éclairée d'une clarté certaine. » Ainsi celui qui croit que Zéid est dans cette maison, parce qu'on le lui dit, a la foi au premier degré ; mais s'il entend Zéid parler derrière la muraille, il a une foi raisonnée semblable à celle des théologiens, et lorsqu'il entre dans la maison et qu'il voit Zéid face à face, alors il possède la certitude ; « c'est l'image de la connaissance de ceux qui sont près de Dieu et des justes, car ils croient parce qu'ils voient, et leur foi ne tient rien de celle du vulgaire et des théologiens. Ils distinguent avec une évidence qui ne comporte aucune erreur. »

La science, en principe, renferme toute connaissance. Elle comprend les sciences intellectuelles et les sciences religieuses. Les sciences intellectuelles sont l'aliment du cœur ; en elles se trouvent les principes premiers et nécessaires, tels que le principe de contradiction, et les connaissances qu'on acquiert par le travail. « J'ai vu, dit Ali, en l'intelligence, deux intelligences : l'une est innée, l'autre acquise par l'audition ; celle qui vient de l'audition ne sert de rien sans celle qui est innée, comme le soleil ne sert de rien à celui dont l'œil ne peut voir. » Les sciences religieuses sont le remède du cœur ; c'est la connaissance du livre de Dieu et de la Sunnah du prophète. L'intelligence est indispensable à la compréhension de ces dernières sciences. « Celui qui préconise l'acquiescement pur avec l'anéantissement total de l'intelligence est un ignorant, et celui qui se contente uniquement de l'intelligence sans les lumières du Coran et de la Sunnah se perd. » Gazâli distingue dans les sciences intellectuelles la médecine, le calcul, la géométrie, l'astronomie, les arts et les métiers, qui se rapportent à ce monde, les sciences des états du cœur, des qualités et des œuvres de Dieu, qui se rapportent à l'autre, Il n'exclut pas absolument les premières ; il est bien difficile, il est vrai, que l'on approfondisse les deux genres de sciences, et « le prophète a dit : « La plupart de ceux qui entrent dans le paradis sont des niais, » c'est-à-dire des niais en ce qui regarde ce monde. Dieu a cependant donné une connaissance parfaite de ce monde et de l'autre à ceux qu'il a préposés au gouvernement de ses serviteurs dans leur vie et dans leur mort, c'est-à-dire aux prophètes assistés de l'esprit saint, fortifiés de la force divine qui s'étend à toutes choses et ne fait défaut pour aucune. » Mais les autres créatures qui s'adonnent aux choses de ce monde ne sauraient mener à bonne fin les affaires de l'autre.

1. Coran, VI, 125.
2. Coran, XXXIX, 23.

Voilà la dignité, la nécessité, les parties de la science; et comment l'acquiert-on? Les docteurs l'acquièrent par la réflexion, par voie de démonstration; une inspiration subite, un souffle brusque, venu il ne sait d'où, la donne au saint, au soufi; la voix d'un ange la révèle au prophète. Une tablette placée devant un miroir, entre eux deux un voile qu'agitent les souffles des vents, c'est l'image de l'inspiration. « Ainsi les haleines de la grâce soulèvent les voiles de devant les yeux des cœurs, » et le cœur découvre les choses cachées. Il les voit quelquefois en songe; « il les découvre aussi dans la veille; le voile s'enlève par une grâce secrète de Dieu, et dans le cœur, du fond de l'inconnu des mystères, brille quelqu'une des merveilles de la science, tantôt comme l'éclair rapide, tantôt d'une façon continue pendant quelque temps; la persistance de cet état est ce qu'il y a de plus rare. Les soufis qui s'appliquent à acquérir les sciences inspirées ne recherchent pas les sciences enseignées. Ils n'exhortent pas à étudier la science, ni à se pénétrer de ce que les auteurs ont composé, ni à puiser la science dans les maximes et les démonstrations écrites; mais ils disent: on y parvient d'abord par la lutte, puis par la suppression de ses défauts, le retranchement de toutes ses affections, l'intelligence de ce qu'est la préoccupation de Dieu seul. Toutes les fois qu'un homme aura suivi ce chemin, Dieu deviendra un ami pour le cœur de son serviteur et il lui répondra en l'éclairant des lumières de la science. Lorsque Dieu gouverne un cœur, il y répand sa miséricorde, il y fait briller sa lumière, il l'ouvre à la vérité et il lui découvre les secrets du royaume. Il dissipe de devant le cœur le voile de la négligence par le bienfait de sa miséricorde, et les essences des choses se réfléchissent en lui. Or l'homme n'a rien à faire pour cela que de s'y préparer par les pratiques des soufis et de se préoccuper constamment d'avoir l'intention sainte, de supporter avec patience son ardent désir, de guetter pendant sa longue attente ce que la miséricorde de Dieu voudra bien lui découvrir. Les prophètes et les saints ont vu les choses divines se dévoiler à eux, la lumière se répandre dans leurs poitrines, non par la voie de l'enseignement et de l'étude, ni par les livres écrits, mais parce qu'ils avaient méprisé ce monde, rompu toutes ses attaches, délivré leurs cœurs de tous ses soins et qu'ils avaient compris ce qu'est la préoccupation unique de Dieu. Qui est à Dieu, Dieu est à lui. Ils ont pensé que, pour être à Dieu, il fallait d'abord couper entièrement les liens qui attachent au monde, libérer le cœur, cesser de s'occuper des hommes, de la fortune, des enfants, du foyer, aussi bien que de la science, du pouvoir et des honneurs; ils se sont placé le cœur dans un état où il est indifférent à l'existence comme à l'absence de toute chose; puis ils ont vécu dans un lieu retiré, bornant leurs soins à l'observation des prescriptions divines et aux exercices de religion. Le soufi s'asseoit donc, le cœur libre de tout souci; il ne divise pas sa pensée dans la lecture du Coran, ni dans la méditation des commentaires, ni dans le récit des hadits, ni dans rien de semblable; mais il s'efforce de ne rien laisser venir à son esprit d'autre que Dieu. Il ne cesse pas, après

s'être assis dans la solitude, de répéter de la langue: Allah, Allah, tenant constamment le cœur attentif, jusqu'à ce qu'il arrive à un état où il abandonne le mouvement de la langue et où il lui semble que le mot, pour ainsi dire matérialisé, réside sur sa langue, puis il demeure ainsi, et cette trace fluide s'efface de sa langue, elle descend et rencontre son cœur toujours plein de l'idée; il la recueille en lui, et à la fin cet écho même disparaît du cœur avec les lettres et la figure du mot, et il ne reste plus dans le cœur que le sens, qui est présent en lui comme s'il lui était inhérent et s'il ne pouvait plus en être séparé. Le soufi a le choix de mettre fin à cet état ou de le prolonger en repoussant les suggestions de Satan, ce qui ne veut pas dire qu'il puisse à son gré disposer des miséricordes de Dieu, mais que ce qu'il a fait l'expose aux souffles de la miséricorde de Dieu, et il ne lui reste plus qu'à attendre que Dieu lui ouvre ses faveurs comme il les a ouvertes, par cette voie, aux prophètes et aux saints. Alors sa volonté étant sainte, sa préoccupation pure, sa persévérance sans défaillances, ses passions ne l'entraînant plus, les rapports de l'âme avec les liens du monde ne le distrayant plus, il verra descendre dans son cœur les clartés du vrai. Dans le principe cela sera comme l'éclair qui ne dure pas; puis le soufi réitèrera ces pratiques, et il retombera encore dans l'état ordinaire; mais lorsqu'il aura recommencé plusieurs fois, cette vision durera et il sera ravi en extase. S'il persévère dans ces pratiques, l'extase se prolongera plus ou moins longtemps; on voit des exemples de ces phénomènes se reproduisant coup sur coup, jusqu'à ce qu'enfin ils se confondent en une sorte d'état unique. Cette voie que nous venons d'exposer revient pour celui qui la suit à rendre son cœur pur, poli, limpide, puis à se disposer à l'illumination et à l'attendre simplement.

Quant aux spéculatifs et à ceux qui suivent le chemin de la réflexion, ils ne nient pas l'existence de la voie des soufis, ils ne nient pas qu'il ne soit possible de la suivre ni qu'elle ne mène quelquefois au but; mais ils trouvent ce chemin aride, long à donner ses fruits, divisé en trop longues étapes. Ils pensent que briser à ce point les attaches mondaines est comne impossible, que si l'on parvient à cet état on en est bientôt tiré par l'approche de suggestions sataniques et d'idées qui troublent le cœur. Dans cette lutte, ajoutent-ils, le tempérament est ruiné, l'intelligence s'affaisse, le corps tombe malade, et si l'on n'a pas auparavant exercé et formé son âme par l'étude des vérités des sciences, le cœur s'attache à des fantômes perfides auxquels il se fie longtemps, jusqu'à la mort même, et la vie s'achève avant qu'on ait obtenu le succès. De combien de soufis n'est-ce pas le sort? Un soufi s'appesantit vingt ans sur une idée vaine. S'il avait eu d'abord quelque certitude scientifique, il aurait découvert l'absurdité de ce fantôme. Suivre le chemin de l'étude est plus sûr et fait approcher du but. Ces docteurs comparent le soufi à un homme qui, ayant négligé l'étude de la jurisprudence et pensant que le prophète ne l'avait pas étudiée non plus, mais qu'il était devenu jurisconsulte par la seule révélation, aurait dit: Et moi aussi je puis me dispenser du travail et de l'assi-

duité pour acquérir cette science. Celui qui pense ainsi, disent-ils, pèche contre lui-même et gaspille sa vie. Tel est le soufi. Et ils concluent : Par notre chemin nous parviendrons assurément au point auquel sont parvenus les docteurs et nous comprendrons leurs écrits ; pour le reste, nous ne prétendons pas connaître ce que les autres docteurs n'ont pas découvert, et encore se peut-il que nous le découvrions par le travail[1]. »

Rendons plus frappante par des images cette différence entre la voie des soufis et celle des docteurs. « Supposons un bassin creusé dans la terre. Il est possible que l'eau y soit amenée par des rigoles ; mais il est possible aussi qu'en creusant le fond du bassin, en en enlevant la terre, on arrive à l'eau limpide plus abondante et moins sujette à tarir. Le cœur est comme ce bassin : la science est l'eau, les cinq sens sont les rigoles. Les sciences peuvent être amenées au cœur par l'intermédiaire des canaux des sens ; mais ces canaux peuvent aussi être fermés par la solitude et la retraite ; allons alors au fond du cœur en le purifiant, en rejetant les couches épaisses qui le recouvrent ; nous verrons jaillir la science qui le remplira tout entier. » Rapportons encore cette comparaison : « On raconte que des Chinois et des Grecs disputaient un jour devant un roi sur leurs talents comme peintres : le roi pour en juger fit établir une chambre, et il en donna un côté à peindre aux Chinois, un autre aux Grecs ; un voile tendu isolait les deux partis. Les Grecs arrivèrent munis de précieuses teintures ; les Chinois n'apportèrent rien et ils se mirent à dégrossir puis à polir la face qui leur était affectée. Quand les Grecs eurent fini, les Chinois déclarèrent qu'ils avaient fini aussi. Le roi en fut bien étonné : qu'avaient-ils pu faire sans couleurs ? On leva le voile et voici que la peinture des Grecs se réfléchit sur la face polie par les Chinois, si bien que de ce côté l'éclat de la surface ajouta sa beauté à celle du travail d'art. Or les saints cherchent à purifier leur cœur, à le rendre réfléchissant, poli, limpide jusqu'à ce que la vérité se reflète et brille en lui comme la peinture sur le côté poli par les Chinois, tandis que les docteurs et les philosophes qui veulent acquérir les sciences par l'étude font comme les Grecs. Mais, de quelle façon qu'il fasse, ajoute Gazâli, le cœur du croyant ne mourra pas et sa limpidité ne sera pas troublée. » Puis il se met à expliquer quelles énormes distances il y aura entre les bienheureux, et, ne cachant plus sa préférence pour les soufis, il montre comme l'excellence de leur voie est fortement attestée par la parole de Dieu, par celle du Prophète, par les témoignages des saints, et il rend enfin en leur faveur une sentence motivée sur ces deux points décisifs : « 1° La réalité des visions merveilleuses dans lesquelles se découvre ce qui est caché ; 2° la connaissance que le prophète avait des choses cachées et à venir, connaissance prouvée par le Coran tout

1. Nous avons donné ici la traduction de la majeure partie du paragraphe intitulé : « Exposé de la différence entre l'intuition et l'étude ou de la différence entre la voie des soufis et celle des docteurs spéculatifs, dans la découverte de la vérité. » P. 18-20.

entier. Ce qui est arrivé au prophète est arrivé à d'autres. Le mot prophète désigne une personne à laquelle se découvrent les essences des choses et qui a mission de s'occuper du bien des créatures. Or il n'est pas impossible qu'il existe une personne à laquelle se découvrent les essences des choses sans qu'elle ait mission de s'occuper du bien des créatures ; celle-là n'est plus appelée un prophète, mais un saint. Celui qui croit aux prophètes et aux visions véridiques doit croire aussi qu'il y a deux portes au cœur : une porte ouvrant sur l'extérieur, c'est la sensibilité ; une porte située dans l'intérieur du cœur et ouvrant sur le royaume, c'est celle de l'inspiration, de la théopneustie, de la révélation. Celui qui croit que ces deux portes existent ne peut restreindre la science à ce qui s'acquiert par l'étude, mais il doit admettre que l'effort ascétique y conduise. Cela résulte de ce que nous avons dit du mouvement merveilleux du cœur entre les mondes visibles et invisibles. La manière dont les choses sont montrées dans le sommeil à l'aide d'images qui les expriment est analogue à celle dont les anges se manifestent sous des formes diverses aux prophètes et aux saints. C'est encore là un des secrets des merveilles du cœur. Et l'on n'obtient ces résultats que par l'intuition. Nous n'en dirons pas davantage là-dessus. Ce que nous avons dit suffit pour encourager au combat ascétique d'où sort l'illumination. »

Ici nous ne résistons plus, Gazâli a définitivement quitté le sol de la raison. Mais il ne l'a pas fait sans grandeur. Il est soufi, il est exalté, il est illuminé, mais il reste simplement beau par la sincérité de son cœur. Il n'a ni méprisé la raison, ni rejeté la science ; mais il a cru trouver une faculté d'intuition supérieure à la raison, une illumination plus prompte que la science. N'est-il pas d'ailleurs de l'essence même de la religion d'être couronnée par le mysticisme ? Il faut reconnaître qu'il n'a pas porté le soufisme à ses derniers excès. Il l'a vraiment fondé sur la vertu, et ces invocations multipliées du nom de Dieu, cette solitude, cette fixité, tout ce système d'entraînement à l'usage des névropathes n'est chez lui qu'accessoire. D'autres après lui en feront la règle essentielle du soufisme, ils choisiront des formules, ils compteront les nombres énormes de leurs répétitions, ils détermineront les positions du corps, ils règleront les gestes de ses membres et leurs mouvements monotones ; ils inventeront des révélations pour autoriser ces prescriptions ridicules, et ils fonderont des ordres dont les principales différences seront dans ces détails. De tels ordres prospèrent aujourd'hui dans le monde musulman, et d'eux d'entre eux, tous deux fort importants, celui des Suhrawardïah et celui des Schadelïah [1], imaginant selon la coutume la chaîne

1. Les Suhrawardïah : ordre fondé par Shehab eddîn Assuhrawardi, l'auteur du livre *Awârifu'lmaârif*, 632, H ; 1234, Ch.

Les Schadelïah : ordre fondé par Tadj eddîn Asschadeli, 656, H ; 1258, Ch.

Gazâli est précédé dans ces deux chaînes par l'imam Alharamcïn ; il est suivi dans la première par son élève Abû-Nedjib Assuhrawardi, l'oncle et le maître de Schehab eddîn. V. L. Rinn. *Marabouts et Khouan*. Alger, 1884.

des autorités qui fait remonter leur origine jusqu'au prophète, plaçent dans cette chaîne Abû-Hâmid Algazâli : juste hommage, filiation inadmissible.

Nous sommes arrivés, Messieurs, au point culminant du livre et nous ne nous appesantirons pas sur les chapitres qui le terminent. Ils sont le tableau de la puissance du démon sur les cœurs. La suggestion des démons est opposée à l'inspiration des anges, les armées du démon aux armées de Dieu. « L'ange et le démon se disputent le cœur. Le cœur, dans le principe, est également susceptible de recevoir les impressions de l'ange et celles du démon. Il n'y a aucune prédominance de l'un sur l'autre. Un des côtés ne vient à l'emporter sur l'autre que lorsque le cœur suit la passion ou s'applique à satisfaire les appétits, ou qu'au contraire il résiste à la passion et s'oppose aux appétits. » Que les chemins du démon sont tortueux ! Il sait revêtir le mal du manteau du bien, et l'homme auquel il rend la distinction presque impossible entre la suggestion et l'inspiration fait erreur et se perd. Tout un livre de l'ouvrage, le livre des vanités, est consacré à dévoiler ces complots : « Ces équivoques sont devenues si fréquentes aujourd'hui, dans l'esprit des individus et des foules, surtout dans les questions d'opinion et de doctrine, qu'il ne reste plus du bien que la trace, grâce aux ruses et aux artifices du démon. » C'est par une attention continuelle à toutes ses pensées que l'homme pieux peut éviter ces embûches ; le souvenir de Dieu lui sera une arme sûre pour repousser les approches de Satan. « Le cœur ressemble à une forteresse, le démon à un ennemi qui veut y pénétrer, s'en rendre maître, la gouverner. On ne peut garder la forteresse contre l'ennemi qu'en en surveillant les portes, les entrées, les brèches ; et ne peut surveiller les portes que celui qui les connaît. » Ces portes par lesquelles le démon peut entrer sont nombreuses. La colère, la gourmandise, le goût du luxe et de l'or, l'envie, la précipitation dans les entreprises, l'avarice et même la crainte de la pauvreté, l'opiniâtreté, le mépris, la rancune, sont les principales. Satan a aussi accès dans le cœur de beaucoup d'hommes en les distrayant du soin de leur âme par l'amour de la discussion, « en les portant à méditer sur l'essence de Dieu, sur ses attributs, sur des sujets qui dépassent les bornes de leurs intelligences, de façon à leur donner des doutes sur les fondements de la religion, ou à leur mettre en l'imagination des idées sur Dieu qui répugnent à sa grandeur, et qui les rendent incrédules ou hérétiques. »

Le nombre des démons est incalculable. Le prophète a dit : « Il a été préposé à la garde du croyant cent soixante anges pour repousser de lui ceux qu'il n'aurait pas la force de repousser lui-même. De ce nombre, il y a sept anges chargés de la vue, qui chassent d'elle les démons comme on chasse les mouches d'un plat de miel, un jour d'été. Si cette masse de démons était éparpillée, vous en verriez partout, dans les plaines et sur les montagnes, tendant les bras, ouvrant la bouche, et si l'homme était pendant un clin d'œil livré à lui-même, ils le dévoreraient aussitôt. » Les anges et les démons ont leurs formes propres qui ne sont pas des formes humaines. Le prophète vit

deux fois Djibrîl sous sa figure véritable. Le démon apparaît sous des formes variées. « Un homme demanda à son Seigneur de lui faire voir l'entrée du démon dans le cœur d'un fils d'Adam. Il vit dans son sommeil le corps d'un homme rendu transparent comme le cristal, et il aperçut le démon, sous la figure d'une grenouille, accroupi sur l'épaule gauche, muni d'une trompe longue et affilée qu'il faisait pénétrer dans le flanc gauche jusqu'au cœur et dans laquelle il soufflait. L'homme s'étant souvenu de Dieu, il s'enfuit. » Le souvenir de Dieu est toujours le plus puissant antidote contre le démon ; mais il faut qu'il jaillisse d'un cœur bien disposé. « Une invocation n'est pas agréée quand elle vient d'un cœur rempli des appétits d'ici-bas, et certainement elle ne repousse pas de vous les démons. »

L'effet du souvenir contre la suggestion varie, et les docteurs sont divisés sur cette question. Il faut penser qu'il y a trois sortes de suggestion : l'une, parce qu'elle tend à altérer la vérité, est repoussée définitivement par la reconnaissance de la vérité ; l'autre qui met en mouvement l'appétit et la passion, cesse d'émouvoir la passion par l'effet du souvenir de Dieu, mais elle peut continuer à troubler l'appétit ; la troisième, qui est la pensée étrangère pendant la prière, doit être incessamment repoussée par le souvenir, car elle est revenue aussitôt que chassée.

Une analyse délicate est nécessaire aussi pour apprécier ce qui est sujet à sanction dans les actes intimes de l'âme. Le premier mouvement du cœur par lequel une pensée surgit spontanément en lui ne saurait être punissable ; un certain trouble de l'appétit naturellement ému par cette pensée ne l'est pas davantage ; mais le jugement du cœur, qui, écartant les obstacles intérieurs tels que la honte, la pudeur ou quelque crainte, décide d'accomplir l'acte mauvais, ce jugement-là est soumis à la sanction, il est un péché ; que des obstacles extérieurs en empêchent l'exécution, il n'en sera pas moins un péché, et cependant Dieu consentira à le compter comme une bonne action s'il est immédiatement suivi de repentir.

C'est donc un objet compliqué que le cœur, compliqué et mobile. « Le cœur est comme un passereau qui sautille sur une branche ; le cœur est aussi mobile que l'eau qui bout dans une marmite ; il ressemble à la plume jetée sur la terre nue, qu'emportent les tourbillons des vents. » Mais quelle que soit la mobilité des cœurs, on peut dire qu'ils sont de trois sortes : « Celui qui a vécu dans la crainte de Dieu, grandi par l'exercice de la sainteté et resté pur des turpitudes des mœurs, voit descendre en lui les bonnes pensées venant des trésors du monde caché. Dieu lui donne l'appui d'armées invisibles et il le guide vers des perfections nouvelles. Un bien en lui entraîne un autre bien, son désir d'avancer augmente sans cesse, et il le fait de plus en plus facilement. » Au contraire, « le cœur abandonné, rempli de passions, souillé par ses habitudes blâmables et par ses turpitudes, ouvre sur lui les portes du démon, il ferme les portes des anges. L'origine du mal en lui est une pensée venue de la passion, subitement. Le cœur jette aussitôt un regard

sur l'intelligence, son juge, pour lui demander sa sentence et se faire indiquer par elle ce qu'il y a en cela de digne de son approbation. Mais l'intelligence a acquis l'habitude de servir la passion, elle s'est faite sa confidente, elle lui a fourni des ruses qui lui ont donné sur l'âme une entière domination. Et la poitrine s'ouvre toujours de plus en plus à la passion, et les ténèbres s'épaississent dans le cœur, parce que l'armée de l'intelligence refuse de marcher contre elle. Le pouvoir du démon s'y fortifie à mesure que la passion gonflée élargit la place qu'il occupe. Le démon vient au cœur avec ses parures, sa séduction et ses attraits, il lui tient des discours dorés qui le séduisent, tandis que l'autorité de la foi dans les promesses et les menaces de Dieu s'affaiblit, et que la lumière de la certitude qui lui faisait redouter l'autre vie s'éclipse. Car il monte de la passion une fumée qui obscurcit le cœur, qui le recouvre sur toutes ses faces, si bien que ses lumières s'éteignent, et que l'intelligence devient semblable à l'œil dont la suie couvre les cils et qui ne peut plus voir. La domination des appétits fait ainsi pour le cœur; il finit par être incapable de s'arrêter dans le péché et d'observer un instant. Et si un prédicateur lui montre, lui fait entendre où est la vérité, il est aveugle pour comprendre et sourd pour entendre. L'appétit est soulevé en lui, le démon marche à grands pas, les membres se meuvent d'accord avec la passion, et depuis le monde invisible jusqu'au monde visible, il étend sa révolte contre les arrêts de Dieu et contre son pouvoir. » Dans tous les autres cœurs, la lutte se poursuit, pleine d'alternatives, entre le bien et le mal, jusqu'à ce que l'habitude du péché le livre aux démons, ou que, par la majorité de leurs victoires, les anges établissent sur eux leur domination.

Tout cela est fort beau; hélas! nous touchons à la fin, il reste dix lignes; le dogme de la fatalité s'en empare et détruit le livre entier. Nous aimions à suivre les péripéties de cette guerre entre les armées du cœur, nous admirions la dignité de cette âme qui, exposée aux hordes innombrables des démons, était capable de les repousser par le seul acte de sa volonté; nous pensions qu'à ce cœur bouleversé par la lutte terrible du bien et du mal, il appartenait au moins de décider seul de la victoire, et nous nous imaginions qu'après avoir vaincu les démons, si nous tendions vers Dieu par l'amour, nous pourrions, sinon obliger, du moins inviter sa miséricorde à répandre sur nous les faveurs spéciales et hautes de l'illumination et de l'extase. Que nous nous trompions! Qu'est-ce que le cœur? Un jouet aveugle dans la main de Dieu. « Il s'ouvre à l'erreur, il reste fermé à la vérité; cela ne vient pas de lui, mais des arrêts de Dieu et du destin qu'il a fixé. » Le cœur ne se sauve pas; c'est Dieu qui le sauve; il ne se perd pas, « c'est Dieu qui le perd. » Nécessité dans l'acte bon comme dans la faute, par la volonté divine, toute-puissante, unique, arbitraire, il conquiert le ciel pour des vertus qui ne sont point les siennes, il est livré à l'enfer pour des péchés fatalement commis. Alors nous nous souvenons de la phrase qui avait déjà résumé toute une partie du livre de la foi; et cette phrase

qu'on pourrait traduire : — Le crime est de Dieu, la sanction pèse sur l'homme, — réapparaît ici soudain ; elle est la dernière du livre des merveilles du cœur dont elle forme comme la lamentable conclusion : « Dieu est très haut, il est le roi, le véritable. Nul ne lui demande compte de ses actes, mais il en demande compte aux hommes. »

Puisque nous connaissons maintenant, Messieurs, deux fragments caractéristiques du livre capital du grand imam musulman, nous pouvons retracer sa figure avec plus de vérité peut-être qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. Il y a beaucoup à louer dans Gazâli : la science et la vertu, l'étendue et la délicatesse intellectuelles, les nobles aspirations de l'âme. Il fut un esprit religieux avant tout ; sa religion, fondée sur l'autorité, soutenue par la raison, élargie, attendrie, pratiquée par le cœur, se rapprocha du christianisme autant que le lui permettait son essence. Il chercha sans doute en vain le secret des communications mystiques que le christianisme a trouvé dans l'incarnation de Dieu, mais il le demanda au pur ascétisme plutôt qu'à l'exaltation maladive. Il fut d'ailleurs homme d'action ; le souci de la défense et de la prospérité de l'islam ne le quitta jamais. S'il vit autour de lui la ferveur primitive dégénérée, si son propre enthousiasme aggrava encore à ses yeux la réalité historique, il n'en conçut pas d'aigreur contre les hommes. Il enseigna ou écrivit toute sa vie ; le grand traité de la rénovation est même éclos du sein de sa retraite. Son enseignement s'adressa à tous, aux docteurs et à la foule. La multitude des images qu'il y sème, non sans grâce, et qui donne au discours beaucoup de couleur et une aimable abondance, fait penser à saint Jean Chrysostome. Par la connaissance approfondie qu'il avait des livres saints de sa religion, par sa science des traditions, que les musulmans admirent, par les citations très fréquentes qu'il fait des uns et des autres, par la méthode scolastique de division du sujet, il est comparable à son illustre contemporain saint Bernard. Son mysticisme enfin le rapproche de la plupart des Pères, et il ne faut point chercher à côté d'eux de figure plus semblable à la sienne. Pardonnons-lui sa foi en la fatalité ; elle est une conséquence de son respect pour le dogme. Malgré la netteté avec laquelle il l'affirme, on peut dire qu'il n'en a pas eu le sentiment et qu'elle est hors de son système. Il faut l'ôter de devant lui comme une ombre étrangère qui en rompt les lignes et qui nous empêche un instant d'en reconnaître l'heureuse unité et l'harmonieuse pondération.

La légende du scepticisme de Gazâli a eu son origine dans l'interprétation erronée d'un seul mot. Schmœlders, dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, ayant à parler du livre de Gazâli intitulé *Tahâfutu' lfalâsifah*, négligea de prendre connaissance de cet ouvrage dans le texte arabe ou hébreu, et prétendit que la signification du titre était : « Destruction mutuelle des philosophes. » L'ouvrage devait donc avoir pour but d'opposer la raison à elle-même en mettant en relief les contradictions entre les opinions diverses des philosophes dogmatiques, et d'inférer de là sa radicale

impuissance à conquérir la science ; ainsi Gazâli était un sceptique au sens propre du mot et, comme on l'a dit, un prédecesseur de Locke et de David Hume. S. Munk, dans son article Gazâli du *Dict. des sciences philosophiques*, rejette l'interprétation de Schmœlders et donne à ce titre son interprétation véritable qui est simplement : « Réfutation des philosophes. » Mais si l'on entend par philosophes tous ceux qui vont à la vérité par la voie de la raison, on est encore en droit d'appeler Gazâli un sceptique, et c'est ce que fait Munk : « Pour nous, dit-il, toute l'importance de Gazâli est dans son scepticisme; c'est à ce titre qu'il occupe une place dans l'histoire de la philosophie des Arabes. » M. E. Renan dit de même[1] : « Gazâli, devenu soufi, entreprit de prouver l'impuissance radicale de la raison, et, par une manœuvre qui a toujours séduit les esprits plus ardents que sages, de fonder la religion sur le scepticisme. » Dugat[2] parle de Gazâli d'une façon analogue : « On peut dire de lui ce qu'on a dit de Bayle qui a systématiquement attaqué tous les systèmes sans rallier ou coordonner ses incertitudes en une doctrine suivie : son système est de n'en avoir aucun. » Il aurait pu cependant être éclairé par le traité : *Le préservatif de l'erreur*, qui contient ces mots[3] : « La métaphysique. C'est ici surtout que se produisent les erreurs des philosophes. Ils ne peuvent plus satisfaire aux lois d'une argumentation rigoureuse, telle que l'exige la logique, et c'est ce qui explique le grand désaccord qui éclate chez eux dans l'étude de la métaphysique. Le système le plus voisin du système des docteurs musulmans est celui d'Aristote, tel que Fârâbi et Avicenne nous l'ont fait connaître. La somme de leurs erreurs peut se réduire à vingt propositions ; trois d'entre elles sont impies et les dix-sept autres sont hérétiques. C'est pour détruire le système en question que nous avons écrit notre *Chute des philosophes*. » La lutte de Gazâli est donc circonscrite contre une certaine école philosophique, celle qui cherche dans le péripatétisme l'interprétation rationnelle du Coran. C'est ce qu'un article de A. F. Mehren[4] a mis en pleine lumière. Le *Tahâfut* de Gazâli a été imprimé au Caire (1303, H. 1886, J.-C.) avec le *Tahâfut* d'Averroès consacré à répondre à la réfutation de Gazâli et à défendre la philosophie aristotélicienne, et avec un troisième *Tahâfut* que le Turc Khodjah Zâdeh écrivit sur l'ordre du sultan Muhammed Khan ben Murad Khan pour clore la longue querelle soulevée par les deux premiers. L'analyse de ces traités, donnée dans l'article de M. Mehren, prouve une fois de plus que la philosophie que Gazâli attaque est celle de l'école péripatéticienne de Fârâbi et d'Avicenne qu'Averroès à son tour défend et continue. Quant à attaquer la raison même, Gazâli n'y songe nulle part. Nous avons montré quel usage il fait de la raison; ce que nous en avons dit et ce que nous venons de rappeler doit

1. E. Renan, *Averroës et l'averroïsme*. Paris, 1867.
2. *Philosophes et théologiens musulmans*, p. 241.
3. *Op. cit.*, p. 33.
4. *Museon de Louvain*, 1888.

suffire à faire considérer désormais la question de son scepticisme comme tranchée par la négative. Mais de ce qu'on ne refuse pas quelque valeur à la raison, il ne s'ensuit pas qu'on doive la regarder comme le moyen unique de parvenir à toute science. Gazâli l'a suivie jusqu'au point où elle a semblé lui dire de chercher une autre compagne s'il voulait s'élever à des régions plus hautes; il a pris alors la main que lui tendait l'inspiration. C'est assurément là un système, qui n'est autre que celui de toute philosophie religieuse; il domine tout le traité de la rénovation et notre but dans cette étude a surtout été de le mettre en évidence.

PEUT-ON RECONNAITRE
DANS LA THÉOLOGIE DE L'ANCIENNE ÉGYPTE
DES TRACES DE LA RÉVÉLATION PRIMITIVE

PAR M. FÉLIX ROBIOU
Professeur honoraire à la Faculté des lettres de Rennes, correspondant de l'Institut.

PREMIÈRE PARTIE

LE MONOTHÉISME ÉGYPTIEN

A. Hor et Set.

La question posée ici comprend essentiellement deux parties bien distinctes : 1° Les plus anciens textes égyptiens, ceux qui dépassent de beaucoup en antiquité, non seulement l'époque du séjour des Hébreux en Égypte, mais les plus vieux textes détaillés d'aucune région de l'Asie, comprennent-ils manifestement des croyances susceptibles, il est vrai, d'être démontrées par la raison, mais constatant, dans l'histoire de l'humanité, un mouvement des croyances allant du plus spiritualiste au plus naturaliste, mouvement dont la démonstration s'accorde avec l'enseignement chrétien et contredit la doctrine hégélienne ? — 2° La tradition égyptienne contient-elle des dogmes proclamés par le christianisme, mais que la raison seule n'aurait jamais découverts ?

La première question suppose, si elle est résolue par l'affirmative, que le monothéisme égyptien, dont tout le monde aujourd'hui reconnaît l'existence, appartient à l'histoire primitive de ce pays, et, par conséquent, cette solution repousse l'idée si souvent admise que le *fond* permanent de la religion égyptienne était l'opposition entre un principe divin du bien et un principe également divin du mal, entre Osiris assisté de son fils Horus, et Set, appelé par les Grecs Typhon. Je n'ai pas dû insister ici sur cette interprétation de la doctrine pharaonique dans les *premiers âges*, parce que je l'ai réfutée *en détail*, sous deux formes différentes : dans mon mémoire sur les *Variations de la doctrine osiriaque* [1], et, cette année même, dans le premier article de ma *Question des mythes* que publie la *Revue des religions* dirigée par M. l'abbé Peisson. Il est bien démontré, quand les textes sont connus, que Hor et Set ont été jadis deux aspects d'un même être, soit le dieu souverain considéré

1. *Congrès de Stockholm*, en 1888 (l'impression de ce mémoire touche à sa fin).

comme maître du nord et maître du sud, soit le tout-puissant considéré comme bienfaiteur et comme justicier. Si l'emploi du mot *Nouter*, *dieu*, admet la forme du pluriel *Nouterou*, il ne faut pas oublier que son sens propre est celui de *puissant*, *fort*, comme le *El* des Hébreux, et qu'il est loisible de distinguer le puissant par excellence, le Tout-Puissant, des êtres puissants, même surnaturels.

B. Osiris.

Le nom d'Osiris n'est formellement attribué, dans les monuments assez rares qui sont antérieurs à la Ve dynastie, qu'à la divinité souveraine de l'autre monde. Déjà, sur le cercueil de Menkaura, l'un des rois de la IVe, Osiris est dit fils de Nout, la déesse-ciel; mais l'étymologie de son nom, peut-être antérieure de beaucoup, ne réveille point cette pensée ni même aucune pensée, cosmogonique ou mythologique. M. Brugsch, en s'attachant à l'impression produite sur l'oreille, croît reconnaître, dans ce nom, une forme de l'adjectif *Ouser*, *puissant*, mais sa représentation en idéogrammes était déjà fixée au temps de laIVe dynastie. Or, elle consiste dans un *trône* ou un siège (*Es* ou *Os*), surmonté d'un œil dont la prononciation, *ari* ou *iri*, correspond à l'idée d'*action* ou à celle de la partie centrale de l'œil. Lu en idéogrammes, ce qui est certainement la forme la plus antique de l'écriture, Osiris se traduira donc par le *siège de la vue* ou le *siège de l'action*, interprétations qui, séparées, et surtout réunies, représentent, si on les attribue à un dieu, l'idée d'une providence sans distinction d'objet, et par conséquent universelle.

Or, en fait, dans les textes de la pyramide d'Ounas, c'est-à-dire à la fin de la Ve dynastie, Osiris n'est pas uniquement le dieu d'un séjour funèbre. En effet, il a pour mère le ciel personnifié; il a été purifié dans le séjour céleste [1], et, d'autre part, le roi défunt, identifié avec Osiris, est par cela même appelé fils de Toum ou fils de Ra [2], deux dénominations du soleil divinisé, l'une pour le temps de la nuit, l'autre surtout pour celui du jour. On le dit aussi fils de Seb, le dieu de la terre, et frère de Set, d'Isis et de Nephthys, ce qui nous amène à la mythologie des temps postérieurs, connue par les Grecs, mais il est aussi frère de Thot, la sagesse divine [3]. Bien plus, il est appelé ailleurs fils de Hor (Ὥρος dans Plutarque), qui sera son fils dans la mythologie dont je parle et dans la tradition commune de l'ancienne Égypte; enfin, dans la pyramide d'Ounas, il est aussi *conçu* par Set, *enfanté* par Hor [4], et, vers le commencement du même texte [4], Ounas est allaité non seulement par la déesse Isis, mais par Osiris et par Thot.

1. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. III, p. 216, cf. 199.
2. *Ibid*, pp. 209, 219; cf. 201-2, 206-7. 216 et IV, 50, 57, 59.
3. *Ibid.*, p p. 209-211.
4. *Ibid.*, p. 219; cf. 212.

La confusion est donc extrême, dans ces temps antiques, non seulement quant à la filiation de ces personnages, mais quant à l'attribution des sexes; il est bien difficile de nier qu'il y ait là un langage figuré dont la clef nous échappe. Ailleurs[1], le nom de Hor est réuni à celui de Toum par la figure littéraire du parallélisme, si usitée chez les Égyptiens comme chez les Hébreux[2]. Ailleurs, Hor, maître du firmament céleste, « fait subsister Ra chaque jour[3]. » Ailleurs encore, Osiris est fils d'Isis et non plus son frère[4]. Et toutes ces contradictions se rencontrent dans un même monument, dans des textes doublement officiels, puisqu'ils sont liturgiques et recouvrent les parois d'une sépulture royale. Comment repousser la pensée que ces dieux représentent des rôles divers d'une même divinité; mais comment aussi, quand on a reconnu que Hor s'écrit quelquefois par la figure du ciel, et que Isis-Hathor signifie *l'espace, demeure de Hor*, se défendre de la pensée que l'idée d'une personnification panthéistique de la nature a percé dans la doctrine enseignée sur les bords du Nil? D'autre part, ces personnifications diverses de la variété des rôles constituent assurément les éléments d'un polythéisme à l'état de formation.

Cependant il existe, à cette époque reculée, des textes brefs et simples qui paraissent représenter la doctrine monothéiste avec un sens plus net. Ils ne sont d'ailleurs que des variantes d'une même formule inscrite sur plusieurs *Mastabas*, c'est-à-dire sur les sépultures privées des classes riches. On y lit[5] :

« Royal hommage à Anubis dans la porte divine; sépulture à lui dans le séjour infernal, dans l'Occident ancien, bon (et) grand; (il est) dévoué sous *le dieu grand*. Qu'il suive les chemins de la bonté (que) suit le dévoué sous le dieu grand. » Puis une indication de fêtes, dont une à Thot.

Anubis, bien qu'on le trouve plus tard rattaché à la famille d'Osiris, est plutôt un génie funèbre qu'un dieu proprement dit, et le *dieu grand* porte ici une appellation dégagée de toute forme mythologique; quant à Thot, ce nom m'a paru désigner, dans les textes des *mastabas*, une localité topographique. Osiris reçoit, dans plusieurs d'entre eux, l'hommage de l'auteur[6]; dans un autre, il est expressément identifié avec le dieu grand de la formule, c'est-à-dire avec le dieu par excellence[7]. Quant au *maître de la coudée* ou *mesure* d'architecte, qu'on y trouve invoqué une fois[8], c'est un titre qu'on donne à Ptah, mais il signifie *seigneur de justice* ou *en pleine possession de la*

1. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. III, p. 183.
2. *Ibid.*, vol. IV, p. 144.
3. *Ibid.*, p. 67.
4. *Ibid.*, p. 70.
5. Voy. Mariette, *Revue archéologique*, févr. 1869, et les pages 88, 90, 133, 160, 195, 211, 247, 265, 291, 307-8, 311, 336-41 (en s'arrêtant à la Ve dynastie) de son livre posthume, *Les mastabas de l'ancien empire*.
6. *Les mastabas*, pp. 130. 259, 265, 311, 366, 368.
7. *Ibid.*, p. 341.
8. *Ibid.*, p. 130.

justice ; c'est bien là une désignation monothéiste, et Ptah est l'appellation memphite du dieu suprême. Peut-on d'ailleurs distinguer le dieu-justice du maître de la sépulture ? Enfin l'hommage rendu *devant tous les dieux*[1] peut s'expliquer par ce que j'ai dit plus haut touchant le mot *Nouter*.

Ainsi ces textes des *Mastabas*, beaucoup moins obscurs que ceux de la pyramide d'Ounas, permettent de voir dans Osiris ce dieu providence et justicier, le seul dieu véritable ; je dis permettent, et rien de plus, mais nos recherches ne sont pas terminées.

C. Textes manuscrits de l'ancien empire.

Il existe, en outre, en exemplaire unique, deux textes manuscrits datés, dans le texte même, l'un de la IIIe, l'autre de la Ve dynastie ; la copie actuellement au pouvoir de la science[2], est considérée comme écrite sous la XIe. Les auteurs de ces opuscules sont, pour le premier, un certain Kaquimna, et, pour le second, Ptah-hotep.

L'expression du monothéisme est ici beaucoup plus nette que dans les textes lapidaires dont nous avons parlé. J'ai cherché à en approfondir le sens dans mon mémoire, où l'on trouvera ce travail, tissu de citations, avec discussion des nuances du texte égyptien[3]. Il est trop étendu pour être reproduit ici, trop détaillé, trop précis, trop important pour que j'essaye d'en donner un abrégé : je me borne à indiquer la nature des textes et la marche de mon argumentation.

Dans le livre de Ptah-hotep, de beaucoup le plus étendu de ces deux opuscules, le mot *Dieu*, *nouter*, se trouve une douzaine de fois, non seulement sans désignation mythologique, mais dans un sens manifestement *exclusif* de la croyance à quelque autre divinité. Dieu y est présenté comme exerçant une puissance souveraine, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique. On y trouve tantôt l'expression spéciale des rapports de Dieu avec l'homme et des devoirs de l'homme envers l'ordre providentiel, tantôt celle des devoirs de l'homme envers ses semblables, devoirs considérés expressément comme dictés par la volonté divine ; tantôt la mention précise des devoirs de famille, exposés au même point de vue ; les devoirs envers les inférieurs ne sont pas oubliés.

Dans tous ces passages, l'emploi du mot Dieu est tel qu'il pourrait être employé par un chrétien. Quelques autres, en très petit nombre, semblent porter la trace d'un polythéisme ambiant. Dans l'un d'eux on a cru reconnaître une allusion à un mythe énoncé dans les derniers temps des âges pha-

1. *Les mastabas*, p. 133.

2. Ils ont été publiés, traduits et annotés par M. Virey (LXXe fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études) sous ce titre : *Étude sur le papyrus Prisse*. Une première étude en avait été faite par M. Chabas, dans la *Revue archéologique*, vol. 29 de la 1re série.

3. Ce mémoire va paraître dans la *Science catholique*.

raoniques ; dans un autre, le mot *Nouter* est employé au pluriel. J'ai montré plus haut que cet emploi n'emporte pas nécessairement l'adhésion au polythéisme, c'est l'ensemble du contexte qui doit en décider, et, ici, le contexte est nettement monothéiste. Quant au mythe en question, il pourrait être réduit à l'emploi d'une métaphore, quoique beaucoup plus tard le sens en soit mythologique. Partout, dans l'histoire religieuse de l'antiquité, mais surtout dans celle de l'Égypte, il est d'une grande importance de ne pas confondre les temps, principe dont on a trop souvent omis l'application. Osiris est nommé une fois dans l'expression proverbiale : « depuis le temps d'Osiris, » pour exprimer une antiquité incommensurable, expression qui peut représenter un temps où Dieu était partout obéi sur la terre. Quant à l'expression « les suivants de Hor », ce terme peut signifier simplement : les fidèles à la loi divine, puisque Hor est un nom du dieu suprême, identifié d'ailleurs avec Osiris. On l'emploie ici en parlant du fils docile à son père.

Dans les courtes pages composées par Kaquimna *avant* le temps des pyramides de Gizeh, qui appartiennent à la IVe dynastie, on trouve un langage plus simple, probablement le langage courant d'alors, et là aussi le mot Dieu est employé, *sans autre désignation*, pour représenter la souveraine puissance.

Au contraire, dans les pyramides de la VIe dynastie, on trouve assez souvent exprimée la doctrine de l'opposition entre Hor et Set. On la trouve aussi dans un livre dont je vais parler et qui tient une place énorme dans la tradition religieuse de l'Égypte. Je crois devoir en placer la première composition au temps de cette même dynastie. Mais parallèlement à cet enseignement, la tradition de l'identité ou de la similitude subsiste ; elle maintient, envers et contre tout, le témoignage de l'enseignement primitif.

D. La formation du Per-em-hrou et la marche des idées religieuses.

Le *Per-em-hrou* (*sortie au jour*)[1] est un livre dont les exemplaires ou les extraits, déposés dans les sépultures, étaient considérés comme des amulettes servant de garantie au défunt, en l'éclairant sur les conditions du bonheur dans la vie future. Il me paraît avoir été rédigé, quant à ses parties les plus anciennes, au temps de la VIe dynastie[2], une partie de l'un des chapitres les plus importants, le XVIIe, se trouve reproduite sur un sarcophage royal de la XIe. Dès le début de ce chapitre, on aperçoit le principe de l'identification réciproque des grands dieux et le caractère qui les distingue des figures purement mythologiques. Même dans cet exemplaire si antique, on lit ces mots placés dans la bouche du roi Mentou-hotep, absorbé en Osi-

1. Ou peut-être *Sortie du jour*, les deux sens sont grammaticalement possibles.
2. J'ai exposé les motifs de cette opinion dans mon mémoire sur les *Variations de la doctrine osiriaque*, envoyé au Congrès de Stockholm en 1888.

ris : « Je (suis) Toum, (c'est) l'*être unique* que je suis. Je suis Ra, dans son commencement des premiers. Je suis le grand (dieu) *existant par lui-même*, le créateur des nations, le seigneur de tous les dieux... Je suis hier... Osiris. C'est ce qui est le toujours (neheh) et l'éternité (t'eta). »

Ainsi le dieu solaire n'est pas substantiellement distinct d'Osiris, et Osiris, c'est l'être éternel, existant par lui même, par conséquent l'être nécessaire ; aucune expression du monothéisme ne peut être plus catégorique que celle-là, pas même dans le langage des poètes qui, plusieurs siècles après, disaient, l'un, d'Osiris : « Les maîtres l'adorent ; — c'est le maître excellent des dieux ; » l'autre d'Amon Ra : « maître (en possession) de la vérité... maître du temps (neheh), auteur de l'éternité (t'eta), le *Un* qui est seul, produisant les existences ; les dieux deviennent par sa parole. » Le rapprochement de ces passages montre assez comment Ptah-hotep, monothéiste, a pu employer le mot *Nouterou*. L'expression, *existant par lui-même*, n'est d'ailleurs pas bien rare dans les textes religieux de l'Égypte, tandis qu'elle est entièrement étrangère à ceux de la Grèce.

De nombreux passages, répandus en diverses parties du *Per-em-hrou*, constatent, jusqu'au temps des derniers Pharaons, la croyance à l'unité divine et en maintiennent la tradition avec celle du caractère spiritualiste et moral de cette croyance, malgré le caractère mythologique de très nombreux détails de ce livre. Osiris, c'est l'Être *bon*, dont la parole est *vérité* [1] ; il est l'*unique* dans l'eau primordiale [2]. Les hommes ignorent son nom (véritable) ; il est « un de un » ; il est hier, il s'est constitué dans hier [3], c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, dans l'éternité, et il est lui-même l'éternité.

L'expression « je suis hier et je connais demain » se retrouve au chapitre LXIV, considéré par les Égyptiens comme étant d'une antiquité immémoriale. Et quand on lit, dans l'hymne au soleil qui forme le chapitre XV : « Astre émergeant, tu façonnes tes membres et *t'enfantes toi-même*, *non enfanté* à l'horizon [4]... Auteur de l'éternité, tu es adoré heureusement dans le Noun (l'abyssus) ; celui qui te place dans son cœur, tu le divinises plus que tous les dieux [5]... Hommage à toi, qui es venu en Toum et es devenu créateur de la substance des dieux [6], » il ne faut pas oublier non seulement que, dans le chapitre XVII, le soleil est tout d'abord présenté comme représentant Osiris, mais aussi que cette identification et le caractère métaphysique du soleil sont, dans la religion égyptienne, des principes permanents, quoique non exclusifs. Notons encore, avec divers passages empreints du même

1. Chap. I, col. 8 de *Todtenbuch*, c'est-à-dire de l'exemplaire de Turin, auquel renvoie la traduction de M. Pierret.
2. VII, 4.
3. XLII, 12, 15, 19, 20.
4. XV, 1-4.
5. *Ibid.*, 17.
6. *Ibid.*, 28-9 ; cf. 46, et XVII, 75 : « La société des dieux est son corps même ; autrement dit, c'est l'éternité. »

esprit, que l'on trouvera dans la publication intégrale du mémoire, ceux-ci, qui appartiennent au chapitre LXXIX : Le défunt identifié à Toum se dit « auteur du ciel, créateur des êtres sortis de la terre [1], faisant être la fécondation, maître des choses, qui enfante les dieux et *se donne la forme à lui-même... Je dégage les péchés* que vous gardez ; je vous apporte le bien ; je fais remonter vers vous le vrai [2]. » Et, à la fin de ce chapitre, on voit assister à sa naissance les dieux qui sont son œuvre. Il est difficile d'exprimer plus énergiquement la simultanéité essentielle de tous ceux qu'on appelle les dieux, c'est-à-dire les attributs ou les actes de l'être souverain. Encore une fois le *Per-em-hrou* est le texte populaire par excellence de toutes les époques ; toujours donc il a maintenu le courant de la même doctrine au milieu d'une mythologie luxu-riante dont lui-même est loin d'être exempt.

On trouvera d'ailleurs, dans le texte complet du mémoire, les curieuses transformations que des commentaires successifs font subir à un même passage et la marche de ces transformations vers le panthéisme. Mais nulle part les textes de l'ancien empire n'affirment le panthéisme, et logiquement ils l'excluent assez souvent.

E. La morale religieuse dans la tradition de l'Égypte.

De nombreux passages du manuscrit de Ptah-hotep [3] expriment l'union étroite de la croyance en Dieu avec les lois de la vie morale ; mais il ne paraît pas y être expressément question d'une justice divine applicable à la vie entière et sanctionnée par la vie future. D'autre part, la vie future d'Ounas, représentée dans sa pyramide comme une union intime avec Dieu, pourrait ne s'appliquer qu'aux rois, incarnation d'Horus. D'autres textes répondront à la question générale de la justice exercée dans l'immortalité.

En première ligne il faut placer le fameux chapitre CXXV du *Per-em-hrou*, dans lequel on voit le défunt comparaître devant le tribunal d'Osiris et de ses quarante-deux assesseurs, et prononcer ce qu'on a nommé la confession négative, c'est-à-dire se déclarer innocent des crimes qui l'excluraient du bonheur futur et entraîneraient pour lui un terrible châtiment. Il est même à remarquer que, dans les manuscrits les plus anciens [4], cette déclaration est adressée à Osiris seul ; elle est d'ailleurs presque identique dans ceux des époques diverses. Partout elle contient, mêlés à la détestation et au désaveu des sacrilèges et des fraudes envers le culte, ceux d'actes contraires à l'humanité et à la justice et spécialement les formules que voici :

1. Ou : présidant aux *productions* de la terre. Le premier sens a une couleur panthéistique ; le second se rapporte mieux aux mots qui suivent.
2. 1, 2, 5. — Pour le développement de cette idée morale, voy. le paragraphe suivant, E.
3. Voy. pp. 40-1, 47-9, 51, 69, 77, 82, 96, 106 de l'édition Virey citée plus haut.
4. C'est-à-dire les papyrus des premiers temps du nouvel empire (XVIIIe et XIXe dynastie), Voy. Pleyte, *Étude sur le chapitre CXXV du rituel funéraire.*

« Je n'ai pas opprimé les misérables. » — « Je n'ai pas fait molester un esclave par son chef. Je n'ai pas laissé mourir de faim. Je n'ai pas fait pleurer. Je n'ai pas tué... Je n'ai pas causé les souffrances des hommes. » — « Je n'ai pas volé en secret. » — « Je n'ai pas rendu vacillant l'indicateur de la balance [1]. » — « Je n'ai pas enlevé le lait de la bouche des nourrissons. » — « Je n'ai pas séparé un bras d'eau de son cours [2]. ». — Je n'ai pas été libertin ; je n'ai pas commis d'adultère. »

Dans la partie de la déclaration qui est adressée aux quarante-deux juges, on retrouve en grande partie les mêmes règles avec quelques-unes de plus : « Je n'ai pas proféré de mensonge... Je n'ai pas précipité mes jugements. — Je n'ai pas agi uniquement d'après mes projets et mes préférences. Je n'ai pas été impérieux... Je n'ai pas commis d'exagération de paroles. » Mais, de plus, cette déclaration n'est pas purement négative : « L'Osirien vit de la vérité... Il s'est concilié Dieu par son amour. Il a donné du pain à celui qui avait faim, de l'eau à celui qui avait soif, des vêtements à celui qui était nu. Il a fait des offrandes aux dieux, des consécrations funéraires aux mânes. »

Mais, dira-t-on, cette grande morale religieuse n'appartient qu'aux temps du nouvel empire ; il n'y a pas de papyrus du *Per-em-hrou* qui soit plus ancien que le XVIIIe siècle avant l'ère chrétienne ; ce livre ne prouve donc rien ici touchant la tradition la plus antique. Oui, par le texte des manuscrits, mais plusieurs de ces maximes sont énoncées dans des textes, lapidaires ou autres, beaucoup plus anciens. L'inscription funéraire d'un *feudataire* du moyen empire, qui vivait vers le commencement de la XIIe dynastie, exprime, dans des termes analogues, des lois morales semblables. Bien plus, on en retrouve quelques-unes dans un récit daté du règne d'un prince dont le prénom officiel, seul reproduit ici, ne se rencontre dans les listes que parmi ceux de la IIIe dynastie, la plus antique de toutes celles qui nous ont laissé des documents originaux, fort rares d'ailleurs et qui sont peut-être contemporains de la seconde.

Ainsi la concordance logique d'une morale très élevée et de splendides vérités dogmatiques ne peut être niée pour la très haute antiquité de l'Égypte, et, plus on se rapproche des temps primitifs, moins la vérité est embarrassée d'alliages. Certaines formes mythologiques se montrent de très bonne heure, il est vrai, mais non pas partout dominantes, ni même partout incontestables. Aucune apparence de fétichisme ne se montre, même à l'état de souvenir confus, dans les textes que nous possédons. Le culte des animaux sacrés est fort ancien sans doute, mais on discute sur sa signification première, et il est positivement certain qu'un dogme se cachait dans celui d'Apis,

L'enseignement donné par Dieu à la raison de nos premiers parents est donc facile à reconnaître et dans le dogme et dans la moralité de l'ancienne Égypte ; mais est-ce là tout ?

1. Où l'on pesait les anneaux de métal servant de monnaie.
2. Dans la répartition de l'irrigation annuelle, lors de la crue du Nil.

DEUXIÈME PARTIE

LES DOGMES DE THÉOLOGIE PURE

A. La consubstantialité. — Y a-t-il une trinité égyptienne?

Il nous reste à examiner maintenant si des dogmes révélés, que le christianisme nous enseigne et que la raison ne devinerait pas, ne se retrouvent pas dans quelques-uns des enseignements de la religion égyptienne, et par conséquent n'y auraient pas été introduits par un écho de la révélation primitive, même en dehors de ceux qui sont explicitement énoncés dans les livres de Moïse. Je dis *explicitement*, dans les *livres*, car je suis loin de penser que tout ce que les Hébreux croyaient avec une entière assurance y fût écrit. C'est ce qu'a admirablement exposé M. l'abbé Vigouroux [1].

Faut-il comprendre parmi ces vérités la consubstantialité des trois personnes divines? Il faut ici distinguer le dogme de la consubstantialité du fils avec le père et celui de la trinité; on verra, dans le développement qui va suivre, qu'il est indispensable de les traiter séparément.

On pourrait dire que la première de ces deux questions est presque résolue dans les pages précédentes, puisque nous avons vu que la théologie égyptienne reconnaissait un Dieu unique sous des noms divers, et que, parmi les groupes de ces noms, il en est qui représentent la relation du fils avec son père. C'est le cas de Hor avec Osiris. L'examen approfondi du sens intime de ce dogme demande l'examen de textes assez nombreux, variés, de dates diverses, que l'on trouvera dans mon mémoire; je suis obligé de me borner ici aux plus essentiels.

Dans le *Per-em-hrou*, Horus est dit expressément fils d'Osiris (XVII, 71) e son héritier (*ibid.* et *passim*). Il est dit aussi (XXXI, 4-5) que le défunt est Osiris et qu'il est Horus; qu'il est Horus pour des millions d'années (XLII, 13) [2]. Mais voici un autre passage, appartenant au chapitre LXXVIII, où le dogme est serré de si près qu'il est indispensable de le discuter en détail.

On y lit d'abord (ligne 13) :

As Kheper en Osiri meses Hor.

Voici que (le) *devenir* d'Osiris (est l') enfantement (de) Horus.

Mes ou *meses* se dit généralement, sinon exclusivement, de la maternité. Le mot doit avoir été choisi, dans ce morceau, pour signifier que le fils est la

1. *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, t. pp. 166-8 de la troisième édition. Ce passage est cité presque en entier dans le mémoire dont on a ici l'abrégé.

2. La distinction des personnes avec l'identité de rôles sont exprimées et très developpées dans le grand hymne à Osiris, publié par M. Chabas.

transformation de la substance du père, du père seul, et par conséquent qu'il est consubstantiel à lui. Et un peu plus loin (lignes-16-17) :

Ta Khetou Hor en Osiri ert Douaou. — Aou nem-ou-ef-Hor.

Saisit les choses (domaines) Horus d'Osiris vers l'autre monde. — *Est ses* renouvellements Horus.

Un peu moins nette que la phrase précédente, en tant qu'elle est compliquée par l'idée d'héritage, cette phrase, si rapprochée d'elle, ne peut avoir un autre sens, et ce sens est même précisé par l'emploi du mot *renouvellement*, ou, comme a traduit M. Pierret, *recommencement* [1].

On trouvera d'ailleurs une sorte de contre-épreuve dans les textes où Osiris est mis en rapport avec les formes solaires du Dieu suprême. Dans la IVe partie de ce grand texte officiel que M. Naville a publié et traduit sous le nom de *Litanies du soleil*, et que l'on trouve, avec des variantes, dans quatre tombes royales de la XIXe et de la XXe dynastie, on lit ces lignes étranges : « Tu es ce qu'il est, Ra ; tu *enfantes* l'Osiris royal, tu le fais exister comme toi-même... La naissance de l'Osiris *est* la naissance de Ra dans l'*Ament* (le séjour infernal) et réciproquement ; la naissance de l'Osiris dans le ciel est la naissance de l'âme de Ra dans le ciel et réciproquement... Ra a *conçu*, Toum a *enfanté* [2] l'Osiris royal » (p. 116, cf. 119). Et en même temps, « c'est l'Osiris royal qui *est* Ra et réciproquement, » formule que l'on trouve encore un peu plus loin.

L'identité du fils avec son père, *en tant que père*, est donc manifestement exprimée dans divers textes liturgiques et officiels. Mais faut-il reconnaître là un dogme appartenant, dans l'esprit des Égyptiens, à la doctrine de la Trinité ? Il est beaucoup plus difficile de le soutenir.

La triade thébaine et d'autres encore ont pour éléments deux personnages masculins et une déesse. La présence de celle-ci implique une opposition absolue avec l'idée de la trinité chrétienne, que la déesse soit considérée (ce qui est certain pour la triade de Saïs) comme l'être originaire, et par conséquent comme source du père lui-même, fécondée par lui pour donner naissance au troisième personnage, ou qu'elle se présente, ainsi que cela se produit tant de fois dans les mythologies antiques, comme un dédoublement du père. Dans ce dernier cas, l'expression mari de sa mère, employée dans l'hymne spiritualiste à Amon-Ra, fait seulement allusion à l'identité du père avec son fils, ce dernier étant époux de la déesse par cela même que son père l'est déjà [3].

1. On lit aussi, dans la grande inscription dédicatoire d'Abydos, XIXe dynastie : « *Il donne naissance* à *celui* qui lui *a donné naissance*, » avec l'emploi du mot *mes*.

2. L'emploi du mot *mes* se retrouve ici dans les quatre textes de Séti Ier, de Merienptah Ier, de Séti II et de Ramsès IV.

3. Sur les triades égyptiennes, cf. De Rongé, *Étude sur le rituel funéraire*, pp. 45, 75-78 ; Grébaut, *Mélanges d'archéologie ég. et assyr.*, pp. 247-54 ; Pierret, *Essai sur la mythol. ég.*, pp. 46-52.

Cependant cette forme de la Triade n'est pas universelle en Égypte. Celle d'Héliopolis (*On* ou *Ani* du Nord) se composait de trois dieux suprêmes : Atoum, Kheper et Ra [1], autrement dit le Mystérieux ou le Parfait, le Devenir et le Soleil, ou, dans le sens astronomique, le soleil couché, sa transformation et le soleil diurne. Est-ce, comme l'a cru M. de Rougé, sous une forme semblable que l'idée de la Triade s'est pour la première fois présentée à l'esprit des Égyptiens? C'est possible, mais ce n'est pas certain. Dans tous les cas, l'Esprit ne figure dans aucune des Triades égyptiennes, lesquelles, d'ailleurs, ne sont pas, à beaucoup près, aussi nombreuses que les grands cultes locaux [2]. Il est donc vraisemblable que cette partie de la doctrine égyptienne n'est point un écho, même indirect, d'une révélation primitive touchant les trois personnes divines, dogme que d'ailleurs la *Genèse* elle-même n'enseigne explicitement nulle part.

B. La vie future. Osiris y est-il libérateur?

Dans son livre si curieux sur *Job et l'Égypte*, un égyptologue de grande espérance, mort tout jeune encore, M. l'abbé Ancessi, a touché assez brièvement à la question des triades pour se rallier à l'opinion d'Emmanuel de Rougé, que le type héliopolitain des trois hypostases masculines était le plus ancien de tous [3]. Il s'est au contraire étendu beaucoup sur le dogme du dieu libérateur, du dieu rédempteur, mort pour le salut éternel des hommes. Cette doctrine se retrouve-t-elle réellement dans les textes égyptiens que nous possédons ? c'est ce qu'il s'agit d'examiner maintenant. On ne peut d'ailleurs nier que la promesse d'un sauveur ne soit réellement génésiaque.

L'auteur considère comme dominante la doctrine qu'Osiris est fils de Ra, et il ne craint pas de l'assimiler au dieu fils, dans la doctrine de la triade. Il croit qu'il est donné comme ayant paru sur la terre, revêtu de la forme humaine, pour y porter les bienfaits de la civilisation [4] ; qu'il y fut cruellement mis à mort par le principe du mal ; qu'il parcourut les régions ténébreuses des enfers et ressuscita ensuite pour devenir le type de l'homme dans la vie future. Aimé pour sa bonté souveraine, il n'est pas seulement le modèle des morts : il se les assimile [5].

Ce dernier trait est bien égyptien, mais on n'en saurait dire autant des autres, surtout dans les temps les plus antiques. Aucun texte ne mentionne une doctrine suivant laquelle Osiris aurait souffert *pour les hommes*, que sa mort ait été une expiation rédemptrice, et de plus il est impossible, nous

1. Voy. Brugsch, *Geogr. Inschriften*, I, pp. 254-5, 257-8.
2. J'ai traité cette question dans un petit mémoire sur les triades égyptiennes et babyloniennes, que j'ai envoyé au congrès des Orientalistes, session de Londres 1891.
3. *Job et l'Égypte*, pp. 85-6, 89, 92-97, 100, 102-6, 116, 135. Cf. 107-15, 137, 147.
4. Ce fut un récit propagé par les Grecs.
5. *Job et l'Égypte*, pp. 65-7.

l'avons vu, de rapporter au début de la religion égyptienne l'idée que Set fut le principe du mal[1] N'oublions pas d'ailleurs que M. Ancessi lui-même reconnaît la variété des traditions touchant la vie d'Osiris sur la terre et se refuse à croire, quant aux détails, à l'antiquité de celle qu'a suivie Plutarque, à laquelle pourtant lui-même paraît se référer principalement.

Ce qui est vrai, c'est qu'Osiris porte souvent le nom d'*Ounnofré*, l'*être bon*, et que nul autre dieu ne l'a jamais porté, dans la mythologie égyptienne, bien que l'épithète de *bon* ait été attribuée à Amon-Ra. Ce qui est vrai aussi, c'est que la *qualité* d'Osiris ou plutôt la *personnalité* d'Osiris (on disait l'Osiris un tel) attribuée aux défunts, donne fort à penser que la sainteté du dieu est *attribuée* à son fidèle pour assurer son bonheur futur.

Par cette communication de sa divinité, Ounnofré *peut* exercer la miséricorde ; il peut aussi purifier l'âme pour la récompenser bien au delà de ses mérites. Ici la pensée du salut par le sauveur est aisément réveillée. On peut y reconnaître un écho réel de la révélation primitive, mais non pas l'idée précise du salut par le calvaire. Cette idée, en dehors d'une inspiration prophétique chez les Hébreux, inspiration assez tardive, les peuples anciens l'ignorèrent toujours[2]. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, comme dans la révélation chrétienne, le grand dieu unit l'attribut de Dieu juste à celui de libérateur.

C. La vie future, l'enfer, le purgatoire et le ciel

Que les condamnés au tribunal d'Osiris subissent de redoutables supplices : le feu, le billot, ou sont dévorés par des monstres infernaux, ces châtiments sont attestés dans des productions fameuses d'écoles diverses et dans le Per-em-hrou (XVII passim), et aussi dans une œuvre du nouvel empire, savoir le Livre de l'Hémisphère infernal, ou plus exactement du Donaou, livre dont un texte abrégé a été analysé avec détail par M. Devéria[3]. Mais ces châtiments, tout matériels, sont-ils sans fin ?

Il est question dans le *Per-em-hrou* (XVII, 52-3), de la destruction du principe vital (*baï-ou*, ψυχή) des coupables ; et de même, en divers endroits[4], l'âme de l'osirien est déclarée exempte de la seconde mort, sans que ces

1. On trouvera aussi, dans le texte de mon mémoire, la réfutation de l'idée de M. Ancessi, que l'Égypte attribuait à Osiris une vie de 28 ans.

2. Je saisis cette occasion pour protester contre l'idée incompréhensible de m'attribuer, à un degré quelconque, une adhésion aux idées de M. l'abbé Ansault. J'avais même adressé à M. l'abbé de Broglie des notes repoussant les assertions du premier mémoire de M. Ansault : elles n'ont pas été lues, parce que ce premier mémoire n'a pas été produit au congrès.

3. Voy. les pages 15-39 du *Catalogue des manuscrits égyptiens qui sont conservés au musée du Louvre*, avec la description des vignettes et la traduction de nombreux passages. M. Maspero a étudié le texte complet. Voy. aussi l'article de M. Pierret sur le tombeau de Séti Ier, dans la *Revue archéologique* de 1870, pp. 292-93 et 302-5 ; cf. Ancessi, pp. 175-77, dont les renvois sont défigurés.

4. XXX, 4; XLIV, 4; CIX, 11; CXXX, 27; CXXXV, 3; cf. XCIII, init.

textes disent expressément s'il s'agit de l'anéantissement ou de peines ajoutées et succédant à la mort. Le baï ne constitue pas à lui seul tout ce qui, aux yeux des Égyptiens, constituait la partie de l'être humain distincte du corps : ils admettaient aussi le *khou* (νοῦς) et d'autres éléments encore. A la XIe heure *du livre du Doñaou*, on lit, après une énumération de supplices : « Vous ne reverrez plus ceux qui vivent sur terre, jamais, » ce qui laisse complètement dans le vague la question de la persistance de l'être ; et quant au terme de *destruction*, la métaphysique égyptienne, assimilant l'idée du mal à celle de négation, la perte éternelle du bien pouvait porter là le nom d'anéantissement. Mais nulle part non plus l'existence sans fin n'est affirmée, si ce n'est pour l'osirien.

Cependant on trouve, sur le sarcophage du roi Séti Ier, vers le commencement de la XIXe dynastie, un éclaircissement indirect et incomplet, mais réel, qui favorise l'interprétation du mot *destruction* que je viens de donner ; voici ce passage : « Les *ba-ou* (ou *baï-ou*) des *anéantis*, ainsi que les ombres (autre terme de psychologie égyptienne), s'éloignent en *entendant* la voix des uraeus. » Et Ra ordonne à ceux-ci de lancer leurs flammes sur les coupables. Si les âmes des anéantis entendent ce qu'on leur dit, se mettent en mouvement et sentent le jet des flammes, il est clair que leur anéantissement ne peut être compris que dans le sens moral dont je parlais tout à l'heure. M. Pierret (*ubi supra*, p. 7) cite un passage sur l'immobilité des criminels pendant des millions d'années (*Per-em-hrou*, XCIII, 1) et assimile cette immobilité au non-être. Peut-être le sens de ces mots serait-il mieux interprété par ces mots de Virgile :

Sedet æternumque sedebit
Infelix Theseus.

Un passage du chapitre XVII, étudié par M. de Rougé[1], se réfère à une autre partie du dogme de la vie future. « Salut à vous, seigneurs du pays de « la double justice, princes qui êtes derrière Osiris[2], et vous qui *enlevez les* « *péchés*, qui accompagnez Hotepeschons. *Accordez-moi*, quand j'arrive près « de vous, *la destruction des souillures que je conserve*, ainsi que vous l'avez « fait pour les sept esprits qui suivent leur seigneur. » Comment ces souillures sont-elles enlevées ? les commentateurs égyptiens n'étaient pas d'accord là dessus ; mais l'un d'eux signale l'emploi de la flamme qui accompagne Osiris pour brûler (?) les âmes de « ses ennemis » ; et il ajoute : « Toutes les « souillures que *je* conserve, c'est *tout ce qu'il*[3] *a fait* devant les seigneurs « des siècles, *depuis qu'il est sorti du ventre de sa mère*[4]. » « Hotepeschens, dit au même endroit M. de Rougé, est une flamme vengeresse, un degré du

1. Étude sur le Rituel funéraire, pp. 53-4.
2. C'est-à-dire les quarante-deux assesseurs que l'on retrouve au chap. CXXV.
3. Ces changements de personne grammaticale sont fort bien admis en égyptien.
4. Il semble qu'on entende ici un théologien protestant du XVIe siècle.

châtiment divin. Toutefois ce mot n'indique pas une sentence trop défavorable. La première partie, *Hotep-es* a certainement le sens de : *elle réconcilie* ; la seconde *chons* peut s'entendre de diverses façons : elle *frappe* ou elle *protège*. L'âme humaine connaît sa souillure ; elle ne plaide pas son innocence ; elle invoque les compagnons de cette déesse pour qu'ils effacent les péchés qu'elle a commis depuis sa naissance. » — On lit encore, au chapitre CXXVII. (12) : « Ouvrez-moi les portes du ciel ; que mon âme y rejoigne Osiris, car *il* « *n'est plus trouvé* de souillure en moi. » Et plus nettement peut-être encore, au chapitre LXXXVI (5-6). « J'ai détruit les fautes, j'ai anéanti les impuretés « que je gardais sur la terre. » Il est donc bien clair que le dogme du purgatoire était connu et admis par les Egyptiens.

Quant au sort fait aux défunts admis à la récompense, il ne peut s'expliquer que par cette multiplicité des éléments supérieurs au corps dont je parlais tout à l'heure. D'une part, en effet, nous voyons l'âme appelée à une vie analogue à la vie terrestre [1] ; ailleurs on parle de sa vie sans fin [2], ailleurs encore la perpétuité de cette vie paraît subordonnée à des offrandes funéraires, à des offrandes d'aliments [3]. Dans un passage, le défunt est placé dans l'Amenti, parmi les *mânes accomplis*, à l'état de *dieu auguste* [4] ; dans plusieurs autres, il est divinisé sans réserve, « il s'élève en dieu vivant et brille dans la société des dieux qui sont au ciel ; » il leur est assimilé [5] ; il l'est même au dieu primordial [6] ; il se succède à lui-même ; il circule dans la barque solaire [7] ; il a sur la tête la couronne du dieu Toum [8]. L'éternelle durée de cette récompense est mentionnée plus d'une fois [9].

J'ai dû m'étendre complètement ici sur ces faits d'importance capitale à toutes les époques de la religion égyptienne, mais je renverrai à la publication intégrale du mémoire et surtout à celui que j'ai adressé au congrès de Stockholm, quant à ce qui concerne l'interprétation donnée par M. Maspero du voyage du soleil nocturne dans le *Douaou*, et le triste sort que l'égyptologue français croit devoir reconnaître à la généralité des défunts non condamnés. Les textes cités par lui me paraissent contredire la rigueur de ses conclusions et d'ailleurs il ne s'agit ici que de la doctrine d'une école.

D. La tache originelle. — La résurrection. — Conclusion

Un passage du chapitre XVII du Per-em-hrou portant ces mots : « Il enlève toutes les taches qui lui restaient [10], » a pour commentaire : « L'Osiris N. a

1. *Per-em-hrou* I, 22, 24, XI, 4.
2. *Ibid.* XXX, 4 ; CIX, 11 ; cf. CXXXVI, 13.
3. *Ibid.* CLIII, 19. Et d'innombrables inscriptions funéraires.
4. *Ibid.* CXXXVI, 13.
5. *Ibid.* I, 17-18 ; CIV, 3.
6. *Ibid.* L. 4 ; cf. II, 3, III. 2. 3, XI, 2.
7. *Ibid.* C. cf. CIV, 1,2.
8. *Ibid.* CXCIX, 3.
9. Cf. CXXXIII, 6 et LXII, 2 ; CXXVII.
10. Voyez de Rougé, *ubi supra*, p. 48.

été purifié au jour de sa naissance, » et par conséquent d'une tache native. D'autre part, on lit dans le chapitre LXIV, à la colonne 7 du papyrus de Turin : « Aucun mal, ou aucune souillure de ma mère (n'est) sur vous, » texte assez obscur, mais qu'il faut corriger par de meilleurs manuscrits : celui-là étant connu pour incorrect.

Or, dans l'édition spéciale que M. Guieysse a donnée de ce chapitre, est signalée la variante d'un manuscrit du Louvre (3091), que M. Devéria [1] pense être aussi de la période saïtique, mais dont l'exécution est soignée, et qui porte, au lieu de *er ten* (sur vous), les mots *er a* (sur moi). Le manuscrit 3092, reproduit au recto de la publication de M. Guieysse et qui est un beau papyrus d'*ancien style*, comme nous l'apprend aussi M. Devéria, porte également *er a*. Il en est de même du manuscrit 3079 du Louvre et de celui de la Bibliothèque nationale, tous deux publiés comme variantes par M Guieysse. Il en est de même encore des papyrus 3089 et 3248, le premier de belle écriture hiératique, le second exécuté avec le plus grand soin [4] ; ils sont cités spécialement pour ce mot par M. Guieysse, ainsi que le manuscrit d'Ounnefer, dont il fait l'éloge dans sa préface : en présence de cet accord, le texte de Turin ne compte pas.

Seulement, au lieu de *ma mère*, le manuscrit de la Bibliothèque nationale porte : *Mère divine*, et d'autres paraissent exprimer le sens de *mère des hommes*. L'idée d'une mère commune des hommes paraît étrangère à la doctrine égyptienne : on la trouve donc exprimée ici uniquement au sujet de ce que M. Guieysse (p. 72) reconnaît comme signalant « une sorte de péché originel ». N'oublions pas d'ailleurs que le chapitre LXIV est tellement ancien que deux textes, différant par de légères variantes, en ont été trouvés sur des monuments, antérieurs à l'invasion des Hyksos [5].

Quant à la *résurrection*, je n'ai pas à démontrer que les Égyptiens l'admettaient. Elle est formellement énoncée dans le *Pêr-em-hrou*, spécialement dans le chapitre LXXXIX, et M. Pierret a publié, il y a vingt ans, une dissertation [6], bien nourrie de textes d'époques diverses, qui ne peut laisser là dessus aucun doute.

Mais elle n'était présentée qu'à titre de récompense ; tout au plus les condamnés de l'Amenti pouvaient-ils subir l'humiliation de reparaître dans des corps d'animaux. Si le défunt a été déclaré innocent au tribunal d'Osiris, son cœur lui est rendu, à titre de principe vital, et son corps devra être intégralement reconstitué ; de là vint probablement l'importance attachée à la conservation des cadavres par l'art des embaumements. Les détails de la

1. *Ubi supra*, pp. 62-3, 269.
2. *Ibid.*, pp. 118, 269.
3. Bonne écriture hiératique de moyenne époque, *ibid.* 223, 268.
4. *Ibid.* pp. 104, 107, 268, 270.
5. Voyez un article de M. Godwin dans la *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Alterthumskunde* de 1866, p. 54.
6. *Le dogme de la résurrection chez les anciens Egyptiens.*

réunion de l'âme au corps variaient d'ailleurs suivant les écoles. C'était le *ba* ou *baï*, représenté dans les vignettes du Per-em-hrou par un oiseau à tête humaine, qui venait le ranimer ; mais le *khou* (intelligence pure) devait aussi être rendu au défunt, et il était destiné au ciel. Cette résurrection paraît quelquefois présentée sous forme d'apothéose Mais la résurrection générale dans un jugement dernier, bien que représentée sur plusieurs monuments [1], ne paraît pas avoir fait l'objet d'une croyance générale.

Nous voici arrivés au terme de cette étude, dans laquelle je me suis efforcé de faire prévaloir les vrais principes de la critique. Il importe souverainement de ne pas perdre de vue ce grand *fait*, qu'il a existé de tout temps, dans l'humanité, une tradition spiritualiste, graduellement affaiblie d'ailleurs dans les masses, par la marche du temps, jusqu'à la venue du Messie. Mais il importe grandement aussi de ne pas accepter comme démonstration de ce fait des rapprochements qui seraient simplement possibles entre des traditions nationales et la tradition de la vérité révélée. Ces rapprochements doivent être étudiés avec soin, mais critiqués sévèrement. Nous avons reconnu ici que plusieurs sont incontestables, mais qu'ils ne sont pas aussi nombreux qu'on a pu le penser quelquefois.

1. Voyez Lefebure : *Les quatre races au jugement dernier* (Transactions of the society of biblical archaeology IV, p. 44-8).

Nous aurions désiré publler intégralement le mémoire de M. Robiou, mais l'abondance des matières et l'étendue de ce travail ne nous ont pas permis cette publication. L'auteur a bien voulu rédiger l'analyse détaillée et parfois littérale qui est reproduite ici. Le mémoire complet a été inséré dans la *Science catholique* (n° du 15 novembre 1891).

天。帝 上

LE CHÁNG-TÍ ET LE T'IĒN

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR M. PAUL ANTONINI

Aussi loin qu'on remonte dans sa période historique ou même semi-historique, la Société chinoise apparaît à l'état de société constituée, non à l'état embryonnaire. Elle possède un souverain[1], des ministres, des lois, des institutions privées, des arts.

Ce souverain n'est, à vrai dire, que le chef d'une tribu, — celle des *Pe-síng* « cent noms » ou « cent familles »; — ces lois sont élémentaires; ces institutions privées régissent la Famille, mais devront être complétées; ces arts ont principalement pour objet ce qui intéresse le bien-être du peuple et son extension. En fait cependant la société est formée, elle n'a qu'à grandir. Aussi, dans ses accroissements successifs, retrouvera-t-on toujours les vestiges de son premier patrimoine.

Cette société naissante a des croyances pures et nobles qui protègent l'Etat et la Famille.

Ce qui frappe le plus, en effet, quand on étudie l'histoire du peuple chinois, c'est de voir reconnues par lui dans la haute antiquité l'existence et l'intervention d'un Etre suprême, dispensateur des biens et de la vie même, juge sévère mais juste, punissant les coupables et donnant aux hommes vertueux, comme dernière récompense, une place à ses côtés; maître des rois, il les élève, puis les soutient ou leur retire son « mandat », suivant leur conduite.

Certains auteurs ont, en Europe, nié cette croyance tutélaire ou, pour mieux dire, ils ont cru devoir en dénaturer l'objet.

Ceux qui prétendent que Dieu n'est pas nécessaire aux sociétés parce que celles-ci se constituent d'elles-mêmes et grandissent en vertu de leur propre force vitale, invoquent, à l'appui de leur thèse néfaste, l'histoire du peuple des « Cent Familles ». Ils disent qué si, en des temps d'ignorance, les

Nous devons à l'obligeance de l'*Imprimerie nationale* les caractères chinois employés dans ce mémoire.

1. Royauté héréditaire sous Houang-tí même, 2698 à 2599 av. J.-C.

premiers Chinois ont cédé au besoin d'adorer quelqu'un ou quelque chose, ils ont offert leurs hommages aux éléments qu'ils redoutaient, à la Nature qu'ils admiraient, et les ont ensuite personnifiés.

Les antiques croyances des Chinois méritent d'être bien comprises; aussi nous a-t-il paru utile d'interroger les textes anciens sur les questions suivantes :

Les Chinois ont-ils tout d'abord adoré les éléments, la matière; — leur *T'iēn* « Ciel », n'a-t-il été dans l'antiquité que le ciel matériel, et la notion d'un « Esprit du Ciel », nommé « Cháng-tí », n'a-t-elle été que la conséquence de cette première croyance ?

Ou bien, au contraire, les Chinois ont-ils cru dès l'origine à un Maître suprême, providence intervenant sans cesse dans les affaires humaines; — et ce maître nommé *Cháng-tí* ou, par image, *T'iēn* « Ciel », était-il *Esprit*, objet de culte absolument distinct de la matière ?

Les textes nous paraissent concluants en faveur de cette seconde appréciation des croyances antiques, ils fournissent des preuves essentielles que nous allons rapporter.

I

INTERVENTION DU SUPRÊME SEIGNEUR, *Cháng-tí* OU, PAR IMAGE, *T'iēn*, DANS LES AFFAIRES HUMAINES, RECONNUE PAR LES CHINOIS DANS L'ANTIQUITÉ.

En dehors de l'Y-king, écrit en caractères linéaires et que nous n'examinerons pas ici, les plus anciens documents authentiques qu'on puisse consulter sur les croyances des Chinois datent de la dynastie des Cháng 商, de 1783 ou 1766 à 1122 av. J.-C.

Ce sont : 1° les quatre avant-dernières odes du Livre des Vers (Chēu-kîng); 2° la troisième partie des Annales (Chōu-kîng).

Ce n'est pas qu'il faille rejeter les deux premières parties du Chōu-kîng, relatives à des évènements antérieurs commençant au règne de Yao (2357 av. J.-C.), elles ont certainement été constituées à l'aide de données très précises et très anciennes; nous invoquerons leur témoignage, mais il convient d'avoir recours d'abord à des textes d'une antiquité plus reculée, quant à leur rédaction.

La 3e des *Odes des Cháng*, rédigée sous Tsou-kēng (1265 à 1258), fils de Où-ting, relate l'origine de cette dynastie et l'avènement au trône de Tch'êng-t'āng son fondateur :

« Le Ciel ordonna qu'un oiseau noir descendît et que les Chāng naquissent.... Anciennement (autrefois) Ti avait décidé que le hardi *T'āng* aurait l'empire.... Le premier prince des Chāng (Tch'êng-t'āng) reçut l'empire sans courir de danger[1]. »

1. Chēu-kîng, dernière partie, fin : *Odes des Cháng*, ode 3.

Le commentaire donne les explications suivantes :

« L'oiseau noir est une hirondelle, elle déposa un œuf que *Kièn-tī*, femme de Ti-kou[1] mangea ; alors elle conçut Siè 契 de qui naquirent les Chāng.... Ti qui avait anciennement (depuis longtemps) destiné T'āng à l'empire est Cháng-tí ; T'āng devait être hardi, courageux, pour gouverner. »

L'ode 4 dit ceci :

« Les princes de Chāng[2] ne transgressèrent pas les ordres de Ti jusqu'à T'āng ; T'ang naquit et ne s'en éloigna pas ; chaque jour il observa la sainte religion ; la brillante communication (entre lui et Ti) ne cessa pas un instant (elle fut constante et sans arrêt, *comment.*) ; il révéra seulement le Cháng-tí, et Ti le donna comme exemple à l'empire.... Il fut véritablement Fils du Ciel et un illustre ministre (Y-in) lui fut-donné-par-le-Ciel (*Kiáng*) comme administrateur de l'empire pour aide et auxiliaire[3]. »

On peut résumer ainsi ces deux textes :

Le Suprême Seigneur avait par avance, et dès longtemps, décidé qu'une famille qui naîtrait de Siě possèderait l'empire ; le Ciel ordonna que la conception de Siě fût en dehors des lois de la nature ; Siě et ses descendants ayant toujours révéré le Suprême Seigneur, celui-ci éleva le roi Tch'êng-t'āng au pouvoir impérial comme il l'avait décidé en sa sagesse. T'āng resta en union avec le Ciel dont il fut le vrai fils.

On peut ainsi constater que les deux expressions *Cháng-tí* et *T'iēn* sont prises l'une pour l'autre. Chercher à prouver qu'elles se rapportent à deux êtres distincts, c'est se livrer à une entreprise illusoire. On est réellement en présence non de deux êtres, non de deux forces, mais d'un seul être tout puissant, *Cháng-tí*, et d'un terme imagé *T'iēn*, qui désigne ce même Cháng-tí. Les paroles prononcées par Tch'êng-t'āng lors de son avènement confirment cette interprétation.

Au moment où les princes féodaux se liguaient pour renverser la première dynastie impériale (celle des Hia), le prince T'āng apprit que les popu-

1. Ce prince, nommé aussi Kao sin 高辛 était l'arrière-petit-fils de Houáng-tí, l'Empereur Jaune, au règne duquel (2698 à 2599) commence la période semi-historique pour les uns, historique pour le plus grand nombre. D'après la table généalogique de Houáng-tí, Tch'êng-tāng et son ancêtre Sie auquel se rapporte la légende de l'hirondelle, et qui pour cela est appelé quelquefois le *roi-noir*, il y eut 12 degrés pour la chronologie ; voir le *K'in ting wán gniên chou* établi, en 1767 de notre ère, par l'Académie Impériale, sur l'ordre de l'empereur Kien-long. Le premier cycle de 60 ans, qui est pour les Chinois ce qu'un siècle est pour nous, commence en 2637 ; c'est seulement à partir de ce moment que les dates deviennent certaines.

2. Le royaume des Chāng, qui donna son nom à la 2e dynastie, était dans le Ho-nan actuel. Siě était frère de Heou-tsi, célèbre aïeul des Tcheou (3e dynastie), et de l'empereur Yao. Ces deux odes sont en l'honneur de Tch'êng-t'āng (1766) et aussi de Ou-ting (1324 av. J.-C.), père de Tsou-kēng. Les expressions de l'ode 4e sont dignes d'attention ; elles prouvent que la *sainte religion*, pure de toute altération, enseignait *à n'avoir d'autre culte que celui du Suprême Seigneur*.

3. Odes des Cháng, ode 4, v. 3 et 7. Nous employons l'édition des King de Tchou-hi ; mais quand il y a controverse sur un passage, nous consultons les autres commentateurs.

lations de son royaume se plaignaient qu'on les obligeât à quitter leurs champs pour faire la guerre. Ce devait être le moment de la récolte. T'āng réunit les hommes en état de porter les armes et leur dit :

« Le prince régnant des Hia a commis beaucoup de fautes; le *Ciel ordonne de le mettre à mort.* Maintenant vous qui êtes réunis vous dites : — Notre prince n'a point pitié de nous, il faut que nous abandonnions notre récolte [1] pour aller châtier Hia. — J'ai entendu vos paroles, mais la famille des Hia est criminelle; *je crains le Cháng-tí et je n'ose pas ne pas aller châtier Hia.* Aidez-moi, votre roi, à accomplir (ou exécuter) la punition *infligée par le Ciel* [2]. »

Ainsi : *T'iēn a ordonné* de mettre à mort le dernier des Hia, *T'iēn a infligé* le châtiment, et le prince T'āng, dans la crainte du *Cháng-tí*, n'ose se dispenser d'aller punir le coupable.

Nous ne croyons pas possible d'établir ici une distinction entre le rôle du T'iēn et celui du Cháng-tí : il y a deux termes employés, mais un seul être désigné; cet être est le Maître des rois.

Si l'on désirait d'autres preuves de l'identité du Ciel et du Suprême Seigneur dans la haute antiquité, — identité dont l'importance est capitale, — on en trouverait dans le texte faisant suite à celui que nous venons de citer : le *Ciel* s'y trouve qualifié de « Suprême », *Cháng-t'iēn*, comme Tí lui-même est appellé *Cháng-tí.* En outre, le pouvoir impérial est désigné indifféremment comme un mandat donné par le *Cháng-tí* ou par le *T'iēn.*

Disons tout d'abord que les divers sens de *T'iēn-míng*, « ordre, loi. mandat du Ciel, » s'expliquent par la valeur de cette expression dans la doctrine confucienne comme dans les croyances antiques : le Ciel en créant l'homme et tout ce qui existe (litt. : les 10.000 choses), donne à chaque classe d'êtres des lois qui lui sont propres, et qui constituent sa *nature*; tout être, toute chose doit se conformer à sa nature, c'est-à-dire observer les lois qui lui sont imposées. En d'autres termes, le Ciel place chacun dans une *voie* qu'il doit suivre. De là la maxime : « la loi du Ciel est appelée nature, *sin* 性; se conformer à sa nature est appelé *voie, tào* 道..... » (Tchoung-young, préf. de Confucius).

Lorsqu'un prince est élevé au trône, il reçoit le pouvoir par une loi du Ciel, *T'iēn-míng*, qui lui donne en quelque sorte une nature nouvelle, le place dans une voie un peu différente de la voie commune à tous les hommes, lui impose enfin des devoirs particuliers en même temps qu'elle lui confère des droits à part. Cette loi céleste, toute spéciale, est ce qu'on nomme le *mandat* du Ciel ou du Cháng-tí, c'est-à-dire l'*empire*, puisqu'elle donne à

1. « La récolte de nos moissons, » *commentaire.*

2. *T'ien-ming ki tcheu..... Iú wéi Cháng ti, pou kàn pou tchéng..... Eùl cháng fou iú i-jén, tchéu T'ien tcheu fá* 天命殛之。。。。乎畏上帝.不敢不正。.... 爾尙輔予一人致天之罰 Chōu-kìng, III, chap. 1.

l'homme qui la reçoit pouvoir de gouverner l'Etat au nom du Ciel dont il devient le fils.

Ainsi donc *T'iēn-míng* est toujours « ordre ou loi du Ciel », seulement, suivant l'objet de cette loi, on lui donne différents noms.

« Hia est criminel, il a cherché à calomnier le *Ciel suprême* en publiant des décrets injustes; *Tí* ne le protège plus et a ordonné que les Chāng recevraient le mandat (l'empire).... Si vous révérez la loi du Ciel vous conserverez toujours le mandat du Ciel [1]. »

Le Cháng-tí protège le prince ou se détourne de lui, suivant sa conduite : ce pouvoir omnipotent est reconnu en termes identiques, au *T'iēn* ou au *Cháng-t'iēn* : « le Suprême Ciel protège fidèlement le peuple [2]. »

A part l'idée de fidélité, accessoirement introduite ici, les expressions relatives à la protection du Cháng-tí ou du T'iēn sont les mêmes ou équivalentes [3]; en réalité, il n'y a qu'un seul protecteur du prince et du peuple.

Aussi longtemps qu'un souverain observe la « loi du Ciel », suit la « voie de perfectionnement » et s'approche de la perfection aussi près que cela est possible à l'homme, il est protégé par le Maître suprême.

Veiller sur soi-même d'abord, se perfectionner sans cesse, et « cultiver la vertu », puis châtier les coupables et procurer de la joie aux justes comme le veut le Cháng-tí, tels sont au point de vue moral les devoirs essentiels du prince. En outre, il ne doit pas un seul instant oublier que le « mandat du Ciel » lui impose trois grandes *charges* politiques, *Sān-tchóung*, au moyen desquelles il *diminuera les fautes du peuple*, *Kouà Kouò* 寡 過 [4]. Son bonheur est considéré comme lié à celui du peuple; de là vient que l'absence de calamités publiques est regardée comme une marque du contentement du Cháng-tí. Les troubles et les fléaux, qui à certaines époques désolent l'empire, sont au contraire un signe de la juste colère du Ciel [5].

1. Chōu-kìng, III, chap. 2. — Les mauvaises actions du souverain atteignent le Ciel, parce que l'Empereur est *Fils du Ciel*; c'est une conséquence de la responsabilité du fils envers ses parents, responsabilité que nous allons indiquer. Pour « Mandat du *Cháng-tí* », v. Chōu-kìng, IV, chap. 7, § 9; chap. 16, commencement.

2. Chōu-kìng, III, chap. 3.

3. Le verbe *ts'āng* 臧 employé dans le premier texte signifie « couvrir, cacher, tenir contre soi » et, par image, « protéger ». Le verbe *iou* 佑 employé dans le second veut dire « conserver, garder, protéger ». La phrase relative à la protection fidèle du Suprême Ciel est en chinois : *Cháng-t'ien fou iou hià mín* 上 天 孚 佑 下 民. *Fou*, qui en tant qu'adjectif signifie « sincère, fidèle », a pour sens en tant que verbe « couver, protéger ». Nous considérerions volontiers *fou* et *iou* comme devant être réunis pour former un verbe composé signifiant « protéger ». Mais le commentaire perpétuel expliquant *fou* par *iùn* 允 « sincère, fidèle », *fou* devient adverbe par position : *fidèlement*. Cette idée de fidélité est d'ailleurs remarquable, car elle fait entendre que, même dans les châtiments ou les épreuves qu'il envoie aux hommes, le Ciel n'a en vue que le bien des peuples. Nous ne tarderons pas à avoir formellement reconnu le caractère *régénérateur des peines*.

4. Chōu-kìng, III, chap. 4 en entier; v. particulièrement le début et la fin des conseils donnés.

5. Tchoug-yōung, chap. 29 au début; v. comment. de Liu-cheu et de Tchou-hi.

Cette colère peut être apaisée. Il suffit pour cela que le prince, regardant les calamités qui affligent son peuple comme *un avertissement d'en haut*, « rectifie ses sentiments », se corrige de ses défauts, punisse les fonctionnaires coupables, et donne tous ses soins au peuple dont il est le « père-mère » à l'instar du Ciel.

Dans le cas où il n'agirait pas ainsi, et où son successeur l'imiterait dans ses erreurs, la ruine de la dynastie serait résolue. Le Cháng-tí choisirait alors une autre famille digne de gouverner.

La conséquence de l'élévation d'une famille au pouvoir par le Cháng-tí est la responsabilité des souverains envers le Suprême Seigneur : chacun d'eux devient comptable non seulement de ses actes publics, mais encore de *ses actes privés*. Il doit compte de sa vie tout entière à partir de son élévation.

C'est là ce qui a donné naissance aux confessions et pénitences des empereurs ; voici pourquoi :

Image du pouvoir d'un chef de famille, l'autorité donnée par le Ciel au chef de l'Etat lui confère un double titre : vis à vis du peuple, le souverain est *père* ; vis à vis du Ciel, il est *fils*. Or, l'honneur comme la honte *remonte du fils au père*. La honte dont se couvre le peuple par ses crimes ou ses négligences atteint donc le souverain d'abord et, par son intermédiaire, le Ciel ensuite ; en outre le Ciel se trouve outragé directement par les actes de l'empereur qui est son fils, *T'iēn-tsèu*. Telle est la raison qui fait donner comme but aux actes du prince la *diminution des fautes* dans l'Empire.

Basé sur cette opinion qu'un peuple pas plus qu'un fils ne saurait déroger gravement à ses devoirs s'il est dirigé avec sagesse et fermeté, le principe de responsabilité devient absolu en ce sens que le souverain porte le poids de toutes les fautes de ses sujets. Il ne peut s'en décharger que par l'aveu, la pénitence et le repentir prouvé par la vigilance. Il se trouve alors à nouveau « en union avec le Ciel » qui n'est plus irrité.

Telle est, résumée aussi fidèlement que possible, la théorie de la responsabilité du souverain vis à vis du Suprême Seigneur.

Cette théorie suppose reconnue l'intervention constante du Cháng-tí, son ingérence en tout, et son pouvoir de connaître ce qui se fait ou de bien ou de mal. Les textes antiques disent en effet : « le Ciel voit tout et entend tout. »

Ils disent aussi : « Ce que le Ciel voit et entend est ce que le peuple voit et entend... » Cela se rapporte aux justes colères du peuple comme le prouvent ces mots : « Ce que le Ciel loue ou condamne est loué ou condamné par le peuple ; il y a communication entre le Ciel et le peuple (litt. entre le haut et le bas) [1]. »

1. Chōu-kìng. I, chap. 4 ; v. aussi la proclamation de Wou-wâng, fondateur de la dynastie des Tcheou (la 3e), Chōu-kìng, IV, chap. 1er, seconde partie 中.

A certaines époques, la colère du peuple n'est pas une rébellion criminelle, mais une légitime protestation. Quand le prince se conduit en tyran, quand toute justice a disparu, et que les hommes de bien sont mis à mort ou tenus à l'écart, le peuple souffre et crie vengeance. « Sa voix s'élève vers le Ciel. » Et le Ciel suscite un homme qui, à la tête du peuple en armes, devient le vengeur de tant d'infamies. Voici ce que dit Tch'êng-t'āng après la défaite du dernier prince de la première dynastie :

« Le dernier des Hia, après avoir étouffé *mié* 滅 en lui la bonté, tyrannisa ses sujets... Ceux-ci *avertirent les esprits* supérieurs et inférieurs de leur innocence; et la loi du Ciel, *T'iēn tào*, donnant la félicité aux bons et punissant les méchants, le Ciel accabla Hia de calamités pour divulguer ses crimes [1]. »

Ces paroles : — « le peuple avertit les esprits de son innocence, » — sont très remarquables. Elles établissent que le Ciel écoute les plaintes faites au sujet de sévérités *injustes*. Le peuple se plaint de ce que la sévérité ou la cruauté du tyran l'atteint *bien qu'il soit innocent*. C'est en effet parce que le peuple n'a pas mérité d'être maltraité que le Cháng-tí frappera le souverain coupable et élèvera au pouvoir Tch'êng-t'āng afin qu'il gouverne avec équité comme le comporte le « mandat du Ciel »; car la loi du Ciel étant une loi de rectitude « ne peut faire d'erreur », *T'iēn míng fŏu tsíen*.

La « communication » qui existe entre le Ciel et le peuple s'explique de deux manières : parfois elle s'établit par l'intervention des esprits « reliant la terre au Ciel »; plus souvent elle résulte de ce fait que « le Ciel et le peuple jugent d'après les mêmes principes et que l'Auguste et Suprême Seigneur envoie au peuple sa rectitude [2] ».

Plus on étudie la théorie de la responsabilité du souverain, plus on s'aperçoit que l'action constante de la providence ne peut être mise en doute sans qu'on porte aussitôt atteinte aux principes constitutifs des institutions chinoises.

Nous avons dit que le « mandat conféré par le Ciel » étant regardé comme une délégation du pouvoir céleste, l'empereur est à la fois « fils du Ciel » et « père-mère du peuple ». Il se trouve donc responsable vis à vis du Cháng-tí tout ensemble et des fautes du peuple, parce que le peuple est son fils, et de ses propres fautes, parce qu'il est fils du Ciel. Mais les fautes du souverain *ne peuvent retomber sur le peuple*, parce que l'enfant n'est pas responsable des erreurs de ses parents.

« Peuples ! si vous commettez des fautes elles retomberont sur moi, roi; et si moi, roi, je commets des fautes, elles ne retomberont pas sur vous [3] ! »

1. Píng káo oû-kŏu iû Cháng hià chênn-k'ì; T'iēn tào fŏu chèn houó în; Kiàng tsāi iû Hia i tchāng kiŭe tsoûei 並告無辜于上下神祇。天道福善禍淫。降災于夏以彰厥罪。 Chōu-kìng, III, chap. 3.

2. Tchōung 衷 = 中 Chōu-kìng, III, commencement du chap. 3.

3. Chōu-kìng, III, chap. 3, fin.

Le prince doit juger les actes du peuple et les siens sans passion, et d'après « ce qui est dans le cœur du Cháng-tí [1] ».

Une objection peut être présentée : Les calamités publiques sont considérées comme signes de la colère céleste contre le prince; le peuple se trouve donc atteint à cause de fautes du chef de l'Etat qui, d'après le principe posé, ne devraient pas « retomber sur lui ».

La contradiction n'est qu'apparente, d'après la théorie même des Chinois. Le peuple, en effet, n'a qu'à « avertir les esprits de son innocence »; s'il ne le fait pas, il rompt son « union avec le Ciel », il s'avoue coupable. La responsabilité du prince ne dispense pas chaque homme en particulier de remplir ses devoirs, et ne l'exempte pas du châtiment mérité par ses crimes. Sous les gouvernements iniques les délits sont nombreux; pour une seule faute on trouve donc deux coupables : l'homme qui la commet et le prince qui n'a pas su faire régner le bon ordre dans l'Etat. Quand le peuple demande assistance aux esprits intermédiaires, c'est qu'il revient au bien; alors le Ciel l'assiste comme il assiste le souverain qui se repent en temps utile.

Les fondateurs des dynasties chinoises ont tous été des hommes de haute valeur : il ne pouvait en être autrement puisque, d'après la croyance antique, le Cháng-tí les choisit en raison même de leurs vertus. Mais rarement les successeurs immédiats de ces princes furent dignes de leur mission. En sorte qu'à travers les âges on entend les poètes et les historiens célébrer les mérites des « illustres aïeux », et presque aussitôt déplorer les défauts de leurs fils.

A peine le vertueux Tch'êng-t'āng, fondateur de la dynastie des Chāng, est-il mort, que son fils, s'écartant de « la voie de rectitude », doit écouter les remontrances du sage ministre I-in, homme juste « donné comme aide » à son père par le Cháng-tí.

Dans les avis présentés au jeune prince par I-in se trouve toute la doctrine antique sur l'origine du pouvoir des rois, l'intervention du Maître suprême, la communauté de vues qui existe entre le Ciel et le prince ou le peuple. Ce texte a une grande importance pour la cause que nous défendons, et certains passages nous fourniront des arguments nouveaux d'une valeur incontestable.

« Le Ciel n'a pas d'affection propre (unique pour une dynastie); il aime ceux qui ont du respect (pour lui et sa loi). Le peuple n'a pas d'affection constante (pour un homme), il est attaché à ceux qui ont de l'humanité, *jénn*. Les esprits ne reçoivent pas toujours les sacrifices, ils acceptent ceux des hommes sincères. Le trône (litt. *le siège* ou *la dignité céleste*) est difficile

1. *Idem*. « Si vous, peuples, vous faites le bien, je n'oserai le cacher; si je commets une faute, je n'oserai me la pardonner moi-même; j'examinerai seulement ce qui est *dans le cœur du Cháng-tí*... »

à garder! On ne peut bien gouverner que par la vertu, si elle manque, des troubles naissent[1]. »

Ainsi la vertu seule assure au prince le concours du Ciel, des esprits et du peuple, concours qui n'est pas assuré pour toujours par le Ciel lorsqu'il confère le mandat.

L'expression *T'iēn-wéi* « siège ou dignité céleste » indique d'une façon précise que le pouvoir impérial est une délégation du pouvoir du Ciel. Un peu plus loin, dans le même paragraphe, le ministre I-in dit que Tch'êng-t'ang, toujours digne de la protection du Cháng-tí, parce qu'il était vertueux, « a pu être uni au Suprême Seigneur » *K'ŏ p'éi Cháng-tí* 克配上帝.

On traduit quelquefois *p'éi* par « égaler, ressembler à »; mais nous croyons, avec les meilleurs commentateurs, qu'il est ici question d'une *union* entre le prince vertueux et le Cháng-tí; c'est-à-dire que, par sa constante vertu, T'ang a pu *gouverner en union* avec le Cháng-tí, selon ses lois et ses vues, parce que le Suprême Seigneur l'assistait.

L'idée d'une « communication » entre le Maître suprême et un homme n'a rien de contraire aux croyances antiques. On peut lire dans le Chōu-kìng que plusieurs ministres célèbres, I-in lui-même, furent en « communication » *kŏ* 格 avec « l'Auguste Ciel », avec « le Cháng-tí ». Cela signifie que, par les vertus dont leur cœur était orné, ils se trouvaient unis au cœur du Ciel, du Suprême Seigneur[2]. En outre, il est dit au Livre des Vers que les princes de la dynastie des Chāng, avant d'avoir par leurs crimes perdu l'affection du Ciel, étaient en union, *p'éi*, avec le Cháng-tí[3].

Les fautes et les crimes des derniers princes de la dynastie fondée par Tch'êng-tāng sont relatés à la fin de la troisième partie des Annales; ce sont comme deux chants funèbres qui terminent le livre des Chāng[4].

« Fils du Ciel, — s'écrie le vertueux Tsou-i, parent de l'empereur —, Fils du Ciel, le Ciel a révoqué le mandat donné à notre dynastie[5]! »

Un nouveau prince a déjà paru comme un vengeur; c'est Wou-wâng qui, remplaçant son père Wênn-wâng, mort avant la conquête de l'empire, va fonder la dynastie des Tcheou (1122-256).

Tout ce qui a été dit au moment de l'avènement des Chāng, au sujet de l'irritation du Ciel et de la révocation du mandat de la dynastie précédente, est répété quand viennent les Tcheou[6]. Nous ne nous y arrêterons pas. Mais

1. Chōu-kìng, III, chap. 5, section 3 (*hià*), § 1; v. aussi IV, chap. 16.
2. *Idem*, IV, chap. 16. *P'ei* a en réalité le sens de *faire alliance*, *s'unir à*; v. ce qui est dit des Juges : « pasteurs célestes, auxiliaires du Cháng-tí, » p. 13. C'est à cause de ce sens primitif qu'on lui a donné pour signification dérivée : *se marier*.
3. Cheu-kìng, III, décade I, ode 1, v. 6.
4. La dynastie des *Chang* (1766-1122) prit en 1401 le nom de *Yn* sous lequel on la désigne assez souvent.
5. Chōu-kìng, III, ch. 10, *si pe k'an li*, § 1.
6. V. Chōu-kìng, partie IV; Cheu-kìng, partie III.

dans les textes relatifs au règne de cette famille, il en est un d'une importance capitale, car il traite de la grave question de *l'origine et du caractère de la loi pénale.*

Sur ce point encore, on va le voir, la croyance des anciens Chinois en l'intervention du Maître Suprême ne peut être mise en doute.

Souvent, dans les documents de l'époque des Chāng, il est dit que les souverains doivent suivre la loi du Ciel qui exige « la récompense des bons et la punition des méchants ». Cela laisse clairement entendre que l'obligation de punir les criminels est imposée par le Cháng-tí.

Le chapitre du Chōu-kîng, où se trouve relaté le règne de Mou-wang (des Tcheou, 1101-947), est des plus explicites. Il y est dit que les lois sévères sont données au peuple par le Ciel *pour le bien des hommes* et que, « si les punitions infligées par le Ciel n'étaient pas extrêmes, *T'iēn fă pŏu k'i* 天罰不極, le peuple n'aurait pas un bon gouvernement, de bonnes lois dans l'Empire[1]. »

C'est Liu, président du tribunal des crimes, qui expose en ces termes la nécessité des peines et leur origine céleste. Mais, comme s'il craignait d'autoriser les hommes à traiter d'injuste et de cruel le Ciel qui le frappe, il dit aussi :

« Ne dites pas que le Ciel n'est pas équitable, *pŏu tchōung*; ce sont les hommes eux-mêmes qui s'exposent à ces châtiments[2]. »

Les peines sont donc infligées par le Cháng-tí et pour le bien des hommes. Mais à quel moment les hommes ont-ils commencé à mériter qu'on fît des lois pénales pour réprimer leurs fautes ?

Liu fait remonter le début des crimes à *T'chēu ioû* 蚩尤, ce qui nous reporte à une époque touchant à une période encore obscure de l'histoire chinoise. Avant T'chēu-ioû le peuple vivait « dans l'innocence », il ne commettait pas de crimes.

Bien que les renseignements possédés sur la position sociale et le rôle politique de T'chēu-ioû ne soient pas fort précis, on sait que, prince ou sujet, il excita une grande révolte dont Houāng-ti 黃帝, le premier prince historique, fut vainqueur.

L'influence néfaste de cet homme fut considérable; les Annales lui attribuent la démoralisation du peuple, les brigandages, les crimes, l'altération des croyances primitives, la violation des serments et des pactes *fŏu tchŏu míng* 覆詛盟

Ce dernier grief donne lieu de croire qu'il s'agit de la violation des traités existant entre les « Cent Familles » et les *Miao tsèu* premiers occupants du sol.

Dès que la tribu des Pĕ-síng, qui est devenue le peuple chinois, arriva au Chen-sy, berceau de l'empire, il y eut lutte ardente entre elle et ses devan-

1. Chōu-kîng, IV, chap. 27, *ad finem.*
2. *Idem.* Nous retrouverons ce passage et nous en donnerons le texte, pp. 13 et 14.

ciers en immigration. La victoire devait rester aux Pè-síng, mais elle ne fut jamais assez complète pour entraîner la disparition des Miao-tsèu[1]. Ceux-ci cédèrent tout d'abord certaines régions, et l'alliance fut jurée. Puis, sous certains chefs ou certains « juges », « les serments prêtés sur le sang » furent violés. Alors se commirent tous les crimes à l'instigation de T'chēu-ioû

« Le peuple (les Pè-síng) avertit enfin Cháng (*cháng-tí*, glose) de son innocence ; et le Cháng-tí examinant le peuple (des *Miao*), aucun parfum de vertu ne monta jusqu'à lui[2]. »

La suite de ce paragraphe exige un examen très attentif si l'on veut discerner l'œuvre de la providence de celle d'un prince. Il se rapporte probablement à des évènements postérieurs de trois siècles et demi environ à la première révolte.

« L'auguste empereur ayant pitié de la foule des innocents, punit les auteurs de la tyrannie avec sévérité, détruisit[3] les chefs Miao et fit qu'ils manquèrent de postérité. Alors il ordonna à T'chong et à Li de rompre les communications entre le Ciel et la terre[4]. »

Si c'est un prince qui eut compassion de la foule des innocents, « l'Auguste empereur, » *Houāng-ti* 皇 帝 doit désigner, nous le verrons, Yao ou Chun. Mais cette première phrase se rapporte-t-elle réellement à un empereur ?

Il est étrange qu'après avoir dit que le peuple « avertit Cháng-tí de son innocence » et que Cháng-tí constata les crimes, on attribue ensuite le châtiment des coupables à l'empereur et non au Cháng-tí. Fait non moins surprenant, le prince n'agit pas en vertu d'un ordre du Ciel, comme cela est dit souvent, et cependant il *détruit une race*, châtiment qui paraît du ressort de l'Etre Suprême bien plus que de celui d'un homme.

Ces anomalies nous avaient frappé, et nous en cherchions l'explication, lorsqu'en continuant la lecture du texte nous trouvâmes à peu de distance une autre relation du même châtiment, faite en termes presque identiques, mais attribuant la destruction de la race des chefs coupables au *Cháng-tí*.

« Le Cháng-tí n'excusant pas les chefs Miao (ou : les trouvant coupables), il les accusa, et ceux-ci ne se disculpant pas, il détruisit leur race[5]. »

En présence de ce second texte, nous sommes en droit de supposer que le premier a subi une altération et qu'il renferme, pour un motif quelconque, un caractère de trop « *houáng* 皇 « auguste ». Ce caractère aura été sans doute ajouté après coup devant *Tí* 帝 qui, employé seul, désignait le Cháng-tí. En le rétablissant ainsi on a :

1. Successivement refoulés, jamais soumis, les Miao-tsèu sont actuellement dans les régions montagneuses du Konei-tcheou et de l'ouest.
2. Chōu-kìng, IV, ch. 27, § 4. Il semble résulter de ceci que les Miao-tsèu furent injustes et cruels vis à vis de ceux des Pè-síng qui demeuraient dans leurs régions.
3. « Réprima et fit tomber les chefs *ou* le chef... »
4. « Ordonna de rompre ce qui fait communiquer le ciel et la terre, et qu'il n'y eût plus de communication : » *comment*.
5. Chōu-kìng, IV, chap. 27, § 12, fin.

« Ti, ayant pitié de la foule des innocents, punit les auteurs de la tyrannie avec sévérité, détruisit les chefs des Miao et fit qu'ils manquèrent de postérité. »

Quant à l'expression « auguste empereur », sa place est marquée ici :

« L'auguste empereur ordonna à T'chang et à Li de rompre les communications entre le Ciel et la terre....; » cela est conforme à l'histoire.

En un mot, nous rectifions le premier texte par le second, dans lequel l'intervention logique, normale du Suprême Seigneur est affirmée.

Examinons maintenant qui est cet « Auguste Empereur ». Le premier nom qui se présente à l'esprit est celui de l'empereur Houâng-ti 黃帝, sous lequel eut lieu la révolte de T'chēu-ioû, et qui fait partie des « trois augustes » *san houâng* 三皇. L'unité de temps se trouverait alors rétablie : le châtiment par le Cháng-tí et la rupture des « communications » ordonnée par l'empereur auraient suivi immédiatement les premiers crimes.

Il ne faut pas oublier que le peuple, sorti « de l'état d'innocence » dans lequel il vivait avant T'chēu-ioû, continua à commettre des crimes et que, d'après les commentateurs ou historiens anciens, le second successeur de Houâng-ti, *Tchouenn-hiu* 顓頊, pour mettre un terme aux désordres religieux, dut se réserver le droit exclusif d'offrir des sacrifices au Cháng-tí; il supprima ainsi le culte privé.

Quoi qu'il en soit de tous ces évènements sur lesquels la lumière n'est pas faite, on s'accorde à dire que le texte cité plus haut vise les troubles et la répression qui eurent lieu sous *Yao* (2357-2286), environ trois siècles et demi après la première révolte. Seulement il semble difficile de préciser si la « rupture des communications » fut ordonnée par Yao ou par son associé Chun.

Chun ayant été, à cause de ses vertus, choisi par Yao pour lui succéder, fut d'abord associé au pouvoir souverain. Les deux règnes, qui occupent ensemble un espace de 150 ans (2357-2286) se trouvent confondus pendant 28 ans (2284-2256), période d'association des deux empereurs se terminant par la mort de Yao[1].

On conçoit que les textes rédigés comme le chapitre *Liu-hing*, douze siècles après les évènements qu'ils relatent, ne permettent pas toujours de discerner la contribution de chaque personnage à l'administration des affaires de l'Etat, — « affaires célestes, » — comme on les appelait alors.

Les deux fonctionnaires nommés dans le chapitre Liu-hing, *T'chong* et *Li*, seraient les mêmes qui se trouvent désignés dans la première partie du Chōu-kîng sous les noms de *Hi* et *Ho*, auxquels Yao recommanda de « respecter le Ciel suprême[2] ». Si l'on admet, au contraire, que le récit de Liu se rapporte à des évènements antérieurs à Yao, et que « l'auguste empereur » désigne

1. Chōu-kîng, I, chap. 2 (chun-tien).
2. *Idem*, chap. 1er.

Tchouen-hiŭ, on dira que les deux fonctionnaires *Hi* et *Ho* jouant un rôle sous Yao sont les descendants de T'chong et de Li.

Quant aux châtiments, ils datent de Houâng-ti; mais l'organisation complète du système pénal et la promulgation des lois appartiennent à Chun. Celui-ci, véritable législateur des temps antiques, fit, avec l'aide du sage *Pé-y*, les lois pénales publiées avant la mort de Yao.

De tout ceci, que faut-il conclure?

La conclusion s'impose, et, pour la formuler, nous n'avons qu'à emprunter à Liu lui-même les termes dont il se servit au nom de Mou-wang :

« Magistrats, — chefs qui appliquez les peines capitales! — n'êtes-vous pas des *pasteurs célestes*, *T'iēn mou?*.... Le Ciel, pour secourir (et diriger) le peuple (par les châtiments), vous prend comme auxiliaires sur terre (*tso p'éi tsái hia*)... Il faut toujours craindre un châtiment; ce n'est pas que le Ciel ne soit pas juste; mais l'homme est sous la loi de la providence (*míng*), lui-même choisit (ou : s'attire) le châtiment et le malheur »[1]. Si les châtiments du Ciel n'étaient pas extrêmes, le peuple, dans tout l'empire (ou : dans le monde), n'aurait pas une bonne direction[2]. »

Ainsi donc les châtiments sont institués par le Ciel pour le bien des hommes; ceux-ci, par leur conduite, peuvent les éviter ou les encourir, car le Ciel dirige tout avec justice et connaît toutes les actions.

« Ce n'est pas le Ciel qui te pousse au mal, ce n'est pas lui qui fait que tu te noies dans le vin...; les malheurs qui te frappent, les maux qui te sont infligés, c'est toi-même par tes fautes qui les a encourues... Où que tu ailles, le Ciel intelligent te découvrira et t'atteindra[3].... »

Dans ces textes, aussi bien que dans ceux rédigés plus anciennement, les deux expressions *T'iēn* et *Cháng-tí* sont toujours prises l'une pour l'autre et désignent la providence.

Est-ce à dire que *T'iēn* n'ait jamais d'autre sens? Personne ne songe à le prétendre.

T'iēn indique souvent *la demeure* du Cháng-tí; mais alors il est impossible de se méprendre à l'intention du rédacteur. Parfois, d'ailleurs, la rédaction des deux termes est indiquée :

« Le Maître suprême du vaste ciel *háo t'iēn Cháng-tí* 昊天上帝 prépare notre ruine, » s'écrie le roi Siuen;... « Que le Suprême Seigneur du vaste

1. 嗟四方司政典獄.非爾惟作天牧。...今天相民(α)作配在下,...永畏惟罰。非天不中.惟人在命(β).... Chōu-kìng, IV, chap. 27, § 12, début, et § dernier, commencement et fin. — *Commentaire* : (α) 今天以刑相治斯民.汝實任責作配在可也。... (β) 非天不以中道待人.惟人自取其殃禍之命爾....

2. 天罰不極庶民罔有命政在于天不 (suite du texte précédent).

3. Cheu-kìng, III, décade II, ode 10, fin; décade III, ode 2.

ciel me permette plutôt de m'exiler... Le Suprême Seigneur du vaste ciel ne me regarde pas[1]... »

Il est évident pour tous que *t'iēn* désigne ici la demeure du Cháng-tí ; il en est de même lorsqu'on dit : « Wênn-wâng est au ciel aux côtés du Cháng-tí[2]. »

Enfin *t'ien* peut désigner le « ciel bleu », le ciel matériel, sans qu'aucune idée de divinité lui soit attachée :

« Les étoiles brillent au ciel ;... La voie lactée est le plus bel ornement du ciel...[3] »

En un mot, pour les Chinois de l'antiquité, *ciel* désigne tantôt le Maître suprême, tantôt sa demeure habituelle, tantôt la voûte azurée ; mais jamais, en consultant les textes, on ne peut confondre un sens avec l'autre.

L'antique croyance en l'intervention d'une providence intelligente dans les affaires humaines se retrouve, intacte et précise, dominant toute la doctrine de Confucius.

« La mort et la vie, dit le philosophe, sont soumis à l'ordre de la providence *míng* ; la richesse et la noblesse dépendent du Ciel[4]. »

Les commentateurs donnent sur ce passage des explications qui se résument ainsi : « L'homme reçoit tout du Ciel et ne peut rien changer à ce qui a été décidé pour ou contre lui ; il doit accepter ce qui lui est échu. »

Confucius dit formellement que le Ciel assiste l'homme quand il suit la voie du bien ; que le Ciel aussi permet que l'homme s'égare, qu'il s'éloigne de la voie de rectitude : un ordre du Ciel est nécessaire pour tout cela. Et il ajoute : « Que peut-on contre un décret du Ciel[5] ? »

Le Ciel, qui intervient sans cesse dans les affaires humaines, qui règle tous les évènements et mesure la vie aux mortels, le Ciel doit connaître le cœur de l'homme, il doit pouvoir lire dans ses replis les plus secrets. Confucius dit en effet : « Parmi les hommes, nul ne me connaît...; si quelqu'un me connaît, c'est le Ciel[6]. »

Enfin nous rencontrerons dans la doctrine du grand moraliste cette affirmation qui terminera notre étude :

« Le Cháng-tí était seul l'objet des sacrifices offerts (par les anciens) au Ciel et à la terre[7], » parce que le Cháng-tí est Suprême Seigneur, Suprême Esprit du Ciel et de la terre.

Nous croyons que les textes dont nous avons invoqué le témoignage suffisent à prouver : 1° que l'intervention du Maître Suprême était, dans l'anti-

1. Cheu-kîng, III, décade III, ode 4, v. 3, 5, 6.
2. *Idem*, IV, décade I, ode 1, v. 1.
3. *Idem*, III, décade I, ode 4, v. 4.
4. *Seù cheng ioù ming* ; *fóu kouéi tsái T'ien* 死生有命. 富貴在天 Liun-iu, liv. VI, chap. 2, § 5.
5. Liun-iu, VII, chap. 2, § 38, fin, ancien texte, ou 37, nouveau texte.
6. *Idem*, § 37, ancien texte, ou 36, nouveau texte.
7. Tchoung-young, chap. 19, fin.

quité, considérée comme incessante et intelligente; 2° que les expressions *Cháng-tí* et *T'iēn* désignaient ce Maître Suprême.

Nous devons maintenant examiner quelle était la nature attribuée au Suprême Seigneur (Cháng-tí ou T'iēn) et aussi quel était l'objet du culte.

II

NATURE DU CHÁNG-TÍ OU DU T'IĒN. — A QUI S'ADRESSAIENT LES SACRIFICES OFFERTS PAR L'EMPEREUR

Le dictionnaire nommé *Chouŏ-wénn* est peut-être le document le plus précieux qui existe pour l'intelligence des anciens textes.

Ce dictionnaire ne date, il est vrai, que du commencement de l'ère chrétienne (120 ans environ ap. J.-C.). Mais le but même que se proposa son auteur, Hiu-tchēnn, l'obligeait à une rigoureuse exactitude : il voulut éviter que, par suite de la transformation de l'écriture, on perdît le sens des anciens caractères; il expliqua donc ceux-ci avec tout le soin possible.

Tout en continuant à interroger les Kìng et les Séu-chōu, c'est au Chouŏ-wènn que nous demanderons d'abord quel sens avaient dans l'antiquité les termes Cháng-tí et T'iēn.

Le cadre de cette étude ne nous permet pas d'y faire entrer des explications étrangères au « Suprême Seigneur » et au « Ciel ». Les questions du *Tào*, du *Tái-ki*, du *Yang* et du *Yn* ne peuvent trouver place ici. Elles sont d'ailleurs distinctes de celle qui nous occupe, car elles se rapportent à des conceptions d'un autre ordre ou d'un autre temps.

En conséquence, si dans les textes que nous examinerons se trouvent des explications renfermant une de ces expressions étrangères au Cháng-tí ou au T'iēn, nous n'en ferons usage que dans les plus étroites limites.

Notre réserve sera cependant un peu moins grande à l'égard de *ĭ* 一, « l'Unité, le Un », *t'ái-ĭ* 太一 « la grande Unité », parce que nous aurons à enregistrer cette importante affirmation : « *T'iēn*, c'est *t'ai-i*, suprême Unité créatrice. »

Si l'on cherchait dans l'expression Cháng-tí la caractéristique de la divinité, on la trouverait dans *Cháng* « suprême, supérieur » plutôt que dans *Tí* « seigneur ». Rappelons cependant que, dans les textes anciens, l'un ou l'autre de ces deux termes est parfois employé seul pour désigner le Maître Suprême; dans ce cas, le commentaire perpétuel rétablit aussitôt l'expression double.

Bon nombre de souverains ont pris le titre de *Tí*, signifiant alors « empereur » par opposition à *Wáng* « roi ». Mais pas un, parmi les plus audacieux, n'a osé se qualifier de Cháng-tí.

Nous devons examiner trois caractères : *Cháng* 上; *Tí* 帝 et *T'iēn* 天.

Le caractère *cháng* 上 était autrefois formé simplement par une ligne ver-

ticale, perpendiculaire à une ligne horizontale : 丄. Plus anciennement, on le représentait par deux lignes horizontales parallèles, celle de dessus plus courte que l'autre 二, et souvent un point remplaçait la petite ligne 亠. Quelquefois enfin, la ligne horizontale seule, c'est-à-dire *ĭ* 一 « un,... tout, unique », fut employée avec le sens de *cháng* « grand, suprême, supérieur ». L'idée qui paraît bien lui avoir été attachée alors était : « *suprême* ou *grande unité*[1] ».

J appartient à la classe de caractères se rapportant à « ce qui n'a ni corps ni figure »; quant à *cháng*, tout en se rapportant à *l'idée* plutôt qu'à l'objet matériel, il est en Kou-wênn « un caractère qui *montre la chose* ». C'est lui qui, à toutes les époques graphiques, constitue l'élément supérieur de *Tí* « seigneur » : 帝 forme actuelle; 𠂤 forme ancienne; 𠂤 forme antique.

Comme second élément de *Tí*, le Chouŏ-wênn[2] donne *ts'éu* 朿 « épines », aujourd'hui 束.

Tí « seigneur, maître, souverain », est donc composé de *cháng* « grand, suprême », placé au dessus de *ts'éu* « épines » ou « arbre à épines », c'est-à-dire Jujubier. Le Chouŏ-wênn donne les explications suivantes, empruntées au Livre des Vers[3] :

« Supposez qu'un voleur monte dans un mûrier (litt. : entre dans l'arbre *sāng*); il examine le jardin et fait choix de citrouilles; mais il voit dans le jardin beaucoup d'arbres à épines, et il craint celles-ci. Si un esclave ouvre le chemin, alors il emportera les citrouilles. »

Les épines forment donc comme une garde à Cháng; nulle main téméraire ne se portera sur lui sans se blesser.

Mais continuons à lire les explications qui, dans la grande édition du Chouŏ-wênn, accompagnent les caractères « épines, arbre à épines, et jujubier », pris l'un pour l'autre.

« Au dedans son cœur est rouge; au dehors, il a des épines » (racine 248, caract. 1); « le jujubier est l'arbre de l'agneau, parce que l'agneau l'aime... » (caract. 2); « ...Au dedans son cœur est rouge; au dehors, il a des épines, c'est une image » (caract. 3).

C'est ici que se trouvent, données par les philosophes ou commentateurs antérieurs à l'ère chrétienne, les interprétations les plus intéressantes et qui surprendront peut-être. Nous sommes obligé de les résumer, mais nous le faisons en empruntant aux auteurs leurs propres expressions. « Ceci est l'image du roi qui gouverne les hommes, *tch'eu jéu* : son cœur est rouge, c'est-à-dire qu'il est naturellement vrai, sincère, parfait, *chéu*; il ne peut se tromper ou tromper.... L'arbre à épines indique, au livre des Annales, le trône

1. Chouŏ-wênn, racine 2, caract. 4.
2. *Idem*, racine. 2, caract. 3.
3. *Idem*, racine 248.

wei de celui qui a le cœur vrai; l'arbre le porte, le cœur juge, les épines sont pour gouverner..., elles sont comme les aiguilles avec lesquelles les médecins piquent les malades, *tchēnn*; ...Tí examine (les cœurs) pour l'éternel bonheur *ioung fou*... »

Dans un autre ordre d'idées, les épines et l'arbre sont expliqués par ce fait que « les lois primitives ont été tracées avec des pointes sur des lames de bois;... ils servent au souverain pour gouverner les hommes. » « Dans un jardin, il y a un arbre à épines qui a le cœur rouge : je dis que c'est une image, et que c'est là le Souverainement Parfait (*Tchēn*, examen du Chōu-kìng)... Pour les anciens, c'était bien l'image du gouvernant des hommes par le premier principe » (Ch.-wènn, racine 248, caract. 3, commentaire).

Nous croyons inutile d'insister sur l'importance de la valeur idéographique de TI : « suprême Grandeur, souverainement Un, dominant l'arbre épineux au cœur rouge, » est le Suprême Seigneur gouvernant les hommes.

En étudiant avec soin tout ce qui a été dit dans la haute antiquité, à la fois du caractère TI et du caractère antique *pāng*, côté, 旁 on voit en outre que TI a peut-être été représenté par « l'Unité[1] » mise pour *cháng*, grand, *parce que rien n'était avant le Un*, dominant *p'áng*, équivalent de *seu fang*, les quatre côtés, c'est-à-dire le monde ou l'empire. Tel est le résultat de l'analyse de Tí.

Appliqué au chef de l'Etat, le caractère *ti*, dans cette forme, s'expliquerait sans aucune difficulté : les *quatre côtés* sont l'empire, et l'unité qui les domine désigne l'homme supérieur à tous, *chang* « l'homme sans égal », *ĭ jén*. Dans les textes anciens, en effet, l'empereur est assez souvent nommé *ĭ jén* 一人 « un homme », c'est-à-dire « l'homme unique ». En parlant de lui-même, le souverain dit : *iû-ĭ* 予一, littéralement : « moi un, unique, parfait », ce qui signifie : « moi, souverain ».

Voici maintenant la définition du caractère Tí par Hiu-tchēnn :

« Tí, roi; c'est le souverain du monde (ou : de l'empire), *t'iēn hia tchēu háo*. » *Háo* (clef 144) est le terme par lequel on désigne le souverain, afin de ne pas prononcer son nom, ce qui serait contraire au respect.

Pé-hóu dit : « C'est le Souverain du ciel; » et dans l'interprétation du Chōu-kìng (parties de Chun et des Chāng) on lit : « *Tí*, c'est le nom de *T'iēn*;... on le nomme Tí parce qu'il juge, *tchénn*...[2] »

Le caractère *ĭ* « un, unité, parfait », joue un rôle si important dans les textes relatifs au Cháng-tí que nous devons l'examiner, rapidement d'ailleurs.

Hiu-tchēnn s'exprime ainsi :

« Au commencement, le suprême principe *Tào* subsistait dans l'Unité, *ĭ*. Il fit le ciel et la terre et créa entièrement toutes choses[3]. »

La glose, reproduisant le texte de Lao-tsèu, dit :

1. Chouŏ-wènn, racine 2, caract. 4, 5, etc.
2. Chouŏ-wènn, racine 2, extraits de l'*interprétation du Chōu King*.
3. Chouŏ-wènn, racine 1.

« Un être indéfini (ou : toujours parfait) existait avant le ciel et la terre. »

En consultant le texte de Lao-tsèu auquel cette phrase est empruntée, on lit : « Je ne sais son nom ; je l'appelle *tào* (voie...), » « parce que, — ajoute Lo-tchenn-kong 163 ans av. J.-C. —, parce que tout vient de lui[1]. »

« Le ciel obtient de *ĭ* la pureté, la terre la stabilité, l'esprit l'intelligence, la vallée la profondeur, toutes choses l'existence, le roi d'être l'homme juste (ou : le soutien) de l'empire...; » et ce que chacun obtient de *ĭ* est tellement essentiel que, cela disparaissant, la chose ou l'être disparaît aussi : c'est sa *nature*.

« La Grande Unité, le Un, a tout créé ; il est le commencement, le principe, la racine de tout ; c'est le *t'ái chéu*, *t'ái iuén*, *t'ái tchōu*. » Ceci est admis par tous les philosophes de l'antiquité, et même lorsque leur théorie philosophique diffère, ils s'accordent sur ce point. Le Un, *ĭ*, et le premier principe, *iuén*, sont définis l'un par l'autre. Aussi pouvons-nous appliquer à *ĭ* ce qui est dit de *iuén* : « il n'a pas d'ancêtres, pas de supérieur et, seul, il a tout créé, seul il a été le principe de la terre et des dix mille choses[2]. »

Nous ne pouvons examiner *ĭ* plus longuement, et nous concluons de suite en ces termes : puisqu *eĭ*, *t'ái-i* « la Grande Unité » 太一 a tout créé, le ciel et la terre, il faut admettre que *ĭ est absolument distinct du ciel matériel.*

En conséquence, soit qu'on envisage *ĭ* dans son rôle d'élément de *Tí*, ou d'équivalent de *Cháng* ; soit que l'on compare ce qui vient d'être dit *de la création par ĭ* « l'Unité », à ce qui se trouve dit ailleurs (Chōu-kîng, Cheu-kîng, Tchaing-young, etc...), de la création des êtres « *par le Ciel* », on se trouve, dans les deux cas, en présence d'un principe intelligent, tout puissant, indépendant de la matière.

T'iēn créateur n'est pas le « ciel bleu », même en supposant ce ciel bleu *animé*.

En outre, il n'y a aucune contradiction entre ces deux affirmations : 1° « l'Unité a tout créé ; » 2° « le Ciel a donné la vie à tous les êtres ».

Il n'y a pas contradiction, parce que, même au point de vue idéographique, *T'iēn* n'est autre chose que « la Grande Unité », le principe « existant avant tout et qui domine le monde ».

Hiu-tchenn définit ainsi le caractère *t'iēn* 天 : « suprême élévation, rien au dessus ; vient de *ĭ* 一 et de *tá* 大 (grand).[3] »

Parmi les nombreuses interprétations qui suivent cette définition, nous relevons celles-ci :

« Percez la voûte azurée, au-dessus est le ciel ; »

« T'iēn, c'est la suprême profondeur, *cháng hiuén* ; »

1. Lao-tsèu (environ 600 ans av. J.-C.). *Taó-te-kíng*, chap. 25.
2. Chouŏ-wènn, racine 1, caract. 1 et 2.
3. Chouŏ-wènn, racine 1, caract. 3 ; Ma-touan-li, interprétation du Li-ki au caractère *Kiao* (sacrifices au Ciel), K. 68, pages 24 à 29.

« T'iēn, c'est le suprême esprit du Ciel et de la terre; il est difficile de le nommer par une seule parole...; »

« T'iēn est esprit...; il est le premier principe *iuén*, le commencement, *chéu*...; » « c'est la grande Unité [1]. »

N'oublions pas enfin ce qui a été dit du Suprême Seigneur : « Cháng-tí, c'est un nom de T'iēn. »

Revenons maintenant à la définition de T'iēn.

Bien qu'on ne puisse douter du sens qu'il faut donner à cette définition : « suprême élévation, rien au dessus, » il est bon de faire sur ce point la lumière complète. Une ode, antérieure de plusieurs siècles [2] au Chouŏ-wènn, a inspiré Hiu-tchenn. Cette ode est d'ailleurs très importante pour la question qui nous occupe.

« Prenez garde! prenez garde! Le Ciel est clairvoyant [3]; son mandat est difficile (à garder)! [4] Ne dites pas : — très élevé il demeure au dessus (de nous et ne nous examine pas) [5] —. Il monte et il descend vers nous qui agissons, chaque jour il examine (nos actes) et il est ici [6]. »

Voici le commentaire de ce verset, reproduit en partie dans le Chouŏ-wēnn sous le caractère *t'iēn* :

« Ne dites pas : — Le Ciel est élevé et ne m'examine pas, ne me connaît pas —. Il est perspicace et intelligent; il faut le craindre toujours; soit qu'il monte, soit qu'il descende vers moi, il ne cesse pas un jour de voir ce que je fais : on ne peut pas ne point en avoir une crainte respectueuse. »

« Suprême élévation, rien au dessus » s'applique donc à Celui qui habite « la voûte pure », au Ciel qui descend vers les hommes, à *l'Esprit du Ciel* : de ce que le Ciel « monte et descend » *tchĕu-kiáng* 陟降, il faut conclure,

1. Chouŏ-wènn, racine 1, caract. 3. Nous ne pouvons examiner plus longuement les différentes appréciations des commentateurs anciens. Signalons cependant ce que dit Li-Siûn : « Les hommes des temps anciens, regardant en haut, voyaient (dans la voûte bleue) l'image du Ciel et disaient *haut comme le ciel*, entendant par là que la Providence demeurait très haut. »

« L'arbre à épines » joue dans les textes antiques un rôle beaucoup plus considérable qu'on ne peut le supposer. Sans les explications qui accompagnent les caractères que nous venons d'examiner, il serait impossible de saisir le sens de certains passages. C'est ainsi, par exemple, qu'à propos de *la prière*, on dit qu'elle a pour objet de demander protection pour l'*arbre épineux*. Nous aborderons un jour cette question et nous verrons alors que cet arbre désigne tantôt le pouvoir du prince, tantôt le prince lui-même.

2. Elle date de Tch'ēng wâng, fils de Wou wâng, et second prince régnant de la dynastie Tcheou; il régna de 1145 à 1078.

3. *Hien* 顯 expliqué par *míng* 明,

4. 命不易'. 命不易'保也. Mais le sens précis de *míng* est ici *mandat, empire*, et par suite *pouvoir* donné par le Ciel.

5. 無謂其高而不吾察. 當知其聰明明. 畏常若陟降於吾之所爲. *Comment.*

6. Cheu-kíng, IV, décade III, ode 3, v. 1... 無曰高高在上。陟降厥士。日監在茲。*Cheu* 士 expliqué par 事.

en effet, que LE CIEL EST ESPRIT, comme cela est affirmé par les commentateurs.

Seuls les êtres incorporels, les « esprits », *chénn* 神, sont réputés se mouvoir librement dans l'espace, « monter et descendre, » avoir la faculté de quitter le ciel et de venir au milieu des hommes pour retourner ensuite à leur céleste demeure. Le Livre des Vers fournit de nombreuses preuves de cette croyance. En voici une des plus intéressantes :

« Soit qu'il monte, soit qu'il descende, Wênn-wâng est toujours aux côtés du Cháng-tí » (litt. : à sa gauche et à sa droite)[1].

Ce texte permet de dire que *le Cháng-tí est partout.*

Le Ciel est donc esprit. Arrêtons-nous un instant sur le caractère *chénn* « esprit ». Son analyse a une importance que la forme graphique actuelle ne laisse pas entrevoir.

Sous la forme actuelle, en effet, on distingue dans ce caractère 神 deux éléments : le premier, à gauche, est *chéu* 示 « avertir, montrer, ordonner »; le second *chēnn* 申 « étendre, de nouveau, droit ». Ce second élément est en général considéré comme jouant seulement le rôle secondaire de phonétique.

La vérité est tout autre ; c'est là un des exemples les plus frappants de la profonde altération subie par les caractères antiques.

Voici l'analyse de *chénn* « esprit » d'après Chouŏ-wênn :

La première partie est *chéu* « avertir... », 示 formé : par *ĭ* — « unité », signifiant *cháng* (équivalent de 二 comme nous l'avons vu) ; et par trois traits ondulés placés verticalement au dessous. Hiu-tchenn le définit ainsi : « descendre du ciel » ou « être suspendu au ciel » *t'iēn tch'ouéi.* Le bonheur et le malheur sont regardés comme descendant du ciel pour avertir les hommes. Vient de *cháng* et de *sān* (trois). Ces trois sont le soleil, la lune et les étoiles[2].

Les explications qui suivent se résument ainsi :

« Le bonheur et le malheur sont suspendus au ciel comme y sont suspendus les astres ; ils descendent du ciel comme en descend la lumière des astres. Le bonheur et le malheur étant regardés comme des avertissements, de là vient que *chéu* signifie avertir. »

La première partie du caractère *chénn* « esprit » est donc « avertissement venu du ciel » ; cet avertissement est comme une lumière qui vient éclairer l'intelligence de l'homme.

La seconde partie est : « deux mains qui s'unissent, 臼[3], » se joignant sur la ligne de procession, aujourd'hui verticale, autrefois courbe 丨 (ou scindée en deux parties inégales), ligne signifiant « relier ce qui est au dessus à ce qui est au dessous, pénétrer[4] ». Ce groupe complet, 申 ou encore 曶, signifie « esprit, êtres qui pénètrent et environnent toutes choses ».

1. Cheu-kîng, III, décade I, ode 1, v. 1. 左右·旁側也 « à la gauche et à la droite : c'est-à-dire est aux côtés du Cháng-ti », glose.
2. Chouŏ-wênn, racine 3.
3. *Idem*, racine 67.
4. *Idem*, racine 10.

Nous voici bien loin d'une simple phonétique; et le caractère *chênn*, dans sa forme ancienne 𝍨𝍦𝍣, a un sens idéographique très intéressant se formulant ainsi : « avertissements d'en haut, » donnés par des « êtres qui pénètrent et environnent toutes choses ».

Remarquons en outre que, dans la haute antiquité, l'élément de droite de ce caractère ne fut pas « deux mains », mais *deux mondes* reliés par la ligne de procession scindée au lieu d'être courbe : 𝍦. Ce signe a pour équivalent 玄 *hiuén* « profond, profondeur, diriger », qui, nous l'avons vu, sert à définir le Ciel. Les anciens l'appliquaient « au ciel et à la terre », et à l'Esprit du ciel et de la terre; c'est seulement par déduction que du sens « profond » on est passé au sens « sombre, noir » qu'on lui donne généralement (v. Chouŏ-wênn, racine 126).

De ces explications, nous pouvons conclure et retenir que les esprits sont des êtres incorporels, assistant les hommes, reliant le ciel à la terre.

La définition des « esprits » par Confucius le confirme :

« Oh! qu'elle est grande la vertu[1] des esprits!

« On les cherche du regard, et on ne les voit pas; on écoute, et on ne les entend pas; ils s'unissent intimement aux choses (ou : aux êtres)[2], et ne peuvent en être séparés; ils font que dans le monde les hommes se purifient et se parent pour offrir des oblations et des sacrifices. Immensité! De même qu'ils sont au dessus des hommes, ils sont aussi à leur gauche et à leur droite[3]... »

Lorsque les anciens souverains offraient un sacrifice au Cháng-tí, au Ciel, ils croyaient que celui-ci, comme les autres esprits, d'ailleurs, venait *honorer le sacrifice de sa présence*. Cette croyance explique un des textes les plus intéressants. C'est une hymne en l'honneur de Wênn-wâng :

« J'offre en sacrifice cette brebis et ce bœuf; le Ciel, je l'espère, HONORERA *ióu* (de sa présence) ce sacrifice,... et Wênn-wâng aussi. — Jour et nuit je vénérerai la majesté du Ciel, et ainsi je conserverai sa protection et celle de Wênn-wâng[4]. »

1. Le rôle propre de *te* 德 est d'indiquer une qualité, « une vertu, » une disposition naturelle à agir de telle ou telle manière. — Nous traduisons *Kouei-chênn* 鬼神 par *Esprits*; dans son sens abstrait, cette expression désigne aussi *l'esprit*, la force active dans la matière.

2. « Ils en sont le principe et la fin...; ils s'occupent de tout, » *glose*.

3. Tchoung-young, chap. 16. Ce texte, susceptible de développements nombreux, peut donner lieu à des remarques très intéressantes. Si l'on réfléchit, par exemple, que *gauche et droite*, surtout quand il y a opposition avec *cháng*, signifie « serviteur », et *cháng* « supérieur, maître », on obtient cette variante : «...ils sont à la fois les maîtres et les serviteurs de l'homme. »

4. 我將我享.維羊維牛.維天其右之....伊嘏文王既右饗之。一。我其夙夜畏天之威于時保之. Cheu-kîng, IV, décade I, ode 7, v. 1 et 3. *K'î* 其 signifie « espérer »; *Ióu* 右 signifie « honorer, parce que l'Esprit s'assied tourné vers l'orient à la droite des offrandes ». 右、尊也.神坐東向。在饌之右.所以尊之也.

Le sens direct de *iòu* 右 est : « droite, à droite, main droite[1] ; » son sens dérivé est « aider », comme s'il était associé au signe « homme » 佑. Mais ici l'on n'a pas à le traduire par aider ; le commentaire perpétuel en avertit tout d'abord, puisqu'il renvoie à *iòu* 由, « avancer, aller. » En outre, l'interprétation du premier verset donne comme équivalent *tsuēnn* 尊 « honorer », ainsi que nous le remarquons en note.

C'est donc bien la présence du Ciel, c'est-à-dire de l'*Esprit du Ciel*, qui est espérée.

Esprit Suprême, il est souverainement intelligent, perspicace, *ts'oung-mîng*[2], et les commentateurs, même ceux du XIIIe siècle, lorsqu'ils étudient les textes anciens, disent : « rien qu'il ne voie, rien qu'il n'entende. »

Seigneur Suprême, « il donne la raison à l'homme... Son cœur connaît tout et juge sans passion[3]. »

Il abaisse ses regards vers les nations pour « examiner comment elles sont gouvernées et pour voir si les préceptes de justice, d'humanité, d'équité y sont en honneur ». Il crée les rois et leur parle : « *Tí* dit à Wênn-wâng : garde-toi d'être un rebelle, garde-toi d'avoir des désirs déréglés[4]... »

Maître des souverains, Cháng-tí, le Suprême Seigneur, élève les princes ou les rejette quand leur cœur n'est plus en union avec le sien, quand ils ne sont plus ses fidèles auxiliaires. Auguste-Ciel il donne un mandat de justice à son fils, *T'iēn tsèu*, et ce mandat, qui n'est pas sans entraîner de grandes obligations, confère au prince comme une délégation du pouvoir céleste. Puis aussi, pour protéger les hommes, pour les secourir contre eux-mêmes et contre leurs semblables, il institue des « châtiments extrêmes », il « s'unit aux juges », qui sont sur terre des « pasteurs célestes[5] ».

Omnipotent, il pourrait imposer une *voie fatale* à l'homme : il lui laisse au contraire la liberté de choisir entre le bien et le mal, en sorte que l'homme

1. Dans le langage ordinaire, *iòu* 右 a souvent le sens de : ce qui est ci-dessus, ce qui indique dans les classiques « le chapitre précédent ». On peut d'ailleurs remarquer que *iòu* est très rarement employé seul avec le sens d'*aider*, de servir d'auxiliaire. Dans ce cas, on le fait précéder de *gauche tsouó* 左, qui régulièrement passe au 4e ton. Ceci est très logique, puisque le sens d'*aide*, de *serviteur*, appartient en propre au *tsouó-iòu*, expression qui signifie aussi : *aux côtés de*. V. Chōu-kîng, *Odes des chang*, ode 4e, fin ; part. III, ode 1. Il faut enfin tenir compte du véritable sens de ce caractère quand il signifie *aider*, *assister*. *Iòu*, droite, aussi bien que *tsouó*, gauche, est alors expliqué par *tchóu* 助, caractère qui est lui-même interprété par *cheu* 侍, « se tenir aux côtés de quelqu'un, assister en étant présent, aider ou honorer de sa présence. » C'est en ce sens que *iòu*, dans ce cas, signifie « aider », et Tchou-hi nous semble l'avoir très bien compris en lui donnant pour équivalent *tsuēnn* « honorer, honorer en étant présent. » Ajoutons que, dans les sacrifices, la place de l'esprit est à droite, parce que la droite était dans l'antiquité *la place du créancier*, de celui qui prend ou reçoit quelque chose.

2. Chōu-kîng, III, chap. 8. § 2.

3. *Idem*, chap. III, etc.

4. Cheu-kîng, III, décade I, ode 7 v. 1, 5, 7, etc.

5. Chōu-kîng, IV, chap. 1. V. aussi ce qui a été dit à propos d'autres textes, et en particulier sur l'origine et le caractère des peines.

ne peut accuser que soi-même de ses maux, de ses infortunes, juste châtiment de ses fautes[1].

Supérieur et antérieur à tout, *Cháng* reçoit le titre de *Tí* « Seigneur », parce que son pouvoir est celui d'un maître tout puissant, jugeant tout d'après sa propre loi et gouvernant le monde à son gré. Seul, il est appelé *Cháng-tí*, parce que son pouvoir, qui s'exerce au ciel et sur la terre, domine le pouvoir des empereurs dont il est le roi. Aux hommes vertueux, il donne comme récompense dernière une place à ses côtés. Il réside au ciel; mais, Esprit du ciel, il se déplace à son gré; enfin il est partout. Il est appelé « Ciel » parce qu'il est le « Seigneur du ciel », *t'iēn Cháng-tí*.

Et quand un souverain des temps anciens offrait un sacrifice au ciel, ou même « au ciel et à la terre », c'était *à l'Esprit Suprême du ciel et de la terre*, au Cháng-tí, qu'il s'adressait.

Ce dernier point reste à examiner.

Nous avons vu que l'élévation au trône de T'ch'êng t'áng, fondateur de la dynastie des Chāng, a été « prévue dès longtemps par le Cháng-tí »; dans le discours que ce prince adresse aux princes féodaux réunis pour reconnaître son autorité souveraine, il dit :

« J'ai osé me servir d'un bœuf noir, j'ai osé invoquer (litt. : crier vers) le Suprême Ciel et l'esprit Heóu, *chénn Heóu*[2] » 神后.

Le prince a donc offert le sacrifice au Cháng-tí et invoqué Heóu comme intercesseur.

Quelques commentateurs traduisent *chénn Heóu* par « esprit de la terre »; T'āng aurait donc offert le sacrifice au *Suprême-Ciel-esprit-de-la-terre*.

Ce sens est conforme à celui de tous les textes que nous avons examinés, si l'on ne met pas de conjonction entre les deux expressions *Cháng-T'iēn* et *Chénn-Heóu*; il n'a encore rien qui puisse nous troubler si l'on sépare ces deux expressions, car le Cháng-tí est « esprit du ciel et de la terre ».

Cependant, après avoir dit que nous ne reculons pas devant une difficulté, nous nous en séparons, parce que nous avons la conviction que, dans ce texte, l'un des plus anciens, *chénn Heóu*, litt. : « spirituel, prince, » désigne non « de l'esprit de la terre », mais de *Heóu-tsŭ* 后稷, nommé quelquefois Hí, frère de l'empereur Siĕ, aïeul des Chāng, frère aussi de Yao, dont il fut ministre[3].

Il est d'usage, lorsqu'on parle de la terre au point de vue d'un sacrifice, d'employer deux termes : *heóu-t'óu* 后土, « royale terre. » Or, dans le texte cité, ce serait Heóu qui, devenu substantif, signifierait « terre », et l'expres-

1. Cheu-kìng, III, décade III, odes 1 et 2, etc.
2. Chōu-kìng, III, chap. 3. *T'ang-k'ao.*
3. En 2277, Yao donna à son frère ministre de l'agriculture, Heóu-tsï, la principauté de *Taï*, dans le Chen-sy. Vers 1320 environ, un des descendants de Heóu-tsï établit sa résidence à *Tcheou*, près de Taï. Le royaume de *Tcheou* est donc le même que celui de Taï fondé par Heou-tsi, qui est par conséquent aïeul du fondateur de la dynastie des *Tcheou* (la 3e), de même qu'il est grand oncle (assimilé quelquefois à un aïeul) des princes de Chāng.

sion serait alors « spirituelle Reine ». Rien n'autorise à donner ce sens, surtout lorsqu'il est établi que dans l'antiquité il ne fut jamais, pour les sacrifices, question de *la terre* dans l'acception matérielle que lui ont donnée depuis certains Chinois.

Tout, au contraire, autorise à croire qu'en prenant possession de l'Empire et en faisant comme chef de l'Etat son premier sacrifice au Suprême Seigneur, Tch'êng-t'āng invoqua l'appui de Heóu, de « l'esprit Heóu[1] ».

Heóu est considéré par les Chinois comme leur plus grand bienfaiteur et leur plus puissant intercesseur auprès du Cháng-tí; quand il ne peut plus fléchir le Maître suprême, le prince perd tout espoir :

« Heou-tsĭ ne peut plus rien, le Cháng-tí ne reçoit plus (les offrandes) », c'est-à-dire : « Heóu-tsĭ voudrait secourir le peuple, faire cesser la sécheresse, mais il ne peut fléchir le Cháng-tí[2] ».

Le discours de Tch'êng-t'āng remonte à 1766. Voici maintenant un texte plus récent où il est question de *Heóu-t'óu*; c'est Wou-wang, le fondateur de la 3e dynastie, celle des Tcheou, qui offre le sacrifice lors de sa conquête de l'empire, de 1122 à 1116.

« Le prince avertit l'Auguste-Ciel-royale-terre, *houáng-T'iēn-heóu-t'óu* » c'est-à-dire « *Auguste Ciel esprit de la terre* », 社 *ché* (后 土 · 社 也)[3].

Cette dénomination n'a rien de surprenant, car *heóu* ne veut pas seulement dire « roi, royal... »; il signifie aussi « gouverner, régir comme roi ». *Houáng-T'iēn-heóu-t'óu* a donc pour sens normal et grammatical « Auguste Ciel qui gouverne la terre ». C'est bien l'*Esprit de la terre* qui est désigné, et la terre matérielle demeure étrangère au sacrifice.

La partie des Annales relative au règne des trois princes qui ont précédé la dynastie des Hia, partie rédigée postérieurement aux évènements qu'elle relate, ne manque pas d'intérêt. Les textes se rapportant au règne de Chun (2284-2256 à 2205) donnent des détails sur les premiers sacrifices.

« Il fit le sacrifice *lei* au Cháng-tí, le *īn* aux six honorables, le *wáng* aux esprits des montagnes et des fleuves, et aux esprits en général, » c'est-à-dire « à tous les esprits supérieurs et inférieurs, *cháng hià*[4] ».

Lei, *īn* et *wáng* sont les noms des sacrifices; les six *tsoūng* 宗, — dans lesquels l'école matérialiste veut voir les saisons, les astres, les éléments, — sont les six *tsuēnn* 尊 « six honorables », c'est-à-dire *six ancêtres*. *Tsoūng*, qui est formé par un toit couvrant *chéu* « avertissement d'en haut[5]... »,

1. Toujours, en offrant un sacrifice au Cháng-tí, le prince sollicite l'appui d'un illustre ancêtre; v. par ex. Cheu-king, IV, décade I, ode 7, v. 2.

2. Cheu-king, III, décade III, ode 4, v. 2.

3. Chōu-king, IV, chap. 3, à partir du 23e caractère du nouveau texte, ou bien § 6 de l'ancien texte. Ces deux textes sont identiques, mais l'ordre des évènements est mieux observé dans la rédaction plus récente que dans l'ancienne.

4. 肆類于上帝禋于六宗望于山川。徧于神 *séu lié iú Cháng-tí, in iú lou tsoung wáng, iú chan t'chouan, pien iú chénn*. Chōu-king, I, chap. 2.

5. Voir ci-dessus analyse du caractère *chénn* « esprit ».

signifie « temple des ancêtres ; digne d'honneur *ou* de respect » ; voilà pourquoi on lui donne pour équivalent *tsuēnn* « noble, honorable, honorer ».

Voyons si aucune idée matérialiste n'entrait dans ces divers sacrifices.

Le sacrifice principal est nommé *léi*. Aujourd'hui, les éléments de léi 類 sont : à gauche, le *riz* au dessus du *chien* ; à droite, *la tête* ; il se trouve à la racine *hiĕ* « tête », 181, tandis qu'avec cette forme il est dans le chouŏ-wènn sous la racine 377, « le chien[1] ». Mais à cette place, Hiu-tchênn lui donne seulement le sens de « espèce de semence », 米犬, sens que le caractère a conservé.

Pour savoir qu'il désigne un sacrifice, il faut chercher *léi* augmenté de *chéu* « avertir... » 示 placé en avant du premier groupe. Ainsi constitué, ce caractère, qui aujourd'hui (racine 113) signifie plutôt « sacrifice *aux esprits* du ciel », avait autrefois le sens de « sacrifice à l'*Esprit du ciel* » ; « esprit du ciel est Cháng-tí, que le Fils du ciel (l'empereur) servait et honorait par léi[2]. »

Vient ensuite le *īn* 禋. Ce caractère a trois éléments : 1° *chéu* « avertir » ; 2° *si* « accident » ; 3° *t'òu* « la terre » sans l'accident. Hiu-tchênn dit « pur sacrifice aux esprits ; faire un sacrifice avec une intention pure, c'est *īn*[3] ».

Peut-être ce sacrifice s'accomplissait-il entre deux colonnes placées devant les tombeaux et les temples ; il s'adressait à « six honorables » dont nous ignorons les noms, probablement six princes illustres, considérés comme ancêtres de la nation plutôt que comme ancêtres de telle ou telle famille. Le chef de l'Etat était en effet tenu à certains devoirs vis à vis d'hommes ayant, de leur vivant, rendus de grands services au peuple.

Le prince avait en outre à rendre hommage *aux esprits* préposés à la garde des montagnes et des fleuves, et « à tous les esprits en général ». Cette cérémonie est désignée par *wáng* « espoir, espérer » 望.

En disant que Chun rendit hommage *aux esprits des montagnes et des fleuves*, nous n'interprétons pas le texte, nous le traduisons ; et cependant il porte seulement *aux montagnes*... Mais les termes *pién iû chénn* « à tous les les esprits en général », termes qui suivent *montagnes et fleuves*, suppléent à la première omission de *chénn*. Le caractère *pién* est expliqué par *k'iûn* « troupe, foule, en foule » ; puis il y a : *cháng-hià* « supérieurs et inférieurs, d'en haut et d'en bas ».

Wâng s'est écrit dans l'antiquité de plusieurs manières dont on retrouve les traces dans ses formes actuelles.

De ces trois éléments, un seul reste fixe : c'est *la lune*. La forme principale semble être celle-ci : 望[4] « fuir » placé à la partie supérieure à gauche ; à

1. Chouŏ-wènn, racine 377, caract. 73.

2. *Idem*, racine 3, caract. 27. Le sacrifice *léi* paraît avoir eu pour but direct « d'avertir le Suprême Seigneur d'un évènement, d'un trouble, d'une révolte, de l'informer de tout cela avant d entrer en guerre ». Mais, à propos de Chun, il n'est pas question de guerre.

3. Chouŏ-wènn, racine 3, caract. 21.

4. Chouŏ-wènn, racine 457 ; dictionn. modernes, racine 74.

côté « la lune » ; au dessous de ces deux signes s'en trouve un autre qui, à première vue, paraît être *wáng* « roi », mais qui en réalité est *t'ìng* 壬 « bon, parfait, juste », comme l'explique le Chouŏ-wênn[1] par le caractère *chèn* 善. En écriture antique, la partie supérieure de *t'ìng* était « l'homme » 𠂉.

Ainsi composé, *wáng* a pour sens direct « espoir, espérer » ; « les fugitifs sont au loin, on espère leur retour ». Cette explication fait sans doute allusion aux gouverneurs ou rois qui prirent la fuite au moment d'une réunion solennelle dans laquelle ils devaient, avec tous les autres princes, prêter serment à l'empereur[2].

Une autre interprétation fait dériver le sens « espérer, espoir » de la position respective du soleil et de la lune qui « espèrent se rapprocher ». De là viendrait que *wáng* signifie « pleine lune[3] ».

Quoi qu'il en soit, wáng indique l'espoir d'une réunion, d'une *union* ; le prince, s'adressant aux *esprits*, les prie de s'unir à lui pour le bien de tous.

Résumant ce qui précède, nous pouvons dire : ni la terre ni aucun des autres éléments ne reçurent les hommages des anciens souverains qui s'adressaient réellement au Cháng-tí, aux ancêtres intercesseurs, aux esprits en général.

« Servir le Cháng-tí », l'honorer par un sacrifice, eut une telle importance dans l'antiquité, que le plus grand crime reproché par le fondateur d'une dynastie nouvelle aux derniers princes de la famille déchue est celui de n'avoir pas rempli ses devoirs envers le Maître suprême.

Par une juste réciprocité, c'est en accomplissant un sacrifice au Cháng-tí qu'un prince prenait officiellement possession du trône.

Prêt à combattre le dernier des Chāng, le fondateur de la dynastie des Tcheou annonce qu'il a accompli les grands sacrifices d'usage.

Ceci remonte à 1122, c'est-à-dire au début de la dernière période ancienne. La simplicité primitive a déjà disparu ; les textes sont quelquefois diffus et laissent deviner une évolution de la pensée allant, du simple au composé, vers des conceptions philosophiques qui se feront jour quatre ou cinq siècles plus tard. A vrai dire, ces conceptions seront un développement des croyances antiques, mais un développement irrégulier, anormal, confus, mal dirigé ; en sorte que Confucius, ne voulant pas pénétrer dans cette forêt, laissera ce domaine pour n'aborder que celui de la morale.

1. *Idem*, racine 295.
2. Même racine ; explications sous la racine 457.
3. Le sens de « pleine lune » appartient en propre à une autre forme de *wáng* : 朢. Le premier élément « fuir » est remplacé par *tch'ênn* « ministre, sujets ». En outre, bien que le signe inférieur soit encore *t'ìng* « bon, juste » (sous la rac. 31 des dictionnaires modernes) et très reconnaissable en kóu-wênn, cependant Hiu-tchenn l'explique par *tchao-t'ìng* 朝廷 « empereur » ou « palais impérial » ; *kouo kia tchao t'ìng* (comment.). Vient enfin la 3e forme de wáng, dans laquelle « fuir » est remplacé par « le soleil » et *t'ìng* par iŭ « roya pierre précieuse ».

Il n'est donc pas sans intérêt de connaître en quels termes, l'an 1122 av. J.-C., a été faite la communication de Wou-wang.

« Ayant, dit-il, reçu le pouvoir de mon père Wênn, j'ai fait au Cháng-tí le sacrifice *léi*, et le sacrifice *í* à la Grande terre, » *léi iû Cháng-tí í iû Tchòung-t'òu*[1], c'est-à-dire « à l'esprit de la terre », *tá-chée*.

Le sacrifice *í* apparaît ici pour la première fois.

En ne tenant compte que des éléments de *í* 宜 dans le système graphique actuel, ce caractère est formé par : « un autel sur la terre, » *ts'iè*[2] placé sous un toit.

Le signe ancien différait de celui-ci par l'élément du milieu qui était, au lieu « d'un autel », le caractère *sĭ* 夕 « soir », autrefois [3].

Ainsi que cela avait lieu quelquefois, ce signe intérieur devait être considéré comme *double*, bien qu'il fût simple; il se traduisait donc par *touō* ou *tchòung* « nombreux, plusieurs ». Cela vient de ce qu'en kou-wênn le signe *sĭ* était en effet redoublé; parfois même on répétait tout le caractère, sauf la ligne inférieure représentant la terre : ou .

Hiu-tchēnn explique *í* par : « ce qui met en paix. » « Ce caractère se rapporte au ciel et à la terre[4]. » Enfin, au point de vue des rites, l'équivalent de *í* est *táchée* 大社 « esprit de la terre ».

En vain chercherait-on en tout cela un indice de matérialisme. On n'est plus aussi souvent en présence de textes simples comme ceux de la haute antiquité; mais, dans leurs sacrifices, quelle que soit la dénomination sous laquelle ils sont indiqués, les souverains n'ont en vue que le Cháng-tí, le Ciel, en un mot l'Esprit Suprême du ciel et de la terre, puis les esprits des ancêtres et tous les esprits en général. Confucius s'exprime à ce sujet aussi nettement qu'on peut le désirer :

« Les rites des sacrifices au Ciel (*Kiāo*) et à la terre (*chée*) étaient *pour servir le Cháng-tí* (litt. : étaient ce par quoi on servait le Cháng-tí). Les rites du temple des ancêtres étaient en l'honneur des esprits. Celui qui comprendrait les rites des sacrifices au ciel et à la terre (kiāo-chée) et le sens des sacrifices offerts aux ancêtres tous les cinq ans et à chaque automne, celui-là ne diri-

1. Chōu-kìng, IV, chap. 1er, *première partie, fin*. Bien que Wènn, père de Wou-wang, soit mort avant d'avoir conquis l'empire, il porte le titre de *wáng* « roi ». Ce titre, à la rigueur, lui appartenait, puisqu'il avait une principauté; mais, dans l'histoire, il est considéré comme équivalent de *tí* « empereur », indiquant comme lui le pouvoir suprême. Un grand nombre de souverains n'ont pas osé prendre le titre de *tí*. Nous ne pouvons examiner ici les divers sacrifices et les moyens de « connaître l'avenir » qui furent en honneur dans l'antiquité, car cet examen nécessiterait de très longs développements. On peut, pour les sacrifices et l'*Unité i*, consulter utilement les caractères qui sont au Chouŏ-wènn sous les racines 1 et 3. Il est bon de remarquer que, sous les Tcheou, une modification fut apportée à la place des *autels* et *tablettes* dans le temple des Ancêtres : cela tient à ce que cette dynastie, reconnaissant *deux* fondateurs (Wènn-wang et Wou-wang), on mit leurs autels en face l'un de l'autre.

2. Chouŏ-wènn, racine 494.

3. *Idem*, racine 241.

4. *Idem*, racine 241.

gerait-il pas le royaume aussi facilement qu'il regarderait dans la paume de sa main[1] ? »

C'est donc bien à l'Esprit suprême gouvernant le ciel et la terre, c'est bien au Suprême Seigneur que s'adressaient, au nom du peuple entier dont ils étaient les « pères-mères », les souverains de l'antiquité.

Nous pensons que les documents que nous avons étudiés sans en forcer le sens et avec la volonté de ne pas toucher à d'autre question qu'à celle du Cháng-tí ou T'iēn, permettent d'affirmer que les premiers Chinois croyaient à une providence intelligente, sachant tout, voyant tout et faisant partout sentir son action[2].

Loin de porter une main sacrilège sur ces documents ou sur d'autres équivalents, respectons-les, étudions-les mieux encore, car ils prouvent que, dans son émigration, la colonie des « Cent Familles » emporta avec elle, comme un précieux trésor, les vérités de la Foi primitive. Ces vérités, révélées à tous les hommes par le Maître suprême, étaient celles que connaissaient les enfants de Noé.

1. 郊社之禮所以事上帝也.宗廟之禮所以祀乎其先也.明乎郊社之禮.禘嘗之義治國其如示諸掌乎, Kiāo chée tchēu lí, souó-i chèu Cháng-tí iè; tsoūong miáo tchēu-lí souo-î séu hôu k'ì siēn iè. Míng hôu kiāo chée tchēu lí, ti tch'âng tchēu i tch'èu kouŏ k'ì joù chéu, tchōu tchāng hoù. *Tchoung-young*, ch 19, fin.

2. Aucun des travaux qui ont pu être déjà faits en Europe pour la défense de la même cause, n'ont été consultés par moi. Il m'importait, en effet, d'apprécier les textes avec une entière liberté d'esprit, sans subir aucune influence, sans obéir à d'autre préoccupation que celle de rechercher la vérité. Tel a été mon but en ayant uniquement recours à des documents originaux. Cette méthode a d'ailleurs un autre avantage : si, dans le choix d'un argument ou l'interprétation d'un texte, je me rencontre avec l'un de mes devanciers, celui-ci n'ayant pas été mon guide devient mon témoin et me prête l'appui de son autorité beaucoup plus utilement que si son jugement avait contribué à déterminer le mien.

Ce sera encore aux seules sources chinoises que j'aurai recours en étudiant l'*Économie politique et sociale dans l'antiquité*, sujet de l'un de mes cours à l'Institut catholique en 1891-1892. Dans cette étude trouvera place l'examen des questions que je n'ai pu aborder ici, appartenant au domaine des croyances, comme par exemple *la prière* et *le sacrifice*.

SCIENCES RELIGIEUSES

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES

1re SÉANCE. — *Jeudi 2 avril, 9 heures du matin.*

La section se réunit à 9 heures du matin, sous la présidence de Mgr LAMY, professeur à l'Université catholique de Louvain, membre de l'Académie royale de Belgique. MM. L'ABBÉ DE BROGLIE, professeur à l'Université catholique de Paris, le Dr KIHN, professeur à l'Université de Wurtzbourg, PAUL ALLARD, ancien magistrat, vice-présidents, et M. L'ABBÉ BEURLIER, professeur à l'Université catholique de Paris, secrétaire, prennent place au bureau.

Mgr LAMY ouvre la séance par une courte allocution. Il indique les difficultés particulières que présente la nature des travaux de la section des sciences religieuses. Les sujets dont elle s'occupe confinent à la théologie. La section se souviendra qu'elle est une réunion de savants et non un concile de théologiens. Les hommes de science qui se sont réunis dans le congrès sont tous soumis à l'autorité de l'Église. Ils veulent montrer que la foi n'a peur ni de la science ni des découvertes modernes. Tel est le but unique du Congrès.

Cette allocution est saluée par les applaudissements des membres de la section.

Mgr Lamy lit ensuite un mémoire sur *Les Pères Syriens*. (Voir p. 187).

M. L'ABBÉ GRAFFIN, professeur de syriaque à l'Université catholique de Paris, constate l'exactitude de ce que M. le Président vient de dire, mais, dans une étude sur les progrès réalisés dans la littérature syriaque au XIXe siècle, il regrette que Mgr Lamy n'ait pas parlé de ses propres travaux. Si, dans ces dernières années, les acquisitions du Musée britannique ont mis à la disposition des syriacisants un grand nombre de matériaux, Mgr Lamy est un de ceux qui ont le mieux su les utiliser et en montrer la valeur. Sans parler d'un grand nombre d'articles de revues le plus souvent du plus haut intérêt, mais de moindre importance, M. Graffin insiste surtout sur la publication de l'*Histoire ecclé-*

siastique de Bar-Hebraeus (3 vol. in-4°) faite de 1872 à 1877 en collaboration de Mgr Abbeloos, aujourd'hui recteur magnifique de l'Université de Louvain, et sur celle des *Œuvres inédites de saint Ephrem* dont le 3e volume vient de paraître.

Mgr Lamy répond à la question de M. l'abbé Graffin. Mgr Rahmani, évêque d'Edesse, m'a confirmé l'assertion du consul de France. Il a vu au monastère de Had Haltaï, près de Mossoul, un tas de manuscrits dans une espèce de grotte ou cave. Il est probable qu'il y a là des restes de la bibliothèque du célèbre Grég. Bar-Hébraeus. On trouverait aussi des manuscrits dans le Tour-Abdin, dans les familles jacobites. Deux jeunes professeurs de Louvain, sous les auspices de la Société scientifique de Bruxelles, vont partir sous peu pour l'Orient, afin d'y rechercher des manuscrits.

M. le professeur Kihn, de Wurtzbourg, lit la note suivante sur *La nécessité de publier une nouvelle collection des Pères grecs et latins.*

La communication que j'ai l'honneur de faire n'est pas inscrite au programme de notre Congrès, mais la bienveillance de Mgr le Président de la Commission d'organisation m'autorise à entretenir quelques minutes cette assemblée d'élite d'un sujet sur lequel je crois utile d'attirer son attention.

Tout d'abord, Mgr l'évêque de Wurtzbourg, François-Joseph de Stein, m'a chargé de vous dire le très grand intérêt qu'il prend au Congrès scientifique.

Je veux vous dire quelques mots de la méthode relative à la patrologie et de la nécessité d'entreprendre une nouvelle édition des œuvres des Saints Pères grecs et latins.

La France est la patrie de la science patrologique. Elle a été fondée par Elie Du Pin, professeur à la Sorbonne, dans son ouvrage intitulé : *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages (Paris, 1686-1714).

Dom Cellier a fait, dans son *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (Paris, 1729, nouvelle éd. 1860), un résumé des matières contenues dans les ouvrages des Pères.

Je n'insiste pas sur les éditions et les savants ouvrages de Combefis, de d'Achery, de d'Argentré, de Baluze, de Basnage. de Durand, de Tillemont, de Mabillon, de Martène, de Sirmond, et je dirai seulement combien nous devons de reconnaissance à l'ordre des Bénédictins et principalement à la congrégation de Saint-Maur. Ils ont mis au jour un grand nombre d'œuvres patristiques cachées jusque là dans la poussière des bibliothèques. Nous sommes remplis d'admiration pour le zèle infatigable, les recherches savantes et les dissertations ingénieuses que ces hommes illustres et beaucoup d'autres ont écrites jusqu'à notre temps.

Par l'influence qu'ont exercée ces écrivains, les études de la patrologie se sont répandues dans les autres pays. Pour l'étude de la théologie comme pour celle des sciences profanes, il est nécessaire de remonter aux sources et aux origines. Les sources de la théologie sont l'Ecriture sainte et la tradition. Mais la tradition est principalement fixée dans les œuvres des Pères de l'Église. C'est pourquoi le concile de Trente compte les études patristiques parmi les plus nécessaires à l'éducation du clergé (Sess. XXIII de réf. c. 18. Cf. Pius IX, encycl. du 9 nov. 1846), et notre Saint-Père le Pape Léon XIII, dans sa lettre encyclique où il recommande l'étude de saint Thomas, insiste aussi sur l'importance des Saints Pères.

D'autres raisons rendent ces études très utiles. Les trésors littéraires de l'Église primitive contiennent des preuves continuelles de son existence, des témoignages sur sa doctrine, sur son culte, sur son organisation. Ils sont une source inépuisable d'arguments pour sa défense. Ils racontent ses victoires et montrent sa puissance invincible. La dogmatique, la morale, la pastorale, le droit ecclésiastique, l'archéologie et l'exégèse gagnent par les études patristiques en profondeur et en étendue.

Depuis que Moehler, professeur à l'Université de Tubingue et à celle de Munich, a fait des cours publics et réguliers de patrologie, la plupart des Universités et des Académies en Allemagne et en Autriche ont érigé des chaires pour enseigner cette science. Les professeurs suivent régulièrement la méthode de Moehler et de Fessler, qui n'est pas très différente de celle qu'ont suivie Du Pin et Cellier dans leurs publications. Nous traitons de la vie des auteurs ecclésiastiques, du catalogue, de la critique de leurs ouvrages, nous écartons les écrits apocryphes et nous donnons un abrégé des œuvres authentiques. Ensuite nous présentons la marche des idées et nous résumons le système d'ensemble de leurs principales doctrines.

Mais le résumé fait par autrui et les preuves tirées du contexte ne peuvent remplacer une étude personnelle. Il faut faire une lecture continue et suivie des écrits des Saints Pères, se pénétrer de leur esprit, de leurs sentiments et de leur enthousiasme pour Jésus-Christ et son église. Celui qui sera ainsi profondément pénétré de leur esprit y gagnera une conviction plus vive et une foi plus ferme, en même temps il fera une riche moisson de connaissances relatives au dogme, à la morale, aux institutions ecclésiastiques et à l'Ecriture sainte. Alors il saura communiquer leur esprit dans ses sermons et dans ses instructions catéchistiques.

Il faut donc étudier brièvement la vie des auteurs, la disposition et le contenu de leurs œuvres authentiques, et ensuite lire ces œuvres elles-mêmes.

C'est pourquoi j'ai demandé à notre Université les fonds nécessaires pour l'établissement d'une bibliothèque patristique, mise à la dispositon de mes élèves, pour que nous puissions les lire ensemble dans les cours publics.

Mais il y a malheureusement très peu d'éditions qui satisfassent aux exigences des étudiants. La plupart d'entre elles sont trop volumineuses et

trop chères. Il nous manque des éditions pratiques et bien faites, et cela surtout pour les Pères grecs.

La grande patrologie de l'abbé Migne, dont les mérites sont reconnus de plus en plus chez nous, n'est évidemment destinée qu'aux spécialistes, aux savants et aux grandes bibliothèques.

Le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, entrepris récemment par l'Académie des sciences de Vienne, a en, première ligne, le même but; en outre, les éditeurs portent tous leurs soins vers le côté philologique.

Quant aux *Opuscula sanctorum patrum* du père Hurter, voici ce qu'on en pense en Amérique. Je vous lis un extrait d'une lettre qui m'a été adressée, il y a neuf ans, par le Rev. John Baxter, curé de Hoboken, près de New-York, ancien professeur de séminaire :

« Il y a fort peu d'éditions des Pères appropriées aux besoins des étudiants modernes. Le *Corpus* de Vienne contient un grand *apparatus criticus*, mais c'est tout. Les volumes d'Hurter sont imprimés dans un format peu commode, les notes y sont trop rares, et le texte grec n'est jamais donné, comme cela devrait être, dans l'original. C'est une série d'opuscules, et, par le fait même, les grands traités sont exclus. L'abbé Migne contient trop de choses. Ses volumes sont lourds, compacts, mal imprimés et souvent encombrés d'une érudition vieillie. C'est un *Thesaurus*, mais, comme le *Thesaurus* grec d'Estienne, il est utile pour les spécialistes et les professeurs, et non pour les étudiants. »

Je me suis donc proposé de publier de nouvelles éditions grecques et latines qui, par la modicité de leurs prix, soient accessibles à tous les théologiens, tout en étant à la hauteur des exigences de la critique moderne.

Plusieurs de nos amis, notamment M. le Dr Ehrhard, professeur au grand séminaire de Strasbourg, ancien élève de notre Université de Wurtzbourg, m'ont promis leur assistance pour faire réussir cette entreprise.

Ce qui est nécessaire pour les étudiants, ce sont des éditions qui tiennent le milieu entre Hurter et Migne, des éditions faciles à manier et conformes aux besoins des théologiens, c'est-à-dire contenant les écrits les plus intéressants.

La publication doit présenter principalement un choix de traités historiques et dogmatiques. Elle comprendra donc les *Pères apostoliques*, les *Apologies de Justin*, le *Martyre de Polycarpe*, l'*Apologeticum* de Tertullien, le *de praescriptionibus adversus haereticos*, le *de catholicae ecclesiae unitate* de saint Cyprien, etc.

Chaque écrit sera précédé de Prolégomènes traitant les questions relatives à l'auteur et à l'écrit lui-même.

Les passages difficiles seront éclaircis par de courtes remarques. Dans l'intention de rendre ces éditions accessibles aux étudiants et au clergé de tout le monde catholique, nous ferons un usage exclusif de la langue latine tant pour les préfaces que pour les notes.

Nous tiendrons aussi à ce que l'exécution typographique soit irréprochable

Il me paraît nécessaire, en outre, d'ajouter une version latine aux textes grecs.

La critique du texte ne doit pas être négligée. C'est pourquoi nous remonterons aux manuscrits chaque fois que cela sera utile.

Nous serions heureux de pouvoir mener de front, à côté de cette série pratique dont j'ai eu l'honneur de vous entretenir, une seconde série d'éditions critiques qui, reposant sur une connaissance aussi parfaite que possible des manuscrits, continuerait les glorieux travaux de la Congrégation de Saint-Maur.

Les évêques de l'Amérique ont insisté à différentes reprises sur la nécessité de l'étude des saints Pères. J'en conclus que les nouvelles éditions seront reçues avec bienveillance dans le Nouveau Monde.

J'espère que ces quelques paroles suffiront pour convaincre les honorés membres du Congrès qu'en prêtant leur appui moral à mon entreprise, ils s'intéresseront au progrès de la science des Pères, et par conséquent de la théologie elle-même.

Mgr Lamy remercie M. le Dr Kihn de sa communication et l'assure que son entreprise aura toutes les sympathies du Congrès.

M. l'abbé de Broglie demande que, dans cette collection, on insère tous les textes authentiques qui figurent au bréviaire. On saurait par là même que ceux qui n'y figurent pas sont apocryphes.

Dom Ursmer Berlière, bénédictin de Maredsous, répond que le travail de discernement a déjà été fait dans une étude qui a paru en 1888 dans les *Studien aus dem Benedictinorden* (IX. p. 588-597), sous ce titre : *De sermonibus seu homiliis dubiae auctoritatis aut certo pseudepigraphis romano breviario insertis* scripsit P. Germanus Morin O. S. B. Une seconde édition de ce travail, revu et corrigé, doit paraître bientôt dans la *Revue bénédictine* de Maredsous.

M. l'abbé Beurlier insiste sur l'utilité qu'il y aurait à faire des éditions des Pères grecs, dans le genre des éditions critiques des auteurs classiques.

M. l'abbé Beurlier lit ensuite un mémoire du R. P. Delattre, correspondant de l'Institut et directeur du Musée St-Louis, de Carthage, sur l'*Épigraphie chrétienne de Carthage*. (Voir p. 134).

M. l'abbé Beurlier ajoute que le R. P. Delattre a joint à son mémoire l'envoi d'une intéressante collection de photographies représentant des monuments puniques, romains et chrétiens découverts à Carthage ou dans les environs et conservés au Musée Saint-Louis. Ces photographies sont exposées dans une des salles du Congrès, avec le catalogue dressé

par le R. P. Delattre. Les membres du Congrès sont invités à visiter cette petite mais très curieuse exposition.

La séance est levée à 11 heures.

2e SÉANCE. — *Jeudi 2 avril, 1 heure 1/2 du soir.*

La séance est présidée par Mgr Lamy assisté de M. l'abbé de Broglie et de M. P. Allard. M. l'abbé Beurlier remplit les fonctions de secrétaire.

M. l'abbé Loisy lit un mémoire sur *Les dieux de Ninive et de Babylone*. (Voir p. 52.)

A la suite de la lecture de ce mémoire, M. l'abbé de Broglie demande à l'auteur si, en disant que le culte aurait pu devenir monothéiste par la réflexion philosophique, a eu l'intention de laisser croire que c'est ainsi qu'a été établi le culte monothéiste d'Iahveh en Israël.

M. l'abbé Loisy répond qu'il n'a voulu parler que d'une possibilité et non d'un fait, et que pour la religion d'Israël, l'hypothèse d'un développement philosophique est inadmissible. La pensée et la langue hébraïques étant tout ce qu'il y a de plus rebelle à la métaphysique.

Mgr de Kernaeret appuie les observations de M. l'abbé Loisy.

M. l'abbé de Broglie demande ensuite si M. l'abbé Loisy, en disant que le culte de Mardouk considéré comme sauveur et médiateur était une transformation du rôle naturaliste de Mardouk, dieu solaire, a voulu exclure une autre hypothèse, celle d'une origine primitive et traditionnelle de l'idée de sauveur qui s'expliquerait par la haute antiquité des documents chaldéens.

M. l'abbé Loisy répond qu'il n'a exposé que les faits, sans se prononcer sur leur origine, néanmoins il a de la peine à croire à une origine traditionnelle, parce que, si l'on interprète les textes relatifs à Mardouk comme sauveur dans le sens d'une révélation primitive, la connaissance du mystère de la Rédemption aurait été plus claire chez les Babyloniens que chez les Juifs, ce qui lui paraît inadmissible.

M. l'abbé de Broglie ne voit pas d'impossibilité à ce que certains peuples païens aient mieux conservé la tradition du rédempteur que les Hébreux et croit qu'il ne faut pas exclure pour cette raison l'hypothèse d'une origine traditionnelle.

M. l'abbé de Broglie lit ensuite un mémoire sur l'*Unité de sanctuaire en Israël*. (Voir p. 69.)

3e SÉANCE. — *Vendredi 3 avril, 9 heures du matin.*

La section se réunit à 9 heures, sous la présidence de Mgr Lamy, assisté de M. l'abbé de Broglie et de M. P. Allard. M. l'abbé Graffin remplit les fonctions de secrétaire.

Dom Baumer, bénédictin de l'abbaye de Maredsous, lit un mémoire sur l'*Auteur du Microloge*.

Mgr Lamy félicite l'auteur de ce travail tout à fait nouveau et constate que ses conclusions paraissent solidement établies.

M. le baron Carra de Vaux lit une étude sur *Le philosophe arabe Gazâli*. (Voir p. 209.)

Mgr Lamy fait ressortir le mérite de ce mémoire qui est une étude faite sur des textes arabes qui n'avaient pas encore été traduits.

M. l'abbé de Broglie demande à l'auteur du mémoire pourquoi Gazâli est considéré par lui comme un philosophe sceptique.

M. le baron Carra de Vaux justifie son opinion en lisant quelques passages de Gazâli cités en note dans son mémoire.

Mgr Lamy pense que les textes que vient de citer M. de Vaux sont très importants pour l'étude de la philosophie mystique chez les Arabes.

Le R. P. Coldre demande si Gazâli a subi une influence chrétienne.

M. de Vaux répond que non.

M. l'abbé Roussel lit un mémoire sur la doctrine de l'Incarnation d'après le *Bhāgavata Purāna*. (Voir p. 90.)

Mgr Lamy demande si l'on a fixé l'âge des Purānas.

M. l'abbé Roussel répond que non ; jusqu'ici cela a été impossible.

M. l'abbé de Broglie demande si l'on peut dire tout au moins s'ils sont postérieurs à l'ère chrétienne.

M. l'abbé Roussel répond qu'on n'en sait rien. Les traditions qu'ils renferment sont probablement antérieures, mais la rédaction est plus récente. Il pense que la légende de Krishna est antérieure, mais qu'il a pu y avoir par la suite des infiltrations chrétiennes.

M. l'abbé Bourdais fait observer que les Purānas sont en tout cas postérieurs au *Mahābharata*.

M. Paul Allard demande quels sont les traits de la légende que l'on retrouve dans le *Mahābharata*.

M. l'abbé Roussel répond que certains détails comme l'heure de minuit, la présence des bergers, etc., n'y sont pas, mais que la Vierge-Mère, les persécutions, etc., y sont déjà.

M. l'abbé Beurlier présente au nom de M. l'abbé Vigouroux les premières feuilles du *Dictionnaire de la Bible*. Le savant professeur d'Écriture sainte de l'Université catholique de Paris est retenu loin du Congrès par la nécessité de refaire sa santé ébranlée, mais il est de cœur avec les catholiques réunis ici pour travailler à la défense de l'Église sur le terrain des recherches scientifiques.

Mgr Lamy insiste sur l'importance de ce dictionnaire qui lui paraît répondre à un besoin urgent. Ce qu'il en connaît lui fait penser qu'il sera à la hauteur des exigences de la critique moderne.

4e séance. — *Vendredi 3 avril, 1 heure 1/2 du soir.*

(Séance commune aux sections d'Histoire et des Sciences religieuses.)

Les deux sections se réunissent dans la grande salle à 1 heure 1/2, sous la présidence de Mgr Lamy, assisté de MM. l'abbé Duchesne, Dr Grauert, P. Allard, Dr Kihn, Dr de Hartling, G. Kurth, l'abbé de Broglie. M. Digard remplit les fonctions de secrétaire.

La réunion entend d'abord la lecture d'un mémoire de M. l'abbé Batiffol sur *La vie de saint Lucien d'Antioche*. (Voir p. 181.) A la suite de cette lecture, Mgr Lamy fait observer qu'il y aurait grand intérêt à étudier les documents hagiographiques hérétiques ; on a déjà étudié les saints Nestoriens, il y aurait, selon lui, un travail analogue à faire sur les saints Jacobites.

M. l'abbé Beurlier lit ensuite un mémoire sur *Les vestiges du culte impérial à Byzance et la querelle des Iconoclastes*. (Voir p. 167.)

La séance se termine par la lecture du mémoire du R. P. de Smedt sur *L'Organisation intérieure des églises au IIIe siècle*. (Voir Section des Sciences historiques.

La mémoire de M. P. Allard sur *Les transformations du paganisme au IVe siècle* (voir p. 113) est renvoyé au début de la séance de la section d'histoire.

5e séance. — *Samedi 4 avril, 9 heures du matin.*

La section se réunit à 9 heures, sous la présidence de M. P. Allard, vice-président. M. l'abbé Graffin remplit les fonctions de secrétaire.

M. l'abbé Bourdais lit un mémoire sur *Le livre des Proto-Hébreux d'Ur-Kasdin*.

Sous ce titre, M. Bourdais entend les deux premières *parschyyoth* du Pentateuque dans la Bible massorétique, les onze premiers chapitres du même ouvrage dans les Septante et dans la Vulgate Clémentine. La cosmogonie et

l'histoire de l'humanité primitive forment le double sujet sur lequel roulent ces pages sacrées. Ces dernières, envisagées au point de vue des documents qui les remplissent, et non directement à celui des faits qui s'y trouvent consignés, constituent l'objet de la présente étude, elle rentre dans le genre de la critique textuelle.

L'opinion qu'il expose devant le Congrès est déjà énoncée par le titre même du rapport ; il la formule d'une façon plus précise dans la proposition suivante :

Au point de vue du fond, et plus ou moins à celui de la forme littéraire, cette partie de la Genèse est un document, soit unique, soit plutôt multiple, rédigé dans la Chaldée méridionale, et par les Proto-Hébreux, lors de leur séjour en cette contrée.

L'auteur du mémoire attribue simplement à cette thèse un certain caractère de probabilité.

Tout d'abord, dit-il, nous repoussons pour elle la note d'hérésie. Elle ne nous semble aucunement en opposition avec l'enseignement de l'Église sur l'inspiration de la Bible dans la totalité de ce livre.

Notre thèse n'a pas lieu non plus d'être suspectée *à priori* comme présentant le caractère d'une entière nouveauté. Sans avoir pris jusqu'ici, en matière de critique sacrée, assez de cours pour rendre inutile une étude du genre du présent mémoire, elle exprime un sentiment vers lequel penchent déjà, soit partiellement, soit d'une façon générale, un certain nombre de savants catholiques [1]. La cosmogonie et la table ethnographique spécialement sont, telles que la *Genèse* nous les présente, considérées par divers écrivains catholiques comme des documents traditionnels apportés d'Our-des-Chaldéens. Le P. Corluy [2], M. l'abbé Hamart [3] et Fr. Lenormant [4] ont, d'une façon plus ou moins affirmative, reconnu au premier des deux ce caractère ; Lenormant de nouveau [5] et l'auteur anonyme d'un article du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* [6], récemment publié par M. l'abbé Jaugey, se prononcent de même au sujet du second monument biblique.

Les recherches que nous entreprenons en ce moment seraient donc injustement regardées comme un voyage en pays nouveau et inconnu. Nous allons nous y livrer en parcourant simplement une sorte de galerie de tableaux. Un certain nombre de petits tableaux s'offrent, en effet, à la vue de l'homme d'étude, dans l'ensemble des onze premiers chapitres de la *Genèse*. Considérons les principaux : si nous ne sommes sous le coup d'une illusion, ils

1. Voir notamment Mgr Meignan, *David roi, psalmiste, prophète*, préface X (1889) ; l'abbé de Broglie, *Congrès* de 1888, t. I, p. 133, et l'abbé Jullian, *Etude critique sur la composition de la Genèse*.
2. *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, col. 941.
3. *Ibid.*, col. 1740, 1749.
4. *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 73.
5. *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e éd., 1881, t. I, p. 264.
6. *Dict. apolog.*, col. 3034.

vont, soit au premier, soit à l'arrière-plan, nous faire reconnaître les Proto Hébreux de la Basse-Chaldée dans le milieu suffisamment déterminé de la culture et de la civilisation antiques qui y sont peintes en couleurs inaltérables[1].

Le R. P. Coldre lit ensuite un travail sur *Le culte et la mythologie des dieux salins au Su-tchouan.*

Ni le bouddhisme, ni le taoisme, ni le confucianisme ne sont en Chine la religion du peuple. L'auteur étudie en particulier les divinités tutélaires des puits salants. Chaque puits a son dieu qui y séjourne et auquel le peuple rend hommage ; il décrit les rites observés chaque jour, à chaque nouvelle lune et à certaines fêtes. Il énumère ensuite les grands dieux salins et résume un certain nombre de légendes relatives à ces dieux.

Interrogé par plusieurs membres de la section sur la question de l'athéisme attribué par certains auteurs aux Chinois, le R. P. Coldre répond qu'il n'a pas trouvé de Chinois vraiment athée. Il pense aussi qu'à l'origine les Chinois ont pu voir dans les formes horribles ou ridicules des dieux une représentation de quelque attribut ou pouvoir spécial, mais qu'aujourd'hui ils n'y pensent plus. Il ne croit pas non plus que le dieu salin soit la personnification du premier inventeur du puits dont l'âme est encore là présente et permet à ceux qui l'honorent de jouir du fruit de sa découverte. C'est une pensée trop compliquée pour la masse.

Sans doute les Chinois croient que l'âme d'un défunt hante le lieu de sa mort, mais si certains individus vont se pendre par inimitié à la porte d'un ennemi, c'est moins pour le tourmenter après leur mort que pour être cause de sa comparution devant le juge. Du reste, la croyance à laquelle il est fait allusion ici n'existe que pour les âmes de ceux qui ont péri de mort violente et non pour les âmes de ceux qui sont morts naturellement.

M. l'abbé Graffin lit ensuite un mémoire sur *Abraham Bar Liphe et la liturgie nestorienne.* (Voir p. 203.)

M. le Président reconnaît l'importance de la liturgie nestorienne et de tout ce qui s'y rattache, par conséquent du commentaire d'Abraham Bar Liphe. Toutefois l'argument que M. Graffin prétend tirer de ce fait

1. Les tableaux dont l'examen constitue ainsi l'étendue du mémoire et qui en forme les subdivisions y sont désignés par les titres ci-dessous : I. Nationalité. — II. Antagonisme de race. — III. Époque. — IV. Région. — V. Horizon géographique. — VI. Arts industriels. — VII. Images et symboles. — VIII. Culte. — IX. Noms étrangers. — X. Conception de la semaine. — XI. Nombres. — XII. Traditions cosmogoniques. — XIII. Souvenirs historiques. — XIV. Littérature.

que la deuxième partie de ce mémoire est rédigée par demandes et par réponses ne lui paraît pas concluant : on ne peut tirer de là avec certitude que cette deuxième partie soit un résumé. On peut citer un certain nombre d'ouvrages écrits en syriaque et qui sont rédigés de cette manière.

M. l'abbé Graffin répond qu'en effet cet argument isolé n'est pas suffisant pour établir une preuve solide, mais, joint aux autres, il ne manque pas d'une certaine force probante.

6e SÉANCE. — *Samedi 4 avril, 1 h. 1/2 du soir.*

La section se réunit à 1 heure 1/2, sous la présidence de Mgr Lamy, M. l'abbé de Broglie, vice-président, et M. l'abbé Beurlier, secrétaire, prennent place au bureau.

M. l'abbé Ansault, curé de St-Éloi, lit un mémoire sur *Le culte de la Croix avant Jésus-Christ*[1].

La pensée de ce mémoire peut se résumer ainsi : La Croix que les anciens vénéraient comme le signe du salut et de la vie éternelle, à laquelle ils attachaient le sens de sauveur, avait la forme de la croix du Calvaire. Pour prouver cette assertion, M. Ansault s'efforce d'établir les points suivants :

1° La croix de Jésus-Christ était une croix en T ou une croix latine.

2° Les croix vénérées dans l'antiquité, comme signes du salut et de la vie éternelle, étaient des croix en T ou des croix latines.

3° Des variantes de la croix latine, telles que la croix grecque et la croix de Malte avaient le sens de sauveur.

4° La croix gammée ou swastika était un signe de sanctification et de bonheur.

5° L'Église a reconnu dans toutes ces croix préchrétiennes le symbole de la Rédemption.

Après avoir indiqué seulement le titre du premier chapitre, M. l'abbé Ansault, pour prouver sa seconde assertion, donne un certain nombre d'arguments : le texte d'Ézéchiel IX, 4 et 6, l'assertion de M. Duruy (*Hist. des Rom.* VII, p. 39), la forme des temples égyptiens, la croix ansée qui figure sur un grand nombre de monuments de l'Égypte.

1. M. l'abbé Ansault a publié sous le titre de *Lettre à M. Bieil, directeur du séminaire de Saint-Sulpice*, un compte rendu inexact de cette séance. Le seul compte rendu qui reproduise la discussion telle qu'elle a eu lieu est le présent procès-verbal.

Les variantes de la croix latine, c'est-à-dire la croix grecque et la croix de Malte, se voient notamment sur la pierre de Rosette où la croix grecque signifie sauveur ; sur les monuments assyriens ; en Grèce, dans les trésors de Mycènes ; en Italie, sur les terramares de l'Emilie, sur le sceptre du roi Latinus, tel qu'il est représenté par un manuscrit de Virgile ; dans le plan des temples de la campagne romaine, etc.

Le swastika ou croix gammée est très répandu chez les peuples d'origine aryenne. Il signifie le bonheur.

M. l'abbé Ansault établit enfin, d'après Tertullien, Prudence, Rufin, Socrate et un certain nombre de monuments, que les croix qu'il vient d'énumérer ont été adoptées dans les usages chrétiens.

M. l'abbé de Broglie présente, à l'occasion du mémoire de M. l'abbé Ansault, quelques réflexions relativement à l'emploi de la méthode comparative dans l'histoire des religions.

Il y a diverses manières d'interpréter les ressemblances nombreuses de forme extérieure, de doctrine, de pratiques que l'on remarque entre le christianisme et le paganisme. Deux écoles très opposées de tendances et d'opinion s'accordent pour attribuer ces ressemblances à une communauté absolue d'origine, de cause et de nature.

L'une de ces écoles ne voit dans le paganisme que l'altération d'un christianisme primitif révélé à l'origine et qui aurait été complet et semblable de tout point à celui que les apôtres ont prêché. L'autre veut que le christianisme soit la continuation de l'évolution spontanée et naturelle d'une pensée religieuse progressive dont le paganisme serait un des états antérieurs. Cette idée d'une cause et d'une origine unique, idée qui est commune aux deux écoles que nous venons de citer, explique pourquoi M. l'abbé Ansault a pu trouver à l'appui de sa thèse sur le caractère chrétien des croix ansées, gammées et autres, le témoignage de savants tels que MM. de Mortillet et Emile Burnouf, qu'il qualifie de neutres, et qui sont en réalité hostiles à l'idée chrétienne.

Appliquées à l'ensemble de ces ressemblances, ces deux méthodes sont également défectueuses.

Elles négligent, en effet, plusieurs explications tout à fait indépendantes d'une communauté de cause et d'origine. Ces ressemblances peuvent provenir de coïncidences fortuites. Elles peuvent consister en des emprunts faits d'un culte à un autre. Elles peuvent enfin résulter du fait que toutes les religions sont destinées par leur essence à répondre à certains besoins identiques de la nature humaine, et que, pour répondre à ces besoins, elles emploient nécessairement, indépendamment des

moyens surnaturels qu'elles possèdent ou croient posséder, des moyens naturels et des formes dont le nombre et la variété sont limités. Ce sont comme des édifices destinés à un même but, et construits en partie avec les mêmes matériaux. Ces deux méthodes absolues négligent aussi les immenses et profondes différences entre les religions, différences qui sont le signe de la différence des causes dont l'action a produit ou conservé les religions. Elles ne montrent pas que ces édifices semblables par leur destination et une partie de leurs matériaux portent la marque de différents architectes et que l'adaptation aux besoins de l'humanité peut être faite par la grâce ou par la nature, par Dieu ou par l'homme.

Mais ce reproche général contre l'école à laquelle M. l'abbé Ansault se rattache par ses écrits précédents, ne tombe pas directement sur le travail qu'il présente au Congrès. Ce travail ne porte que sur un seul point de ressemblance, et la tentative d'expliquer les croix en usage dans l'antiquité par l'hypothèse d'une tradition primitive ne saurait être qualifiée d'antiscientifique.

La tradition primitive est une réalité aux yeux des chrétiens, et une hypothèse permise à tous ceux qui ne sont pas inféodés à l'évolutionisme absolu ; essayer d'y rattacher le culte religieux de la croix, si ce culte a existé réellement, n'est pas sortir des règles d'une science impartiale, pourvu que l'essai soit fait loyalement. L'abbé de Broglie ne croit pas non plus que le silence des livres les plus anciens de la Bible soit un argument permettant de déclarer *à priori* qu'une doctrine ne fait pas partie de la tradition primitive ; sans cela il faudrait exclure des données de cette tradition les notions de la rétribution individuelle, après la mort, des peines et des récompenses éternelles. On ne peut donc reprocher à M. l'abbé Ansault cette tentative.

Sur le terrain historique, l'abbé Ansault a rencontré d'éminents contradicteurs catholiques qui ont traité son système avec sévérité ; il en rencontrera peut-être d'autres dans cette assemblée. Qu'il réussisse à défendre ces idées ou qu'il échoue, il aura le mérite d'avoir recueilli en faveur de ses convictions un très grand nombre de documents, et la discussion pourra servir à éclairer une question curieuse d'art profane en même temps que d'art religieux.

M. l'Abbé Beurlier fait observer qu'avant d'examiner la question en elle-même, il y aurait un premier départ à faire entre les témoignages cités par M. l'abbé Ansault. L'auteur du mémoire invoque en effet, un certain nombre de témoignages qui ne sont pas aussi probants qu'il le

pense. Quelle que soit l'opinion d'un égyptologue sur la nature de l'hiéroglyphe que l'on est convenu d'appeler croix ansée, il l'appellera de ce nom compris de tous. Il faudrait donc s'assurer par ailleurs que, selon l'écrivain cité, cet hiéroglyphe est une croix attachée par une anse et non un autre symbole. M. l'abbé Ansault a négligé de faire ce travail. Il en est de même du swastika. Le nom de croix gammée est un nom de convention, employé par ceux mêmes qui le considèrent comme représentant les rayons d'une roue ou quelque autre objet très différent de la croix. Il suffira, pour prouver cela, de citer l'exemple de M. Robiou, dont l'autorité est invoquée par M. l'abbé Ansault, et qui est cependant d'un avis opposé à l'auteur du mémoire. (Voir p. 246, n. 2.)

Tout ce qui regarde l'antiquité grecque doit être laissé de côté. L'argumentation de M. l'abbé Ansault repose en effet sur une équivoque. Le mot croix désigne deux choses fort différentes : 1° deux lignes qui se coupent, 2° un instrument de supplice vénéré par les chrétiens parce qu'il a été l'instrument de la rédemption. Or, que rencontre-t-on sur les monuments grecs? Deux lignes qui se croisent, et pas autre chose. Du moment qu'une ornementation est composée d'un assemblage de lignes géométriques, si l'on cesse de tracer des lignes parallèles ou des circonférences, on trace presque forcément des croix. Aucun texte ancien ne nous dit que les Grecs aient attaché une idée symbolique quelconque à ces lignes croisées.

De plus, quand on étudie le passage d'un ornement d'un peuple à l'autre, on s'aperçoit vite que la présence de tel ou tel signe n'implique pas, chez le peuple imitateur, l'existence des croyances qui se rapportaient à ce signe chez le peuple auquel il l'a emprunté. Très souvent on trouve sur les monuments grecs des signes qui avaient un sens religieux en Orient, et qui n'étaient pour les artistes helléniques que de simples motifs décoratifs.

Enfin, il est nécessaire d'étudier les monuments eux-mêmes et non des gravures souvent inexactes. Telle est, par exemple, le dessin de la médaille qui représente le ΣΩΤΗΡ ΜΕΓΑΣ portant une croix à la main. Au lieu de ΣΩΤΗΡ ΜΕΓΑΣ, le graveur a mis ΣΩΠΙΡΗΣΑΣ, à plus forte raison a-t-il pu transformer un sceptre en croix.

On pourrait reprendre ainsi en détail les monuments présentés par M. Ansault, et quand on aurait défalqué tous ceux qui ne prouvent rien, il ne resterait que fort peu de chose d'un ensemble d'arguments qui, au premier abord, peut faire impression sur ceux qui ne sont pas habitués à la critique des documents écrits ou figurés.

M. l'abbé Ansault répond qu'il a un grand nombre d'autorités pour lui, en particulier des égyptologues.

M. l'abbé Busson dit que la croix ansée n'est pas une croix, c'est un nœud, hiéroglyphe qui servait à écrire la syllabe *ankh*. Le sens le plus ordinaire de cette syllabe étant *vivre* et *vie*, la croix ansée est devenue ainsi, quand on l'emploie dans l'ornementation, le symbole de la vie. On met, par exemple, ce signe dans la main d'un dieu pour indiquer que ce dieu donne la vie.

M. l'abbé Muller-Simonis ne croit pas que l'argument tiré de la forme de tombeaux égyptiens ou des pagodes de l'Inde ait quelque valeur. Si l'on creuse une longue galerie, et, au bout de cette galerie, une salle, en s'écartant à droite et à gauche, on ferait nécessairement un T ou quelque figure approchante, sans qu'on y attache pour cela une idée religieuse quelconque. Tel est le cas des tombeaux égyptiens. D'autre part, les Hindous n'ont connu que par les Arabes l'art de construire des voûtes sans contreforts. Le plan d'une voûte appuyée sur des contreforts est la figure d'une croix. C'est encore ici un fait qui s'explique sans qu'il soit besoin de recourir à une interprétation religieuse.

M. l'abbé Ansault demande comment on peut expliquer, sans son interprétation, la croix suspendue au cou des rois d'Assyrie.

M. l'abbé Lerebourg répond que cette croix est le signe royal réduit à sa plus simple expression.

M. G. Kurth fait observer que M. l'abbé Ansault n'a pas suffisamment tenu compte de la date des documents dont il se sert. Ainsi, pour prouver que le sceptre de Latinus était surmonté d'une croix, il cite un manuscrit de Virgile qui est du VIe siècle de l'ère chrétienne. Or, tout le monde sait que les artistes qui ornaient les manuscrits interprétaient les usages passés d'après ceux de leur temps. Ils mettaient des croissants au dessus des tours de Jérusalem et des croix sur les sceptres des rois païens comme ils en voyaient sur les sceptres des rois chrétiens.

Mgr Lamy clôt la discussion en félicitant l'auteur du mémoire de l'ardeur avec laquelle il a défendu ses convictions, et en constatant que les objections qui ont été produites sont très sérieuses et prouvent qu'il y a lieu à un examen minutieux des textes et des monuments avant d'arriver à une conclusion.

La parole est donnée ensuite à M. P. Antonini qui lit un mémoire sur le *Chang-ti et le T'ien dans l'antiquité chinoise*. (Voir p. 251.) Il conclut que dans les anciens textes chinois le nom T'ien (ciel) était le nom par image du Chang-ti (suprême seigneur).

Le R. P. Coldre, des missions étrangères, fait observer :

1° Que M. Antonini a raison de ne présenter ses conclusions que pour l'antiquité, car actuellement la plupart des Chinois entendent *T'ien* dans le sens de ciel matériel.

2° Que si réellement, dans l'antiquité, T'ien a été le nom par image de Chang-ti, il est étrange que les premiers missionnaires, très forts sinologues, le P. de Prémare entre autres, n'aient pas employé ce terme pour désigner Dieu.

3° Que la « Tablette aux cinq caractères » des Chinois porte : « au *ciel*, à la *terre* (t'ien ti), à l'empereur, aux parents, aux maîtres, » ce qui indique bien une idée matérialiste, et cependant l'usage de cette tablette est ancien.

Le P. J. Brucker croit devoir rappeler que les inscriptions judéo-chinoises, placées à l'intérieur de la synanogue de Khaï-fong-fou, où elles ont été relevées par les anciens missionnaires, notamment par le P. Gaubil, en 1723, emploient couramment le nom de *T'ien* pour désigner le Dieu de la loi mosaïque. La plus ancienne de ces inscriptions juives en chinois est datée de l'an 1444 de notre ère. A cette époque donc, c'est-à-dire environ cent ans avant l'entrée des missionnaires catholiques dans l'intérieur de la Chine, il semble bien que le terme *T'ien* avait chez les Chinois la signification « Dieu », et que l'idée qu'il représentait n'était pas trop éloignée de celle du Dieu de la Bible, du vrai Dieu.

M. Antonini répond : Les missionnaires ont reconnu que *T'ien* désignait le *Chang-ti*; le P. de Prémare est même allé bien au-delà, mais *ils ne devaient pas*, pour l'usage général, adopter ce terme comme nom du vrai Dieu, *T'ien* est en effet pris très souvent dans le sens de *demeure* du Chang-ti, de *voûte azurée*, et même de *jour*. Ils ont donc agi sagement en choisissant une autre désignation : *Chang-ti* d'abord, puis *t'ien tchou*, « maître du ciel, roi du ciel, » ce qui est l'équivalent des expressions chinoises *t'ien Chang-ti*, « suprême Seigneur du ciel, « ou *hao-t'ien Chang-ti*, « suprême Seigneur du vaste ciel. »

Quant à la « Tablette des cinq caractères », elle ne prouve rien pour l'antiquité et, quant au présent, dit M. Antonini, *je ne m'en occupe pas aujourd'hui*. Elle ne prouve rien, d'abord parce que son origine ne remonte pas à la haute antiquité ; ensuite nous venons de voir que les Anciens parlant de *la terre*, au point de vue des sacrifices, n'employaient pas le caractère *ti*, ils disaient toujours : *heou t'ou* « royale terre », c'est-à-dire *ta chée* « grand esprit de la terre », le même que l'esprit du ciel, « l'auguste ciel qui gouverne la terre, l'auguste ciel, royale terre. »

Enfin, puisqu'il est dit dans l'ode 4 des Chang que le vertueux T'ang « révéra (ou adora) le *seul Chang-ti* », il faut bien admettre que, s'il porta ses hommages au *T'ien*, c'est que *T'ien* désignait *Chang-ti*, suprême Seigneur.

7e SÉANCE. — *Lundi 6 avril, 9 heures du matin.*

La séance est ouverte à 9 heures 1/2, sous la présidence de M. L'ABBÉ BEURLIER, secrétaire de la section. LE R. P. VAN DEN GHEYN analyse un mémoire de M. L'ABBÉ PEISSON sur l'*Etat actuel de la science des religions*. (Voir p. 5.) Il dit ensuite quelques mots de la *Revue* dirigée par l'auteur du mémoire et de la nécessité pour les catholiques d'étudier l'*Histoire des religions*.

MGR DE KERNAERET pense qu'il serait peut-être utile de fonder une Société d'études destinée spécialement à des recherches sur l'Histoire des religions.

Le R. P. van den Gheyn répond qu'on y a déjà songé, mais que la réalisation d'un semblable projet n'est pas chose facile et que, jusqu'à présent, on n'est pas arrivé à une solution.

M. L'ABBÉ PILLET, professeur à la faculté de théologie de Lille, lit un mémoire sur la *Basilica majorum de Carthage* (voir p. 158) et fait circuler quelques photographies représentant des monuments découverts dans les ruines de la basilique.

M. L'ABBÉ BEURLIER remarque qu'il y a sur l'emplacement de la *Basilica majorum* plusieurs monuments superposés qui ne sont pas de même date, et qu'il faudrait autant que possible distinguer ce qui appartient à chacun d'eux. Il ne lui paraît pas évident que la mosaïque dont parle M. l'abbé Pillet représente sainte Perpétue. Il y a contre cette attribution de graves objections qui ont déjà été soulevées par le R. P. Thédenat, de l'Oratoire, dans le *Bulletin critique* du 15 juillet 1887. Les chrétiens n'avaient pas l'habitude de représenter les saints et les saintes sans vêtements et les attributs que tient à la main la figure représentée sur la mosaïque conviennent à Vénus. Dans son ouvrage sur la religion des Romains, du Choulx donne le dessin d'une monnaie où Plautille figure sous les traits de Venus Victrix. Elle est demi-nue, accoudée sur un bouclier, tenant une palme de la main droite et une pomme de la main gauche. Cette posture ressemble tout à fait à celle que nous observons sur la mosaïque de Carthage. Deux statuettes conservées au musée du Louvre tiennent un ceste replié (nos 147, 148 du catalogue de

Longpérier), deux autres tiennent un miroir d'une main, l'autre main portait un objet disparu aujourd'hui. Quant au serpent que l'on croit voir sous les pieds de la femme, ce pourrait bien être simplement une ligne représentant le sol, comme on en voit sur un certain nombre de vases peints.

M. l'abbé Pillet répond que les constatations sont difficiles à faire sur un monument si ancien et dont l'état de conservation n'est pas parfait. Interrogé une première fois au sujet de la nudité du personnage, le R. P. Delattre a déclaré que la chose était douteuse. Consulté une seconde fois, il a répondu « que c'était bien une *armilla* et un *bracelet* qui ornaient le bras nu de cette femme, et que la bande noire qui se voit sous ses pieds ne représentait que vaguement un serpent, et *à priori une ombre* ».

Malgré ces incertitudes, M. l'abbé Pillet persiste à croire que la mosaïque représente bien la sainte martyre. L'objection tirée de la quasi nudité du personnage ne lui paraît pas concluante. D'abord on représentait souvent, à cette époque, Adam et Eve, Jonas, Daniel, sans aucune espèce de vêtements. La robe absolument transparente qui recouvre la femme représentée sur un autre bas-relief trouvé à la même place, et dont M. Pillet fait circuler la photographie, est peut-être encore plus contraire aux lois de la modestie artistique. Enfin, l'épisode émouvant de l'amphithéâtre qui raconte la pitié si extraordinaire du peuple, à la vue des saintes martyres exposées sans vêtement dans l'arène, tient certainement une grande place dans l'histoire de sainte Perpétue, et l'on est amené tout naturellement à y faire allusion en reproduisant son image. Il remarque en outre que cette mosaïque n'était pas dans la basilique elle-même, mais ornait le pavé d'une pièce adjacente, le *secretarium*. Sans vouloir imposer son opinion, M. l'abbé Pillet la conserve cependant jusqu'à ce que de nouvelles découvertes aient fait une lumière plus complète sur la question.

Mgr de Kernaeret fait remarquer que, parmi les monuments que représentent les photographies que M. l'abbé Pillet vient de faire circuler il y en a qui sont certainement païens. Il a reconnu notamment un cavalier mithriaque.

M. l'abbé Beurlier lit ensuite un mémoire de M. F. Robiou, professeur honoraire à la faculté des lettres de Rennes, sur la *Théologie de l'ancienne Egypte*. (Voir p. 235 et la note p. 250).

8e SÉANCE. — *Lundi 6 avril, 1 heure 1/2 du soir.*

La séance est ouverte à 1 heure 1/2, sous la présidence de M. L'ABBÉ DE BROGLIE, vice-président. MGR L'ÉVÊQUE D'ASTORGA siège au bureau. M. L'ABBÉ BEURLIER remplit les fonctions de secrétaire.

La parole est donnée à M. L'ABBÉ BUSSON pour la lecture d'un mémoire sur les *Origines égyptiennes de la Kabbale.* (Voir p. 29.)

M. L'ABBÉ DE BROGLIE signale tout l'intérêt que présente le mémoire dont la section vient d'entendre la lecture. Il y a une comparaison intéressante à faire entre les noms des dieux égyptiens et le nom de Jéhovah. La métaphysique qui se trouve dans l'Exode suppose le séjour en Egypte.

M. l'abbé Busson ajoute : Quand Moïse dit au Seigneur de lui faire connaître le nom sous lequel il voulait être désigné, Dieu lui répondit : « Je suis celui qui suis. » C'est la formule opposée à celle qui désigne les dieux qui sont le *devenir.* Selon lui, la Kabbale a eu pour origine le désir de trouver dans la Bible une doctrine secrète ; comme il n'y en a pas, on a eu recours à une interprétation des mots auxquels on a donné un sens mystérieux.

M. L'ABBÉ VACANT dit qu'au point de vue théologique, l'opposition qui vient d'être indiquée a une réelle importance. Il prie M. l'abbé Busson de la signaler dans son mémoire.

M. l'abbé de Broglie lit ensuite les conclusions de son mémoire sur l'*Unité de sanctuaire en Israël.* (Voir pp. 69 et 284.)

M. L'ABBÉ LOISY présente quelques observations sur les conclusions qui viennent d'être lues.

L'aperçu des conclusions donne une idée du sujet et des graves questions qui s'y mêlent. Mais précisément parce que la question est sérieuse, il importe qu'elle soit bien comprise, et par cela même un peu discutée.

C'est pourquoi, dit M. Loisy, je me permettrai de faire quelques observations de détails sur certaines conclusions spéciales, et puisque M. de Broglie est très sévère, et à bon droit, sur les questions de méthode, je lui soumettrai aussi une observation générale touchant la manière dont il a envisagé et traité son sujet.

Il serait, en effet, inutile d'entrer ici dans une discussion concernant l'interprétation de tel ou tel texte, parce que la discussion n'aboutirait pas.

1° « Les prescriptions de l'alliance ont été constamment rappelées par les prophètes ; celles de la loi rituelle ont pu tomber en désuétude pendant longtemps. » — Qu'est-ce que M. de Broglie entend par « prescription de l'alliance » ? La prédication prophétique a, en effet, pour objet de ramener le peuple à l'observation des conditions de l'alliance. Pour définir ces mots, M. de Broglie ne se réfère pas directement à un texte, mais au fait historique de l'alliance conclue au Sinaï et obligeant à perpétuité les descendants de ceux que Jahvé a tirés de la servitude d'Égypte. La clause principale de l'alliance, celle que rappellent incessament les prophètes est : Tu adoreras Jahvé ton Dieu et tu ne serviras que lui. C'est sans doute cet objet essentiel de la prédication prophétique qui est visé par les mots « prescription de l'alliance » ;

2° « Sauf le cas exceptionnel du sacrifice d'Élie, les prophètes depuis la construction du temple n'ont pas autorisé le culte jahveiste des hauts lieux. » — M. de Broglie a-t-il oublié la prière d'Élie (*Rois*, 19, 10) : « Les fils d'Israël ont abandonné ton alliance, ils ont renversé tes autels, tué tes prophètes par l'épée ; je suis resté seul et ils en veulent à ma vie » ? Il serait bien subtil de dire que le prophète fait un crime aux Israélites de l'intention impie qu'ils ont pu avoir en renversant les autels de Jahvé, et non de l'acte lui-même qui, en soi, aurait été méritoire. Le renversement des autels et le meurtre des prophètes sont placés là au même rang, et l'interprétation la plus naturelle du texte me paraît être que l'acte de renverser les autels était impie comme celui de tuer les prophètes. L'histoire du monothéisme israélite n'est pas du tout compromise, si l'on admet que jusqu'à la persécution de Jézabel il y avait en Israël des lieux de culte tels que ceux où Samuel a sacrifié, — sans images, — en sorte que la corruption totale de la religion dans le royaume du Nord daterait du règne d'Achab ;

3° « L'idée que le culte des hauts lieux, ajoute M. de Broglie, aurait été le culte légitime sans aucune réserve, est difficilement conciliable avec l'idée que le monothéisme a été institué par Moïse. » — Cette conclusion paraît prendre la question en soi, abstraction faite des textes législatifs du *Pentateuque*. A ce point de vue abstrait, je ne vois pas ce qui s'oppose à ce que les lieux de culte aient été multiples. L'unité ou la multiplicité des lieux de culte dépend de l'extension d'une religion plutôt que de sa nature. Or, même au désert, les Israélites ne pouvaient pas être entassés les uns sur les autres et, si l'on fait abstraction de l'histoire, il serait tout aussi naturel d'admettre que l'on sacrifiait par tribu. On dira peut-être qu'il fallait s'assu-

rer qu'il n'y aurait pas d'idolâtrie, mais n'était-il pas possible de s'en assurer autrement qu'en réunissant tout le peuple autour du même autel ? Il me semble que la question est à résoudre uniquement d'après le témoignage historique.

M. de Broglie tend à établir un lien nécessaire entre l'origine mosaïque du monothéisme israélite, l'authenticité mosaïque du *Pentateuque* et les prescriptions rituelles concernant l'unité de sanctuaire. Ce sont là trois points importants, mais inégalement importants. Le premier point, l'origine mosaïque de la religion monothéiste, est le plus important en soi au point de vue de la religion révélée et il est, par suite, le plus important au point de vue apologétique. Or, ce point, qui suppose la réalité du personnage et du rôle historique de Moïse, peut être établi indépendamment des deux autres par diverses considérations qui se ramènent à ceci : le monothéisme des temps post-exiliens s'explique par les prophètes, et le monothéisme des prophètes s'explique par Moïse, et il ne s'explique pas autrement. Les deux autres points se tiennent entre eux plus étroitement : la thèse de l'unité légale de sanctuaire en Israël depuis le temps de Moïse n'a pas d'autre base que l'authenticité mosaïque du *Pentateuque* tout entier. Il suit de là :

1° Que la juste portée apologétique du mémoire sur l'unité de sanctuaire aurait pu être déterminée de façon à prévenir les interprétations exagérées et les malentendus ;

2° Et c'est ici que vient ma critique sur la méthode suivie. — Si la question de l'unité de sanctuaire est en connexion nécessaire avec l'authenticité mosaïque du *Pentateuque*, il me semble que la thèse manque d'un élément essentiel qui est la base. L'histoire se fait avec les textes authentiques. Il faut discuter les documents avant de les employer. Je sais bien que M. de Broglie a pu considérer l'authenticité du *Pentateuque* comme chose démontrée. Il en a le droit. Mais la thèse n'aurait-elle pas gagné à être fondée sur une base critique au lieu de reposer sur un postulat ?

En disant que M. de Broglie avait le droit de considérer l'authenticité du *Pentateuque* comme chose démontrée, je n'entends pas dire, en effet, qu'il avait eu certainement raison de prendre les textes qui s'y trouvent et de s'en servir sans plus d'hésitation qu'il n'aurait fait s'il s'agissait d'articles de notre Code ou de lois promulguées au *Journal officiel*. L'histoire du *Pentateuque* est longue : en quelle forme Moïse l'avait-il rédigé ? Comment s'est-il conservé ? Le texte nous a-t-il été gardé sans altération qui en trouble ici ou là l'intelligence histo-

rique? Quelles ont été les conditons anciennes de la transmission de ce texte? Il s'en faut bien que ce soient là des questions qu'on puisse résoudre au pied levé. Elles ne comportent pas et ne comporteront peut-être jamais, sur plusieurs points, de solution certaine. La critique textuelle a réalisé dans ces derniers temps de grands progrès. Elle en fera encore. Les apologistes ne pourraient-ils pas faire crédit aux exégètes du temps nécessaire pour mûrir cette question secondaire de critique textuelle, d'histoire littéraire; ne pourraient-ils s'abstenir dans les points de détail de solutions trop absolues, porter leurs efforts sur les points essentiels et actuellement démontrables et ne pas gêner, par des conclusions prématurées, la liberté de ceux qui sont condamnés par leur vocation à remuer la poussière des textes, à se rendre compte de leur état et à les expliquer, autant que possible, dans l'esprit et dans le sens de ceux qui les ont écrits? Certes ce n'est pas le loyal et vaillant apologiste à qui s'adressent mes observations qui s'offensera de ma requête. Je suis sûr qu'il en acceptera le principe et qu'il saurait au besoin le défendre.

M. l'abbé de Broglie croit que M. l'abbé Loisy n'a pas tout à fait saisi le but de son mémoire. Ce n'est pas aux exégètes catholiques que ce travail est adressé pour leur imposer un système plus ou moins étroit, c'est aux adversaires qui ont formulé un système très absolu; ce sont les théories de Graf et de Welhausen que l'auteur a voulu discuter et contre lesquelles il défend la liberté d'une interprétation que l'école moderne déclare condamnée. Selon cette école, il y aurait deux choses absolument avérées et incontestables, à savoir d'une part que le *Pentateuque* aurait été rédigé, quant à sa partie législative, à trois époques éloignées l'une de l'autre de plusieurs siècles; d'autre part que la loi de l'unité du sanctuaire n'appartiendrait qu'à la seconde et à la troisième législation.

A l'appui de ces deux assertions, les critiques apportent deux sortes de preuves, les unes tirés de l'analyse du *Pentateuque* tel que nous le possédons, et concluant à l'existence de contradictions entre les lois qui obligent à diviser la législation en couches superposées, les autres tirées de l'histoire postérieure du peuple d'Israël.

Pour discuter la première preuve, il n'y a qu'une chose à faire, c'est de prendre le *Pentateuque* tel que la tradition nous l'a conservé. Il n'est nullement nécessaire d'en déterminer l'auteur et l'époque; il suffit d'examiner si le texte peut être interprété dans le sens d'une

législation promulguée pendant la vie et le gouvernement de Moïse. C'est une question de possibilité.

Pour discuter la seconde espèce d'argument, l'auteur du mémoire s'est proposé de montrer que les faits historiques relatifs aux sacrifices peuvent s'accorder avec l'hypothèse que les lois du sanctuaire existaient depuis le temps de l'*Exode*. Ici encore, il n'a eu nullement besoin de prouver le fait de leur existence, ni par conséquent l'authenticité du *Pentateuque*. Il s'agissait seulement de montrer qu'elles pouvaient exister, les faits étant tels que l'histoire postérieure les rapporte.

Ce n'est qu'au début et dans la dernière page du mémoire qu'il y a quelques arguments affirmatifs en faveur de la préexistence de la loi de l'unité du sanctuaire ; mais ces arguments sont des preuves traditionnelles ou puisées dans le livre des *Rois*, combinées avec l'induction tirée du caractère étrange, et sans autre exemple, de la législation du sanctuaire, anomalie qui ne s'explique que par la vie du peuple campé dans le désert. Si, dans un seul passage du mémoire, il est question de l'authenticité du texte, c'est encore dans un sens négatif, ou plutôt dubitatif, à l'égard des théories modernes, car l'auteur dit seulement que les arguments qu'il apporte peuvent « ébranler les assises prétendues indestructibles de la critique moderne. »

L'auteur n'a donc pas eu à prouver directement l'authenticité du *Pentateuque* et n'a pas essayé de le faire.

Mais, dit M. l'abbé Loisy, c'est précisement en cela qu'il a péché, car l'histoire se fait avec des documents et doit être précédée de la critique. Cela est vrai, mais il est vrai également que la critique a besoin de l'histoire des époques auxquelles les documents ont pu être rédigés, et, lorsque la totalité des documents écrits contenant le récit détaillé d'une époque reculée est contestée, comme cela arrive pour le temps de l'*Exode*, il est nécessaire de reconstituer d'abord, dans la mesure du possible, l'histoire de cette époque avec les données traditionnelles ou les inductions tirées de l'histoire postérieure et des mœurs des peuples voisins. Cette reconstitution de l'histoire doit précéder ou tout au moins accompagner la fixation par la critique de la date et de l'auteur des documents contestés.

En ce qui concerne le *Pentateuque*, cette reconstitution comprend trois questions :

Celle de la réalité de l'*Exode* et du personnage de Moïse ;

Celle de l'origine du monothéisme ;

Celle de l'origine de la loi d'unité de sanctuaire qui se lie à celle de l'arche et du culte national.

Cette troisième question fait partie de la reconstitution de l'histoire faite indépendamment du *Pentateuque*. Il est évident, en effet, que s'il était prouvé que la loi d'unité de sanctuaire n'a pas existé avant le temps d'Ezéchias, la question de la date du *Pentateuque* serait par le fait même tranchée dans le sens d'une composition très postérieure aux faits racontés.

Si, au contraire, on pouvait prouver que cette loi date de l'*Exode*, ce serait, en faveur de l'antiquité des documents relatifs à cette époque, un argument d'une certaine force.

Il n'y a donc aucune raison pour ajourner cette étude, et il ne semble pas qu'elle gêne en rien le travail des exégèses et des critiques qui s'occupent du texte lui-même.

Relativement à l'exégèse du texte et à la question de son authenticité, l'abbé de Broglie croit, comme l'abbé Loisy, qu'une très grande liberté doit être laissée aux recherches, pourvu que la trame générale de l'histoire de la religion soit respectée. Cette liberté existait au moyen âge, et les opinions plus étroites ont prévalu aux temps modernes, surtout depuis la controverse entre Bossuet et Richard Simon.

L'idée que le *Pentateuque* est substantiellement l'œuvre de Moïse n'exclut nullement des collaborations, des recherches, des remaniements postérieurs du texte, et l'opinion qui donne, dans cette œuvre, un rôle important à Esdras est appuyée sur de graves autorités. Mais cette question est, selon l'abbé de Broglie, logiquement postérieure à la question historique qu'il a traitée dans son mémoire.

Le P. J. Brucker présente une observation au sujet des sacrifices offerts par de saints personnages ailleurs que devant le tabernacle ou l'arche. M. l'abbé de Broglie les explique par une *dispense* des lois du *Lévitique* (XVII, 3) et du *Deutéronome* (XII, 5, 11). Il paraît difficile de voir toujours là des dispenses : ces faits sont trop fréquents et l'Écriture les rapporte sans jamais laisser entendre qu'ils aient eu lieu par dispense. Mais il n'est pas nécessaire de considérer ces faits comme des dérogations aux lois mosaïques sur l'unité de sanctuaire. Aux termes mêmes de la loi capitale du *Deutéronome*, l'unité absolue de l'autel n'est décrétée que pour l'époque où, les Israélites jouissant de la possession paisible de la Terre promise, Dieu « aura choisi un lieu au milieu des tribus afin d'y mettre son nom et d'y habiter » ; c'est-à-dire qu'elle ne devait être une loi invariable qu'après la construction du temple de Salomon.

En attendant, il est vrai, la prescription du *Lévitique* (XVII, 3), qui défendait d'immoler des victimes ailleurs que devant le tabernacle, restait en vigueur (sauf la concession du *Deutéronome* (XII, 15), pour les animaux destinés à l'alimentation). Mais cette prescription elle-même n'avait point abrogé la loi plus ancienne de l'*Exode* (XX, 24), promulguée tout de suite après le *Décalogue* et qui permettait de construire un autel en terre et d'offrir des sacrifices « en tout lieu *où Dieu aurait souvenir de son nom* », c'est-à-dire manifesté sa majesté par quelques interventions extra-naturelles. Tel, en effet, paraît être le véritable sens de ce passage, dénaturé par les exégètes rationalistes qui y voient la faculté de sacrifier *partout* sans distinction.

En examinant les faits dont il s'agit, on voit qu'ils ont toujours eu lieu à l'occasion d'une intervention spéciale de Dieu (telle, par exemple, que l'apparition de « l'ange de Jéhovah », *Juges*, II, 1, 5; VI, 25; XIII, 19; II, *Rois*, XXIV, 16, 25; une victoire miraculeuse, I, *Rois*, XIV, 35, etc.). Les sacrifices offerts dans ces conditions étaient donc parfaitement réguliers; ils étaient offerts, non par suite d'une dispense des lois du *Lévitique* et du *Deutéronome*, mais par application de la loi de l'*Exode* XX.

M. l'abbé Batiffol croit que si les exégètes, comme Sixte de Sienne par exemple, avaient plus de liberté, cela tient à ce qu'ils étaient antérieurs au concile de Trente. Il demande aussi à M. l'abbé de Loisy combien de temps il pense que doit durer cette exégèse de recueillement et ce qu'il entend par les progrès à venir de la critique textuelle et par la critique textuelle elle-même appliquée au *Pentateuque*.

M. l'abbé Loisy répond qu'on n'a plus aujourd'hui le respect scrupuleux qu'on avait autrefois pour le texte massorétique; que, pour le *Pentateuque*, par exemple, la version des Septante représente un texte plus ancien. M. l'abbé Martin avait commencé sur le texte de l'ancien testament une série de travaux malheureusement interrompus par sa mort, et c'est dans la voie où il est entré qu'il faudrait continuer à marcher.

M. l'abbé Bourdais demande, comme M. l'abbé Loisy, qu'on étudie de plus près le texte massorétique.

M. l'abbé Chabot objecte à M. l'abbé de Broglie qu'il suppose accepté par ses adversaires que le *Pentateuque* est l'œuvre de Moïse.

M. l'abbé de Broglie répond qu'il prend le texte tel qu'il est, sans discuter la question de l'auteur.

M. le baron Carra de Vaux lit le résumé d'un mémoire de M. l'abbé

DE MOORE sur *Quelques données chronologiques relatives au second livre des Rois.*

M. l'abbé de Moore a adressé au Congrès un mémoire dans lequel il se propose de défendre la chronologie des chap. XIV-XX du livre IV des Rois (le second de Malachim selon les Hébreux) contre les critiques qui l'attaquent en partant des documents cunéiformes, et particulièrement contre M. Stade. Il justifie quelques-unes des dates de la Bible et il en rectifie quelques autres qu'il considère comme altérées par les copistes.

On sait que certaines dates données dans ces chapitres sont en contradiction, non seulement avec la chronologie assyrienne, mais avec d'autres dates données dans ces chapitres mêmes. L'auteur prend comme point de départ les v. 9-10 du ch. XVIII et les v. 25 et 27 du ch. XV, d'après lesquels la 9e et dernière année du roi Osée d'Israël correspond à l'an 723, et l'année de l'avènement de ce roi, arrivé par la mort de Pékha, à l'an 732. Pékha, d'après le v. 29 du ch. XV, a régné 20 ans, ce qui porte son avènement à l'année 752. Cette même année est la seconde de Phacéia, prédécesseur de Pékha.

Etablissons le synchronisme avec les rois Jonatham, Achaz et Ezéchias, de Juda. Joatham monta sur le trône dans la 2e année de Phacéia, 752, si du moins on change le nom de Phacée, le même que Pékha, donné par ch. XV, v. 32, en celui de Phacéia. Le v. 30 du même chap. attribue à Joatham 20 ans de règne, le v. 33 19 ans seulement. L'abbé de Moore pense qu'après 16 ans de règne, c'est-à-dire en 736, Joatham céda le gouvernement à Achaz, et qu'il mourut, 4 ans plus tard, en 732, soit dans la 20e année à compter de son avènement.

Autre difficulté : Le v. 1 du ch. XV, fait monter Ozias sur le trône de Juda dans la 27e année du règne de Jéroboam II, tandis que les vv. 9 et 23 du même chap. le font succéder immédiatement à son père Amasias, mort dans la 15e année de Jéroboam. Cette difficulté peut être résolue en admettant que Jéroboam II ait été associé au trône dès la 3e année du règne de Joas, son père, et qu'il ait eu avec son père 12 ans de règne simultané. Jéroboam ayant régné 41 ans d'après ch. XIV, v. 24-28, en comptant dans ce nombre ses 12 ans de co-règne avec Joas, a dû mourir l'an 14 d'Ozias. Mais, d'autre part, le v. 8 du ch. XV nous fait savoir que son fils Zacharie monta sur le trône d'Israël dans la 38e année d'Ozias, à l'âge de 23 ans. Il serait donc né dans la 15e année d'Ozias, soit un an après la mort de son propre père. A quelques mois près, on peut admettre que Zacharie fut un fils posthume de Jéroboam; après la mort de celui-ci, une insurrection éclata, dans laquelle périt toute sa postérité mâle, sauf ce fils qui n'était que conçu. L'anarchie aurait alors duré jusqu'à l'année 38 d'Ozias, époque où Zacharie eut 23 ans et recouvra le trône.

Une difficulté analogue à la précédente existe pour Ezéchias. D'après le v. 1 du ch. XVI, Achaz avait 20 ans lors de son avènement au trône; si l'on

place cet avènement en 732 et qu'on admette d'après le v. 2 du ch. XVIII, qu'Ezéchias lui succéda en 729, âgé de 25 ans, il en résulte qu'Ezéchias est né deux ans avant la naissance de son père Achaz. On résout cette difficulté en partant du v. 2 du ch. XVI, qui donne à Achas 16 ans de règne, et en corrigeant la date du v. 2 du ch. XVIII, par le changement de la lettre caph (le nombre 20) en la lettre iod (le nombre 10). De la sorte, Ezéchias succéda à son père à l'âge de 15 ans et non de 25, et le commencement du règne d'Achaz, en qualité d'associé au trône, est reporté à 745. Achaz avait donc 20 ans quand il engendra Ezéchias.

M. l'abbé de Moore établit ensuite les synchronismes assyrio-bibliques. Il cherche à prouver que Sennachérib a fait, dans les premières années de son règne, non pas une, mais deux expéditions en Palestine, que la première, qui fait le sujet de ses inscriptions, se rapporte à la 24e année d'Ezéchias et à l'an 705, non pas à l'an 701 comme on l'a admis jusqu'à présent. Les v. 13-16 du ch. XVIII du l. IV des Rois, auraient trait à la première expédition, les v. 17 et suivants du même chapitre et le chapitre XIX, à la seconde. L'auteur explique quelle suite de circonstances amenèrent Ezéchias, dans la 24e année de son règne (et pour obtenir ce chiffre il faut changer un iod en un caph dans le v. 13, ch. XVIII), à tenter de se rendre indépendant de l'Assyrie, de concert avec les princes voisins, ce qui provoqua contre lui une expédition de Sennachérib, l'an 705, l'année même de l'avènement de ce monarque. Cette expédition fut malheureuse pour le roi de Juda ; bloqué dans Jérusalem, il implora la paix par ces mots : « J'ai fait une faute ; retire-toi de moi et je supporterai tout ce que tu m'imposeras. » A partir du v. 17 du ch. XVIII, le récit de la Bible montre clairement qu'il s'agit d'une seconde campagne dans laquelle le roi d'Assyrie assiégea Lachitch et non plus Jérusalem. Celle-ci eut lieu en l'an 701. Sennachérib n'en dit mot dans ses inscriptions, car elle ne fut rien moins que glorieuse pour les armes assyriennes, mais il y raconte une expédition fictive composée avec les faits glorieux de sa première campagne et destinée à couvrir la honte de la seconde. Ainsi peut-on mettre d'accord les chronologies assyrienne et biblique. La Bible parle encore de l'expédition de Sennachérib en Palestine, dans la *Prophétie d'Isaïe* et dans le livre II des *Paralipomènes*. Le départ entre les deux expéditions se fait dans ces passages comme au livre des Rois : au v. 1 du ch. XXXVI d'*Isaïe*, aux v. 1-8 du ch. XXXII du l. II des *Paralipomènes*, il est question de la campagne de l'an 705 ; dans les versets suivants, *Isaïe*, ch. XXXVI, v. 2-22, et ch. XXXVII, *Paralipomènes*, l. II, ch. XXXII, v. 9 et suiv., il est question de la campagne de l'an 701.

M. l'abbé Loisy remarque que, pour arriver à une concordance, l'auteur du mémoire modifie à la fois les dates de la Bible et celles des documents assyriens. Les trois expéditions dont il parle ne sont mentionées ni dans le texte sacré, ni dans les documents profanes.

M. l'abbé de Broglie résume un mémoire de M. l'abbé van den Gheyn sur *la définition de la religion d'après saint Thomas*.

M. l'abbé Batiffol émet le vœu que les travaux de la section soient échangés avec les comptes rendus de la Société des études bibliques, fondée à Rome sous la présidence de Mgr Jacobini et de Mgr Carini. Il insiste sur la valeur des travaux de cette compagnie qui réunit les exégètes les plus autorisés de la Ville éternelle.

TABLE DES MATIERES[1]

Abbé Peisson, *directeur de la Revue des religions.* — État actuel de la science des Religions 5

Abbé G. Busson, *professeur à Sainte-Croix du Mans.* — Extrait d'un mémoire sur l'origine égyptienne de la Kabbale 29

Abbé A. Loisy, *professeur à l'Université catholique de Paris.* — Les dieux nationaux de Ninive et de Babylone (Azur et Marduk) 52

Abbé de Broglie, *professeur à l'Université catholique de Paris.* — La Loi de l'unité de sanctuaire en Israël 69

Abbé Roussel, *de l'oratoire de Rennes.* — L'Incarnation d'après le *Bhāgavata-Purāna* 90

P. Allard. — La transformation du Paganisme romain au IVe siècle.. 113

R. P. Delattre, *correspondant de l'Institut.* — L'Épigraphie chrétienne à Carthage 134

Abbé Pillet, *professeur à l'Université catholique de Lille.* — Les ruines de la Basilica majorum à Carthage 158

Abbé Beurlier, *professeur à l'Université catholique de Paris.* — Les vestiges du Culte impérial à Byzance et la Querelle des Iconoclastes. 167

Abbé Batiffol, *du clergé de Paris.* — La Passion de saint Lucien d'Antioche 181

Mgr Lamy, *membre de l'Académie royale de Belgique, professeur à l'Université de Louvain.* — Les Progrès réalisés dans la Littérature syriaque au XIXe siècle 187

Abbé Graffin, *professeur à l'Université catholique de Paris.* — Abraham Bar-Liphe et la Liturgie nestorienne 203

1. Voir la table générale alphabétique en tête du fascicule d'introduction.

Bon Carra de Vaux, *ancien élève de l'École polytechnique.* — Gazâli. Le Traité de la rénovation des sciences religieuses *Ihiâ ulûm eddin*.... 209

F. Robiou, *professeur honoraire à la Faculté des lettres de Rennes, correspondant de l'Institut.* — Peut-on reconnaître, dans la théologie de l'ancienne Égypte, des traces de la Révélation primitive..... 235

P. Antonini. — Le Cháng-tí et le T'iēn dans l'antiquité..... 251

Procès-verbaux des séances..... 279

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE

INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

TENU A PARIS

DU 1er AU 6 AVRIL 1891

TROISIÈME SECTION

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PARIS
ALPHONSE PICARD, ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1891

Don
de l'Enseignement Catholique
DE PARIS

COUP D'OEIL

SUR LE

VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE

CONTEMPORAIN

PAR M. CH. HUIT

Professeur honoraire de l'Université catholique de Paris.

Une science n'est qu'une langue bien faite, disait Condillac au siècle dernier : et il se trompait apparemment, ou du moins il prenait pour la cause ce qui n'était que l'effet. La vraie fonction des noms n'est pas de créer de toutes pièces en nous des idées nouvelles, mais bien de nous mettre à même de fixer nos connaissances acquises, de nous en souvenir, et de les communiquer.

Quoi qu'il en soit, en partant de son principe, Condillac lui-même ferait quelque difficulté de reconnaître à la philosophie contemporaine le titre de science : car le style qu'elle emploie est le reflet direct de la confusion d'idées, de l'anarchie intellectuelle au milieu de laquelle nous vivons.

Il est vrai qu'en ces matières comme ailleurs il faut s'incliner devant l'autorité souveraine de l'usage et que l'on sera toujours en droit de demander avec La Bruyère : « Qui pourrait rendre raison de la fortune de certains mots et de la proscription de quelques autres? » On ne s'arrêtera pas ici au vocabulaire scolastique, si savant, si spécial, enveloppé dans l'oubli injustifiable qui, depuis trois siècles, a recouvert la scolastique elle-même pour la plus grande partie du monde pensant. Parmi les termes disparus je regrette peu *syndérèse*, encore que je le rencontre sous la plume de Bossuet, ou *entéléchie*, inutilement protégé par le grand nom de Leibniz : la signification que nous attachons universellement au *sens commun*, érigé même en criterium de certitude par l'école de Lamennais, rend très difficilement intelligible le sixième sens, centre et lien des cinq autres, que les disciples d'Aristote ont longtemps désigné du même nom. En revanche, notre vocabulaire psychologique n'est pas assez riche pour qu'à côté d'*imagination*, qui signifie essentiellement « chose imaginée », nous n'ayons pas conservé *imaginative*, marquant, en tant qu'elle crée ou invente, la faculté qui a le don d'imaginer. Ne constate-t-on pas tous les jours combien il est fâcheux de n'avoir qu'un mot unique, *abstraction*, par exemple, ou *comparaison*, ou *généralisation*, ou *induction*, pour traduire tout à la fois un certain pouvoir de l'esprit, l'action même de ce pouvoir, enfin le résultat de cette action?

Les langues, chacun le sait, doivent être et sont dans un perpétuel enfantement pour suffire aux besoins incessants de la pensée. La philosophie a-t-elle eu réellement en ce siècle le bonheur de multiplier ses inventions et ses découvertes ? On le croirait, en présence des vocables nouveaux dont sa langue s'est enrichie, d'autres disent embarrassée. Comte et ses disciples ont eu raison jusqu'à un certain point en proposant de réunir la zoologie et la botanique sous l'étiquette commune de *biologie*. Leur *sociologie* a eu et aura moins de succès : selon une remarque assez juste de Fustel de Coulanges, le mot *histoire* disait la même chose, du moins pour ceux qui l'entendaient bien. Dans des ouvrages récents, on parle couramment tantôt de nos *assomptions*, tantôt de nos *subsumptions*, opérations logiques oubliées par Port-Royal : il y est question de conception *volontariste*, d'idées *composites*, en même temps qu'on nous invite à analyser l'*aliénation* de nos sensations, ou à nous rendre familier le *schématisme* des idées générales. M. Ribot veut-il nous apprendre comment le phénomène de l'attention est caractérisé par l'unité de conscience ? il qualifiera cet état d'âme de *monoïdéisme* intellectuel. En économie politique nous avons dû faire connaissance avec l'hérésie *capitaliste* et le fléau du *capitalisme* : en pédagogie, avec le *philanthropinisme*, ce rejeton allemand des idées de Rousseau.

Mais, à côté d'innovations qui peuvent paraître inoffensives et timides, quels cris de ralliement se font entendre de toutes parts dans la mêlée des polémiques quotidiennes ! Un feuilletonniste de grand talent nous montrait naguère « ce qui reste de philosophes se battant à coups de positivisme, de déterminisme et de transformisme, mots baroques bons plutôt à effaroucher les esprits, semblables à ces figures ridicules qu'on accroche aux branches de cerisier pour épouvanter les moineaux ». La boutade ne manque ni de vivacité ni de justesse : et néanmoins, heureuses les théories nouvelles, vraies ou fausses, qui trouvent pour les résumer un mot sonore, facile, harmonieux, ou, ce qui revient presque au même, un mot bizarre, anormal, qui en impose par son étrangeté même ! Il en est, pourrait-on croire, des enseignes savantes comme des annonces vulgaires où quelque désinence étrange fait un excellent effet et donne aux choses les plus simples un air cabalistique propre à piquer la curiosité et à attirer les chalands.

Passons rapidement en revue quelques-uns de ces nouveaux venus, en face desquels les contemporains de Descartes et de Bossuet se seraient arrêtés avec quelque étonnement. *Optimisme* a reçu ses titres de naturalisation dès le dernier siècle : Malebranche et Leibniz n'avaient rien négligé pour les lui obtenir. Par contraste, il était réservé à notre siècle de créer *pessimisme*, terme relativement récent pour exprimer une vue des choses, ou si l'on aime mieux, une disposition d'âme singulièrement ancienne, que tout récemment un romancier fort à la mode proposait de désigner sous le nom jugé plus attendrissant de *misérabilisme*. Ce serait sortir de la philosophie que de remonter au berceau de *romantisme* et de *romantique*, deux mots que Mme de

Staël a été la première à acclimater en France, où ils ont fait depuis si brillante fortune. *Eclectisme* est incontestablement plus antique : c'est une création des Grecs d'Alexandrie [1], qui ont imaginé et pratiqué cette méthode facile, longtemps avant que Cousin en fît la pierre angulaire de son système. L'idée avait d'ailleurs été ressuscitée déjà auparavant : à l'heure où paraissait le *Génie du christianisme*, un voltairien aujourd'hui complètement oublié, Combes-Dounous, écrivait : « L'éclectisme est devenu la philosophie et la religion intérieure de tous les penseurs ». Instruit par l'expérience, Cousin, vers la fin de sa carrière, substitua à ce mot celui de *spiritualisme*, en dépit du dictionnaire de l'Académie, qui en donnait notamment cette définition : « doctrine mystique, excès de la spiritualité ». Il est heureux que pour désigner des excentricités qui n'ont rien de philosophique on nous ait concédé l'usage de *spiritisme*.

Le même dictionnaire, dans son édition de 1835, ignorait encore *rationalisme* (et *rationaliste*), accueilli au contraire avec empressement par Nodier dans le *Supplément* qu'il publia en 1845, et défini dans l'édition de 1878 : « toute doctrine qui considère les choses uniquement d'après les données de la raison ». C'en est assez pour représenter à la fois et abriter sous le même pavillon d'abord une grande et noble philosophie, directement opposée à une autre école déjà bien vieille qui prétend nous enfermer dans les limites étroites de l'expérience, puis une dangereuse déclaration de guerre à toute religion fondée sur une révélation positive, la raison humaine refusant l'obéissance due à la raison éternelle [2]. *Libéralisme* a bénéficié aux yeux de l'opinion d'une équivoque du même genre : « libéral », en français synonyme de généreux, évoque en outre le nom magique de « liberté », et ce fut assurément un coup de maître des révolutionnaires, sous la Restauration, de s'affubler de ce titre, qu'ils ont réussi à garder en Belgique et ailleurs ; chez nous, depuis cinquante ans, les choses ont marché : *radical* a supplanté *libéral* dans la faveur des foules, et du même coup a restitué à ce dernier mot un prestige et une distinction qui commençaient à lui faire défaut.

Avec le *positivisme* nous rentrons dans le courant intellectuel du siècle ; le mot a eu du succès et il n'en pouvait être autrement dans un temps où,

1. Je parle de la chose et non du mot, inconnu dans le *Thesaurus* d'Henri Estienne (où se rencontrent en revanche plusieurs exemples de l'adjectif ἐκλεκτικός) et qui fut, dit-on, introduit d'office dans certains dictionnaires grecs classiques à la requête directe de Cousin. On pensait ajouter à l'éclat de la doctrine en donnant à son nom, avec la noblesse lexicographique, un cachet d'antiquité vénérable. Par malheur, pour qui connaît les lois de la formation des mots en grec, ἐκλεκτισμός a toutes les qualités requises pour être traité de barbarisme.

2. Dans ce dernier sens, *philosophisme* serait certainement préférable. — Il eût été à propos de mentionner ici le *traditionalisme* et le *fidéisme*, si ces deux adversaires du rationalisme incrédule, censurés eux-mêmes par l'autorité de l'Église, n'avaient pas disparu du milieu de nous. Le premier de ces noms, s'il se fût conservé dans l'usage, aurait eu en outre l'inconvénient d'engendrer une confusion à peu près inévitable avec ce que l'on appelle depuis longtemps la philosophie « traditionnelle » des écoles catholiques.

laissant la métaphysique à ses abstractions, « formes vides et purement apparentes, *cava sub imagine formas* », comme s'exprimait Littré, la science, marchant d'un pas assuré dans sa voie propre, réalisait sur tous les points de son vaste domaine d'aussi merveilleux progrès. « Il y a, écrit M. Ribot[1], une tendance générale, une méthode d'investigation, une façon de penser commune à beaucoup de bons esprits du XIXe siècle. Elle consiste à circonscrire aussi nettement que possible le domaine de l'hypothèse, et à n'admettre comme objet de science que ce qui peut être vérifié à titre de fait ou de loi. » Si singulière que soit cette prétention, elle ne date pas d'hier : Bacon déjà la connaissait ; mais il faut confesser qu'en lui donnant, avec une apparence de constitution logique, la qualification qui désormais la caractérise, A. Comte a réussi à lui garantir une étonnante popularité.

Parmi les combattants groupés primitivement sous ce drapeau unique, il y en eut de fort ingénieux et de particulièrement hardis. C'est ainsi que s'est développé sur le terrain psychologique l'*associationisme* d'abord, puis l'*agnosticisme* de l'école anglaise, et sur le terrain scientifique le *transformisme*, que certains préfèrent appeler *darwinisme* ; le mot est plus dur, mais l'autorité d'un homme s'ajoute ainsi au prestige de la chose, ce qui permet d'imposer deux jougs à ceux qui se plaindraient de n'en porter qu'un seul. Enfin dans cette voie le dernier mot appartient à l'*évolutionisme*, qui a trouvé dans la personne d'Herbert Spencer un théoricien tout ensemble d'une synthèse puissante et d'une pénétrante analyse. Ajoutons que ce nom est assez précis d'un côté, de l'autre assez compréhensif et assez général pour être aisément acclamé par la foule innombrable des demi-savants. Jusques à quand abusera-t-il de ce pouvoir fascinateur ? C'est ce qu'un avenir prochain nous apprendra.

Déjà il a vu surgir un rival redoutable dans la personne du *monisme*, terme inventé par Wolf et qui pourrait légitimement convenir à toute philosophie digne de ce nom, s'il est vrai, comme l'affirmait Platon, que le philosophe s'efforce avant tout de découvrir l'unité enveloppée dans la multiplicité des phénomènes. L'Allemagne n'a pas hésité à qualifier ainsi les spéculations transcendantes de Hegel, pour lequel il n'y a qu'un être, l'idée, partant qu'une nature, engagée dans un éternel devenir. Les monistes contemporains, Taine et Hæckel en tête, n'ont certainement qu'un profond mépris pour les rêveries hégéliennes : mais ils nous parlent à leur façon, celui-là d'un axiome éternel déroulant à travers le monde la série infinie de ses corollaires, celui-ci d'une loi unique règlant les manifestations d'une force également unique, l'Ἀνάγκη du vieux monde grec. Ne pas confondre, malgré une certaine communauté d'étymologie, avec le *monadisme*, qu'il s'agisse de Leibniz ou de M. Dauriac : ici, tout au contraire, nous sommes en présence d'une multiplication indéfinie des substances.

1. *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 89.

Enfin, quand à la suite du *déterminisme* et de ses multiples applications j'aurai mentionné le *criticisme* des néokantiens [1], mot dont paraît se soucier assez peu l'Allemagne elle-même, cette patrie du kantisme authentique, j'aurai à peu près épuisé la liste des dénominations nouvelles dont s'est accru dans notre siècle le répertoire des systèmes : car, si l'on a proposé d'appeler *unitéisme* le panthéisme des Éléates et *infinitisme* celui de Spinosa, ces deux amendements ont trouvé peu d'écho; quant à l'*antithéisme* de Proudhon, aujourd'hui c'est moins une doctrine serrée que la quintessence des haines sectaires de mainte assemblée municipale.

Mais ce qui offre au moins autant d'intérêt que d'assister à l'éclosion et parfois à la disparition prématurée des termes nés d'hier, c'est de suivre les vicissitudes de ceux qu'on devait croire désormais fixés et consacrés par une longue tradition. Rappelons en passant *sceptique* et *scepticisme*, qui, introduits dans notre langue dès le dernier siècle, y ont refoulé *pyrrhonien* et *pyrrhonisme*, seuls familiers aux contemporains de Pascal. En revanche, si l'on ouvre le Dictionnaire de 1835, on voit qu'à cette époque l'Académie française en était encore à ne pas connaître d'autre *empirisme* que « la médecine fondée sur l'expérience », d'autres *empiriques* que les charlatans, et qu'elle feignait d'ignorer totalement ce *sensualisme* auquel depuis vingt ans Cousin, ses maîtres et ses disciples faisaient une guerre si opiniâtre. Il est vrai que *sensuel* n'ayant alors pas d'autre sens que « voluptueux », le substantif qui en dérivait devait forcément éveiller des idées assez désobligeantes. « Ne dirait-on pas, s'écriait Thurot, que nous avons passé notre vie à composer des traités de gastronomie et des contes licencieux? » La philosophie du XVIIIe siècle, prise dans son ensemble, répondrait plus exactement au terme de *naturisme*; et quant à la doctrine de Condillac où, à force d'exagérer l'importance de la sensation, il n'y en a plus que pour elle, son nom véritable serait évidemment *sensisme* ou *sensationisme*. Mais, selon toute apparence, *sensualisme* est trop fortement retranché dans ses positions pour qu'on réussisse à l'en déloger.

Chose curieuse, en dépit de notre positivisme sincère ou affecté, quel est le mot qui retentit à tout instant dans la polémique philosophique? C'est *idéalisme* : il est vrai que ce pavillon recouvre les marchandises les plus diverses, ce qui surprendra moins quand on aura lu dans le Dictionnaire de l'Académie cette triple définition de l'adjectif *idéal* : 1° qui existe dans l'idée; 2° qui réunit toutes les perfections; 3° chimérique. Pour les uns, Dieu est l'idéal; pour les autres, la catégorie de l'idéal; entre ces deux affirmations il n'y a rien moins qu'un abîme. Expliquer le visible par l'invisible, l'inférieur par le supérieur, les harmonies de la nature par les puissances de l'esprit,

1. Eux-mêmes s'intitulent parfois *criticistes*. Est-ce que le mot de *critiques* leur paraît trop vague? ou faudrait-il introduire entre le premier et le second la même différence qu'entre les laborieux *atticistes*, tels que Denys d'Halicarnasse ou Philostrate, et les vrais *attiques*, Platon, Xénophon, Lysias ?

voilà l'idéalisme authentique, celui de Malebranche, de saint Augustin et de Platon. Tandis qu'au moyen âge il était fier de s'entendre appeler *réalisme*, n'a-t-il pas à protester depuis un siècle contre une assimilation insidieuse à la théorie hégélienne, pour qui Dieu, nature, histoire n'ont de réalité que dans la pensée de l'homme? Supposer existant ce qui n'existe pas, prendre des abstractions pour en faire des principes, c'est l'exagération et la caricature de la doctrine. Mais ce qui passe toutes les bornes, c'est de traiter d'idéalistes des hommes tels que Protagoras, Hume et Taine, pour ce seul motif qu'à leurs yeux la réalité se réduit à ce qui est pensé et senti, les choses en soi demeurant par nature insaisissables et incompréhensibles : *phénoménisme* est ici la seule qualification qui ne prête à aucune équivoque, de même qu'*immatérialisme* a été très heureusement imaginé pour personnifier les conclusions paradoxales de Berkeley. En attendant, quelle confusion ne doit pas résulter de cette déplorable habitude qui nous fait désigner par un nom unique des systèmes aussi hétérogènes que ceux de Platon et de Hume, de Plotin et de Descartes, de Bœhm et de Spinosa? Nous nous souvenons d'avoir entendu, à l'Institut, Caro s'attachant avec sa vive éloquence à établir que « la justesse des mots garantit seule l'intégrité des idées ».

L'emploi de *réalisme* suggèrerait aisément des observations du même genre, car le même mot qui nous élève sur les sommets de la pensée nous précipite dans les bas fonds de la laideur. Longtemps on s'en est servi pour marquer, par opposition au *nominalisme*, la ferme croyance à la réalité de l'absolu, du parfait, de l'infini et de toutes les notions universelles qui représente l'Être en soi au regard de notre intelligence ; réalisme d'un genre particulier qui se résumerait en ces mots : l'idéal seul est certain, non le réel. Puis on l'a au contraire opposé à l'idéalisme, comme impliquant l'existence certaine, indubitable, du monde que nous révèlent les impressions sensibles : en d'autres termes, une philosophie *chosiste*, comme s'exprime un contemporain. C'est ainsi qu'un partisan de Berkeley traitera volontiers ses adversaires de « réalistes incurables », et accusera les Écossais d'avoir inauguré dans la philosophie moderne un « réalisme » aussi stupide que peu justifié. Que serait-ce si nous poursuivions les destinées de ce nom dans l'art et le roman contemporains, depuis le réalisme plus ou moins innocent qui décrit pour décrire et encombre ses récits d'inventaires pittoresques, jusqu'au réalisme psychologique qui traîne au soleil nos capitulations cachées, nos hontes et nos ignominies, proche voisin de ce réalisme trivial pour lequel, dans la nature extérieure comme dans le langage, il n'y a rien de trop bas, de trop vil, de trop répugnant. On a sans doute proposé de flétrir de préférence par le mot de *naturalisme* ces malpropres spéculations littéraires : mais n'est-ce pas infliger au qualificatif *naturel* une déconsidération qu'il ne mérite pas?

Nous n'irons pas ici au-delà de cette brève nomenclature des systèmes : qui ne reculerait, en effet, devant l'immensité de la tâche, s'il s'agissait

d'entrer dans le détail des expressions nouvelles jetées dans la circulation, à la suite de nos voisins d'Angleterre et d'Allemagne, par les penseurs contemporains ? A elle seule la psychophysique a créé un contingent vraiment extraordinaire de ces néologismes mieux faits pour déconcerter que pour éclairer le commun des lecteurs. C'est un des motifs qui rendent si peu attrayante l'étude de la plupart des articles de la *Revue philosophique*, même pour ceux que ne froisse pas cette manière parfois si étrangement matérielle de traiter et d'expliquer les choses de l'âme. En paraissant se soucier si peu d'être intelligibles, les auteurs dont nous parlons se flatteraient-ils peut-être de passer plus facilement pour un cénacle d'initiés ? Un critique le disait naguère non sans esprit : « Dans des thèses récentes j'ai cru reconnaître tantôt des vérités séculaires, tantôt d'antiques erreurs : mais j'avais failli ne pas les apercevoir, tant était insolite la livrée dont on les avait revêtues ».

A un autre point de vue, on peut trouver, sans être sévère, que les « décadents » ont fait des recrues jusque chez nos philosophes. Or, s'il importe de ne jamais sacrifier le fond à la forme, il est permis de croire que les pensées vraies ne perdent rien à la correction et au tour heureux de l'expression. Justesse, sobriété, élégance, ces qualités littéraires ne sont pas une parure tout extérieure : quand elles naissent sans effort de l'ordre et du mouvement des idées, elles font corps avec la démonstration, qu'elles achèvent, loin de l'affaiblir. Non qu'en métaphysique la clarté à elle seule soit toujours et nécessairement un critérium infaillible de certitude ; il y a même une simplicité vaine qui n'est que l'absence de doctrine, comme une lucidité illusoire qu'on a très ingénieusement définie « la transparence du vide ». En Allemagne, surtout depuis Kant, obscurité est quelque peu synonyme de profondeur : chez Hegel, au jugement de Schopenhauer son compatriote, le galimatias est même poussé jusqu'à la démence. Le Français, au contraire, se trouve à peu près dans l'obligation ou de ne rien dire ou de parler avec netteté. Il faut permettre au philosophe, comme à tout savant, d'user à l'occasion discrètement, intelligemment, de son vocabulaire technique, et de ne pas se borner à paraphraser, même éloquemment, des lieux communs : néanmoins je sais un gré infini à l'écrivain qui, pour traduire ses propres conceptions, veut bien, dans la mesure du possible, se servir de mes idées et me parler mon langage.

UNE DÉFINITION DU BEAU

Par M. l'Abbé Georges CARIĆ

De l'Institut supérieur de Saint-Augustin (Vienne, Autriche-Hongrie).

Si l'on veut classer les définitions du beau, aussi bien que celles du vrai et du bien, on est conduit à les considérer ou par rapport à Dieu, ou par rapport à l'intelligence humaine, ou en dehors de tout rapport à une intelligence déterminée. Les définitions rangées sous ces trois classes doivent concorder entre elles. Cette concordance est assez satisfaisante pour les définitions du vrai et du bien ; on peut dire que ces deux idées fondamentales de toute intelligence sont parfaitement déterminées dans le langage humain. Il en est autrement des définitions du beau. Les plus grands penseurs sont embarrassés de la multitude et de la dissonnance des définitions subjectives, c'est-à-dire des définitions se référant à l'intelligence soit divine, soit humaine. Les définitions objectives sont limitées en nombre, mais elles sont tellement disparates que certains philosophes (Hugues Blair, par exemple), désespèrent d'en trouver une juste et précise, et qui satisfasse tous les esprits.

Il peut sembler présomptueux d'essayer une nouvelle définition de la beauté, qui ne serait pas appuyée sur des autorités éprouvées. Cependant il ne sera peut-être pas tout à fait inutile de donner une plus ample publicité à une définition assez récente, qui coïncide avec beaucoup d'anciennes définitions dans ce qu'elle a d'essentiel, qui toutefois nous paraît plus nette et plus précise. L'auteur de cette définition est un esprit profond, bien que peu connu dans la science internationale. Il peut être avantageux pour la science philosophique de donner aux savants l'occasion de l'apprécier.

M. le professeur Pétrich, dans un ouvrage[1] qui tend directement à combattre la définition de Gioberti[2], dans son étude *Del Bello e del Buono*, tout en reconnaissant cet homme éminent comme son maître en philosophie, en prend occasion de présenter une définition objective. L'auteur fait voir

1. *La definitione del bello*. Zara. Tip. S. Artale.

2. Il bello è l'unione individua d'un tipo intelligibile con un elemento fantastico fatto per opera dell' imaginazione estetica.

qu'il connaît bien la multitude des définitions tant objectives que subjectives, et il indique modestement qu'aucune ne lui semble satisfaisante. Je regrette toutefois que l'auteur n'ait pas cru devoir examiner à fond les définitions des péripatéticiens et des scolastiques [1]. Il a jugé, sans doute, que saint Thomas, par exemple, qui a des définitions subjectives admirables, mais insuffisantes, selon notre auteur, à donner une idée complète du beau objectif, se contente pour les définitions objectives d'énumérer les éléments dans lesquels consiste le beau considéré dans son influence sur notre âme, sans le définir objectivement *per genus proximum et differentiam ultimam* [2] (Cfr. S. Théol. 1. 39. 8; 2-2, 145. 2; 2; 1, 95. 4; 180. 1-2, 17, 1; 1, 27, 1). On pourrait encore trouver d'autres raisons de son abstention; ainsi la persuasion où paraît être l'auteur que les définitions des platoniciens et des pythagoriciens sont plus parfaites que celles d'Aristote et de ses adhérents. Il n'y a pas à s'étonner qu'un penseur qui trouve ses délices à s'occuper si longuement de l'idée de beauté, éprouve une sympathie particulière pour les génies synthétiques, tels que Platon et saint Augustin, plutôt que pour les esprits analytiques comme Aristote et saint Thomas.

La définition que nous voulons examiner est celle-ci : *le beau est une complexité harmonique de natures quelconques, organisées en telle proportion d'ordre et d'intensité, qu'une ou plusieurs perfections en reçoivent le relief convenable et relèvent à leur tour la perfection du tout* [3].

Le mot *complexité* doit désigner une multitude de natures, sans qu'il y ait nécessairement entre elles une variété substantielle. L'harmonie exigée par le terme *harmonique* n'est pas une harmonie parfaite, absolue; même les dissonnances partielles, mises à la place convenable, peuvent, dans les êtres contingents, coopérer au beau complexe. La complexité harmonique peut être constituée par des natures *quelconques*, c'est-à-dire que la beauté n'a pas de frontières, que rien n'est en dehors de son domaine, en ce sens que tout peut devenir un élément de beauté.

On peut observer ici avec quelque fondement que le mot *nature* pourrait être remplacé avantageusement par le mot *être*. Le mot *nature* en philosophie n'a pas ordinairement une signification aussi étendue et aussi indéterminée qu'il serait nécessaire ici. Il indique plutôt l'ensemble des caractères essen-

1. Le docteur Pétrich est né dans l'île de Lissa (Dalmatie). C'est un Slave, mais toute son instruction s'est faite en italien; il a étudié surtout les philosophes italiens, et précisément dans le temps où la philosophie scolastique n'avait pas obtenu encore la place d'honneur qui lui appartient.

2. Ceux qui admettent la théorie de la matière et de la forme, jugeront que la définition de saint Thomas dans l'opuscule *de Pulchro* est une définition objective. Mais elle n'est pas universelle; elle ne comprend que les êtres composés de matière et de forme, et pour la rendre universelle, il faudrait interpréter le mot *forme* dans un sens subjectif, comme signifiant *l'idée* que Dieu ou l'homme a de l'essence d'un objet.

3. Il bello è un conserto armonico di qualcunque fatta nature, organizzate fra loro con tal proporzioni d'ordine et di intensità, che una o più perfezioni vi ricevano conveniente risalto, e lo dieno vicendevolmente alla perfezione del tutto.

tiels des êtres. L'expression *nature* ou *être* doit signifier ici substance et qualité autant que mouvement et repos, durée et extension autant qu'action et passion.

La proposition qui suit : *organisées en telle proportion d'ordre et d'intensité*..... implique non une réunion fortuite d'éléments, mais un ordre extérieur bien proportionné dérivant de la constitution intérieure de l'objet.

M. le docteur Pétrich consacre dans son ouvrage une attention spéciale à la seconde partie de la définition. Il juge qu'elle est d'une importance décisive et qu'elle présente la vérité du beau sous un nouveau jour. En assignant au mot *perfection* une place dans la *differentia ultima* et non dans le *genus proximum*, il fait comprendre qu'il n'indique point par là les perfections absolues, mais aussi les perfections relatives, parce que le beau peut exister sans aucune perfection absolue, aussi bien qu'il peut exister sans *plusieurs* perfections, soit absolues, soit relatives. Ces perfections ne sont pas dites intrinsèques, bien qu'on pût le faire sans erreur, mais elles sont déterminées expressément par les mots *qui reçoivent le relief convenable*. Ce relief à son tour doit être le fruit de qualités intérieures, mais non nécessairement essentielles.

L'élément capital est donc dans cette définition le relief, non un relief quelconque, mais précisément le relief approprié, celui qui procède des relations mutuelles des perfections particulières et de la perfection du tout. On ne suppose ni variété ni multiplicité ; une perfection unique, si elle détermine le relief convenable de la perfection du tout est suffisante à former la beauté.

Ce relief doit être également convenable en ce sens qu'il ne doit point être excessif. L'esthétique, pas plus que la vertu, n'admet ni trop d'humilité, ni trop d'éclat ou de pompe. Les perfections partielles ont surtout pour rôle de donner du lustre à la perfection du tout. Si la perfection de l'ensemble n'était pas unique, solidaire de toutes les perfections partielles, nous n'aurions pas une beauté unique, mais plusieurs beautés agglomérées.

Le mot *tout* est admirablement justifié par l'observation suivante : le tout, considéré seulement comme une existence réelle dotée de perfections, est distinct du tout, que nous appellerons esthétique, dont les perfections se donnent réciproquement le relief convenable. Le tout réel précède donc le tout esthétique. C'est précisément ici, et uniquement ici, qu'on pourrait relever dans la définition la trace d'un élément subjectif. On doit avouer qu'on ne peut entendre que subjectivement cette affirmation que l'intelligence humaine a besoin de saisir simultanément le tout pour y trouver la beauté, qui n'existerait pas dans ce même tout sans le relief des perfections agissant sur notre intelligence. Ce n'est donc pas là qu'est toute la force de la *differentia ultima*. On la trouve plutôt dans la détermination de ce qui donne le relief ou cette splendeur dont parlent les platoniciens, les péripatéticiens, ainsi que plusieurs pères de l'Église et saint Thomas avec les scolastiques.

Notre définition aussi fait consister le beau dans l'harmonie et la splendeur ou le relief, mais ce relief est précisé quand il est nommé relief convenable, celui que les parties et l'ensemble se donnent mutuellement. Et pourquoi cette addition est-elle nécessaire à la définition parfaite du beau? c'est que, sans elle, on pourrait croire le beau formé de deux éléments ou caractères accidentellement réunis, harmonie et relief ou splendeur. Or ceci répugne. L'idée du beau est en effet une des plus fondamentales dans l'ordre logique. Cependant on n'obtiendrait pas l'unité de sa définition, dont les deux parties ne formeraient pas une entité logique, une et solidaire. Supposez que cette unité existât, elle resterait encore une unité accidentelle et la difficulté ne serait pas résolue, en vertu de ce principe, que la réunion accidentelle de deux caractères ne peut avoir une grande valeur ni dans l'ordre des réalités, ni dans l'ordre des idées. Il faut donc que le relief ou la splendeur soit le but intrinsèque, la détermination spécifique de cette sorte d'harmonie qui concourt à constituer le beau. Autrement on pourrait concevoir l'harmonie comme déjà formée et établie dans une autre direction, car l'harmonie peut exister sans la beauté. La disposition nécessaire pour le relief surviendrait, pour ainsi dire, après coup, et, alors, répétons-le encore une fois, la définition serait imparfaite, la beauté exigeant une définition dont les termes soient convertibles, au moins autant que les axiomes fondamentaux de la géométrie ou les principes suprêmes de la morale.

On dira que, dans la définition de l'homme, l'animalité et la rationabilité se présentent accidentellement unies, mais c'est précisément pour cela que dans cette définition, aussi bien que dans l'objet qu'elle définit, la relation entre ces deux qualités nous reste cachée. Aussi la question de l'unité de notre être a-t-elle donné lieu à de graves incertitudes et mêmes aux opinions les plus extravagantes.

Il est nécessaire de relever maintenant que le savant auteur donne une approbation spéciale à la définition platonique : le beau est la splendeur du vrai. Essayons de justifier cette approbation par la comparaison des deux définitions.

Sans la splendeur du vrai, nous ne pourrions avoir cette réflexion, cette réverbération de la lumière, qui, selon notre définition, est nécessaire à la beauté, et qui croit en conséquence des relations existantes entre les parties de l'objet. Si aucune splendeur directe n'existait, où serait la répercussion? Toutefois, bien que les deux définitions concordent en cela, si on voulait former une définition du beau, dans le goût de celle de Platon, en la tirant de la définition que nous examinons, on devrait plutôt dire : le beau est la splendeur du bien. Pour éclaircir ceci, on doit se rappeler que le vrai et le bien peuvent aussi être définis objectivement et subjectivement. Or ici nous n'admettons pas les définitions subjectives. Et alors si nous définissons ces notions objectivement, nous devons dire que les êtres et leurs attributs ou accidents, quand ils s'unissent ensemble dans un fait ou une idée, forment le vrai ; quand ils se perfectionnent mutuellement, ils produisent le bien.

Nous substituons le bien au vrai dans la définition de Platon, parce que pour former le beau, il ne suffit pas de la convenance logique des parties, qui est le fondement du vrai; même des inconséquences partielles peuvent contribuer à former le beau. Le vrai, aussi bien que l'être avec lequel il est convertible, peut être un instrument esthétique, mais il ne peut être le sujet fondamental, prochain, immédiat de la beauté. Celle-ci présuppose non seulement vérité, mais surtout perfection, bien. Quand on n'admet pas cela, la beauté se réduit à une subjectivité absolue. On peut toujours se demander : où est la différence entre l'être, le vrai, le beau? Le beau est-il formé par l'admiration, par le plaisir de celui qui le contemple? ou le beau est-il seulement la perfection? mais s'il n'est que cela, il n'est rien autre que le bien.

Pour conclure, j'observerai encore que l'auteur de la définition n'approuve pas la définition acceptée par plusieurs philosophes modernes et dernièrement par Tommaseo : le beau est une harmonie puissamment sentie. Cette définition subjective pourrait pourtant se transformer facilement en une définition objective. Il suffirait de dire : le beau est une harmonie particulièrement et spécialement propre à être puissamment sentie.

Cette analyse[1] a sans doute rempli déjà le but de ce mémoire, à savoir de présenter à l'attention des savants une définition à plusieurs égards nouvelle. Qu'il soit encore permis d'observer qu'il y aurait lieu d'examiner ici s'il est possible en général de donner des définitions absolument objectives du vrai, du bien et du beau, de ces notions qui tiennent de si près à l'ordre logique et qui ont toutes des relations avec nos facultés subjectives. Ces facultés sont, en effet, si on me passe l'expression, comme un miroir de ces notions où elles réfléchissent leur propre lumière, ou mieux encore ces facultés sont, sinon pour les trois notions, au moins pour le beau, ce que la lumière est pour les objets matériels, sans laquelle ces objets existeraient sans doute, mais sans avoir toutes les perfections extérieures que nous y admirons. Notre intelligence est-elle destinée, comme la lumière, à donner aux objets la splendeur, le relief qui est l'élément nécessaire du beau? Ou devons-nous dire que la seule disposition des objets leur donne l'éclat et la variété splendide des couleurs?

Je ne peux dissimuler mon opinion que la définition eût pu être un peu moins compliquée et être plus conforme aux règles de la brièveté et de la concision exigée dans une définition. Si elle était capable d'une simplification, la seconde partie n'en admettrait certainement pas. La première, au

1. Le professeur Cundari a fait des objections (dans une critique de l'ouvrage du docteur Pétrich, publiée dans le *Pittagora* de Naples), autant à l'ouvrage de notre auteur qu'à sa définition du beau. Quant à la définition, les objections visent surtout les explications qui y sont ajoutées et tendent spécialement à démontrer que la définition n'est pas assez idéale. Le docteur Pétrich a répondu en deux volumes (*Obbiezioni contra la definizione de l'ello.* Zara, S. Artale). L'impression finale semble être favorable au dernier, et on se persuade très facilement que les objections faites sont le fruit du système philosophique que suit le professeur Cundari. Ce système est l'hégélianisme.

contraire (*genus proximum*) qui n'est pas nouvelle et qui forme un élément de presque toutes les définitions objectives aussi bien que des subjectives, pourrait se prêter à une simplification, ou mieux à une généralisation, d'autant plus facilement que le *genus proximum* a toujours été clair et que les mots *ordre et intensité*, insérés dans la définition, lui donnent un certain caractère positif et concret qui n'est nullement nécessaire, qui pourrait, au contraire, faire perdre à la définition la qualité, dont elle se vante, d'être générale et d'être applicable à toutes les espèces et à tous les degrés du beau. La première partie de la définition modifiée, avec la modification déjà indiquée au sujet de l'expression *natures quelconques*, devrait donc s'énoncer ainsi : le beau est une complexité harmonique d'êtres quelconques, tellement organisés que... Cette simplification peut être encore motivée par la circonstance que l'harmonie, si on la dit produite par des êtres organisés, est déjà définie à un tel degré, qu'on peut et on doit la reconnaître et la distinguer facilement de toute autre harmonie possible. Il y a des harmonies qui ne sont pas des organismes ; si, par conséquent, une harmonie prétend à la qualité d'être un organisme, elle a besoin non seulement d'un ordre accidentel et extérieur, mais encore des *proportions d'ordre et d'intensité* et ce sont précisément les termes qui vont être exclus de la définition. La définition entière pourrait donc être présentée ainsi : *le beau est une complexité harmonique d'êtres quelconques tellement organisés qu'une ou plusieurs perfections en reçoivent le relief convenable et relèvent à leur tour la perfection du tout.*

DE L'UNITÉ DES PREUVES

DE L'EXISTENCE DE DIEU

PAR M. L'ABBÉ DUQUESNOY
Professeur à l'Université catholique de Toulouse.

Il y a bien des années déjà, comme j'étudiais avec la plus grande application les raisonnements vagues et laborieux par lesquels Kant, dans sa *Critique de la raison pure*[1], s'efforce vainement de réduire à la preuve dite *ontologique* deux autres preuves de l'existence de Dieu, je crus m'apercevoir qu'autant la réduction tentée par Kant était impossible, autant une autre réduction était possible et utile. Depuis lors, dans plus d'une occasion, je me suis appliqué à opérer cette seconde réduction ; j'en ai même dit quelques mots dans un petit écrit rendu public. Aujourd'hui, j'ai cru bon de me reprendre encore une fois à ce travail.

Malheureusement le simple énoncé de cette question : « Peut-il y avoir plus d'une preuve de l'existence de Dieu ? » pourra paraître bien inopportun dans un temps où la croyance en Dieu est affaiblie dans les intelligences par tant de causes réunies. Mais je prie MM. les membres du Congrès de considérer que ce travail, du moins tel qu'il est ici, n'est pas destiné à être livré au public, mais soumis au jugement d'hommes qui, non seulement peuvent en déterminer la valeur, mais, de plus, sont capables d'en comprendre l'intention innocente et même utile.

En effet, il est évident que si la preuve de l'existence de Dieu est unique, elle est la vive et fidèle expression des opérations que la raison accomplit naturellement, lorsqu'elle s'occupe de ce grand objet, et, dès lors, non seulement cette preuve est accessible à tous les esprits, mais elle est déjà ébauchée et même à demi-faite par chacun avant qu'elle lui soit présentée.

J'ajoute encore une circonstance qui peut expliquer, dès maintenant, pourquoi je suis porté à ne reconnaître qu'une seule preuve de l'existence de Dieu : c'est que je prends le mot Dieu dans un sens élevé ; ainsi je ne donne pas ici ce grand nom à la plupart des dieux du paganisme, qui n'étaient souvent que des grands hommes honorés de l'apothéose après leur mort, ou que des parties de ce monde corporel dont la puissance, bienfaisante ou ter-

1. *Crit. de la raison pure. Dial transc.*, l. II, ch. III, sect. 3, 4, 5, 6, 7.

rible, était considérée et honorée comme divine. Je vais plus loin : je ne comprends pas ici sous le nom de Dieu ce je ne sais quoi de mystérieux ou plutôt d'équivoque que la métaphysique d'Aristote appelle la *Pensée de la Pensée*, et qui, tout en ne connaissant pas le monde, tout en ne pouvant exercer sur lui aucune action véritable, a cependant pour conséquence nécessaire de son éternelle existence l'existence également éternelle de ce monde, en sorte que la Pensée de la Pensée et le monde font un seul tout indissoluble. Je veux, au contraire, ne donner le nom de Dieu qu'à un être éternel qui aurait tout au moins les deux caractères suivants : d'être distinct du monde, et d'en être le maître, au moins dans une certaine mesure.

A mon avis, celui qui voudrait entreprendre d'établir, d'une manière complète, qu'il n'y a qu'une seule preuve de l'existence de Dieu, devrait remplir toutes les conditions suivantes :

1. Exposer avec soin la preuve de l'existence de Dieu, qu'il regarde comme la preuve unique ;

2. Raisonner, d'une manière générale et absolue, sur l'impossibilité de donner plusieurs preuves de cette existence ;

3. Montrer que la preuve qu'il a donnée renferme, non pas à titre de simples confirmations ou de simples éclaircissements, mais à titre de parties essentiellement requises, les preuves *les plus connues* de l'existence de Dieu ;

4. Etablir que les deux preuves déduites de la loi morale, et dont l'une est de Kant, ne sont pas efficaces ;

5. Montrer que certaines preuves, particulièrement célèbres, et appelées tantôt ontologiques, tantôt métaphysiques ou autrement, notamment une preuve tirée du *De libero arbitrio* de saint Augustin, et une autre tirée du *Proslogium* de saint Anselme, sont ou inefficaces ou insuffisantes ;

6. Montrer que certaines preuves mal déterminées, comme, par exemple, le consentement du genre humain, ou ne prouvent pas, ou doivent être ramenées à la preuve unique ;

7. Montrer ce qu'il y a de défectueux dans les classifications souvent proposées des preuves de l'existence de Dieu : preuves physiques, métaphysiques, morales ; preuves *a priori*, *a posteriori*, etc., etc.

Je vais donc entreprendre de remplir ce programme dans les points dont l'exposition ne dépassera pas l'étendue accordée par les règlements aux mémoires présentés au Congrès.

§ I. — Preuve de l'existence de Dieu.

La preuve de l'existence de Dieu qui va être exposée ici s'adresse à tous ceux qui ont l'usage de leur raison, dans quelque état que se trouve leur esprit, soit qu'on leur ait enseigné, dans leur enfance, l'existence d'un Dieu unique ou de plusieurs dieux et qu'ils continuent à y croire, soit que, au con-

traire, ayant été élevés selon l'*Émile* de Rousseau, ils n'aient pas reçu cet enseignement et ne songent pas même à se demander s'il y a un Dieu, ou que, ayant appliqué leur esprit à cette question, comme cela est presque inévitable, ils doutent de l'existence de Dieu ou même la nient purement et simplement.

L'argumentation se renferme dans trois propositions dont les deux premières, en qualité de prémisses, peuvent échanger leur place, tandis que la troisième, étant une conclusion, vient nécessairement à la fin. Voici l'énoncé de ces trois propositions ; si le lecteur veut bien se les fixer dans l'esprit, il en saisira ensuite beaucoup mieux l'exposition ou même la démonstration.

1re proposition. — Il y a nécessairement un être éternel qui existe par soi ou sans cause, et qui ne peut nullement se ramener à une série infinie d'êtres successifs.

2e proposition. — Cet être éternel qui existe par soi ou sans cause, ne peut nullement être cet univers, c'est-à-dire cet ensemble d'êtres qui va des âmes humaines aux éléments premiers des corps, ni aucune partie de cet univers, ni rien de tout ce qui pourrait être analogue à de tels êtres.

3e proposition. — L'univers entier, cet ensemble d'êtres qui va des âmes humaines aux éléments des corps, a pour auteur total de son existence l'être éternel que la raison affirme nécessairement. Ce même être est donc, par essence, distinct de l'univers ; non seulement il a toutes les perfections que requiert la production d'un tel ouvrage, mais il a encore toutes les perfections sans aucunes limites. On l'appelle Dieu.

EXPOSITION ET ARGUMENTATION

1re proposition. — Il y a nécessairement un être éternel qui existe par soi ou sans cause, et qui ne peut nullement se ramener à une série infinie d'êtres successifs.

Cette proposition, l'une des deux prémisses de notre raisonnement total ou de notre preuve, n'est guère qu'un corollaire du principe de causalité, lequel est un des principes fondamentaux de toute la métaphysique. Je n'ai pas à dire ici comment le *moi* perçoit en lui-même des causes déterminées d'effets déterminés, ni comment ensuite il se fait les idées abstraites de cause et d'effet qui s'impliquent mutuellement. Mais je dois dire que, arrivé à ce point, le *moi* fait un nouveau progrès : quand il découvre, soit en lui-même, soit dans les étendues corporelles dont il a connaissance, des choses qui commencent d'être, il arrive bientôt un moment où une faculté nouvelle, qu'on appelle la raison, s'éveille en lui et décide que ces choses qui commencent d'être sont, de toute nécessité, des effets, ou, ce qui revient absolument au même, ont, de toute nécessité, une cause qui les a fait commencer d'être.

Plus la raison réfléchit à ce principe, plus elle en voit et en affirme l'absolue nécessité, l'universalité la plus complète. Qu'il s'agisse de substances ou de modes, de corps ou d'esprits, de la plus petite chose ou d'un monde entier, tout ce qui commence d'être ne peut commencer que parce qu'une cause le fait commencer. Sans doute, la raison ne pourrait se démontrer ce principe, c'est-à-dire le déduire d'une ou de plusieurs propositions connues antérieurement; mais elle ne songe pas même à se le démontrer, parce qu'elle le trouve absolument évident. Si, avertie de cette impossibilité de le démontrer, elle suppose, par une sorte de jeu de l'esprit, le principe contraire : ce qui commence d'être n'est pas un effet, ou bien, n'a pas de cause, elle déclare l'énoncé absurde, impossible. Si on lui dit qu'une chose peut commencer d'être par sa propre action, elle déclare que cet énoncé nouveau est enrichi d'une contradiction dans les idées et les termes. Avez-vous l'imprudence de lui demander si une puissance très grande, si la toute-puissance ne serait pas capable de faire que quelque chose commence d'être sans qu'une cause le fasse commencer, elle vous répond que vous énoncez encore une fois une contradiction, puisque ce sera la toute-puissance qui, dans ce cas, sera la cause qui fait commencer ce qui commence.

Mais quoi ! Ce principe est-il vrai pour toute raison humaine ou autre, finie ou infinie ? Cela est évident. Est-il vrai dans tout espace, est-il vrai pour toutes sortes d'existences spirituelles ou corporelles ? Cela est encore évident. Enfin est-il vrai, est-il nécessaire pour tous les moments de la durée ? Oui, il ne peut souffrir aucune exception, aucune restriction.

Maintenant que nous avons vu combien est absolu le principe qui établit la nécessité d'une cause efficiente pour tout ce qui commence d'être, comprenons aussi que le même principe, sans le secours d'aucun autre principe, nous mène directement à ce corollaire : il y a nécessairement un être qui existe sans avoir eu de cause, ni, par là même, de commencement, et que nous appelons, par conséquent, l'être nécessaire et éternel.

En effet, par là même que tout ce qui commence d'être a un besoin absolu d'une cause pour commencer d'être, si toutes choses, je dis toutes choses absolument sans aucune exception, avaient eu une cause, il n'y aurait rien, en dehors de cette totalité absolument complète, qui pût être cause soit de cette totalité, soit de quelque chose en particulier. Si donc on suppose que toutes choses, sans exception, ont commencé d'être, on admet par là même que toutes choses ont commencé d'être sans qu'aucune cause ait pu les faire commencer, c'est-à-dire qu'on viole directement le principe de causalité.

Mais il est intéressant de voir comment le langage lui-même va mettre en relief la contradiction qui est au fond même de cette supposition que toutes choses aient eu une cause. En effet, puisque la cause est distincte de ce dont elle est cause, cette proposition « tout a une cause » peut se traduire par celle-ci : « Tout a quelque chose de distinct de ce tout, » ce qui revient à dire : « Tout n'est pas tout. »

Ainsi ma première proposition est établie : il y a un être sans cause ni commencement et, par conséquent, existant par lui-même, nécessaire et éternel.

Ici quelqu'un m'arrête et me dit : « Vous avez raison de prendre pour fondement le principe de causalité, mais vous en tirez des conséquences qu'il ne renferme pas. De ce que toute chose qui commence d'être a une cause qui existait antérieurement, il s'ensuit qu'il n'y a pas de commencement aux existences ou que des existences remplissent une durée sans commencement et, en ce sens, éternelle; mais il ne s'en suit nullement qu'il y ait un être éternel existant par lui-même ou sans cause, comme votre proposition l'affirme. »

Je réponds : Un peu d'attention et d'analyse suffit pour dissiper les obscurités qui enveloppent la prétention des adversaires. En effet, qui veut y réfléchir découvre bientôt que la série infinie d'êtres qui se succèdent sans commencement, parmi tous les vices qu'on pourrait y relever, a celui de ne respecter qu'en apparence le principe de causalité pour le violer très réellement. Car supposons qu'on mette ensemble tout ce qui a jamais existé, tout ce qui existe maintenant, tout ce qui existera jamais. D'après l'opinion des adversaires, tout cela a commencé ou doit commencer d'être; donc, d'après eux encore et d'après la vérité, tout cela doit avoir une cause. Mais on ne peut plus trouver une cause, puisqu'on a mis parmi les effets, je veux dire parmi les choses qui commencent, tout ce qui a eu, a maintenant et aura jamais l'existence. Ainsi ces philosophes violent, de la manière la plus absolue, le principe de causalité, puisqu'en mettant en avant leur série infinie, ils prétendent que tout, absolument tout, a un commencement d'existence.

Ma proposition est donc vraie : non seulement il y a toujours eu quelque chose, mais il y a un être éternel, c'est-à-dire sans commencement ni cause, en d'autres termes, existant par lui-même.

Voilà sans doute un pas vers le but auquel nous tendons, mais nous en sommes encore bien éloignés. Tout ce que nous venons de dire, en effet, est accordé par tous les philosophes. Epicure, en posant ses atomes, posait des êtres éternels, sans commencement et sans cause, et cependant on le range souvent parmi les athées, parce que les dieux qu'il reconnaissait étaient dérisoires. Les stoïciens admettaient aussi sans difficulté un être éternel, à savoir le monde; mais, quoiqu'ils donnassent à ce monde une âme intelligente, on ne les regarde pas, on ne peut les regarder comme ayant enseigné l'existence de Dieu. Encore une fois donc, je suis loin d'avoir établi cette existence par ma première proposition. Mais que dois-je faire maintenant pour arriver à mon but? Les philosophes que je viens de nommer et tous ceux qui, dans les temps modernes et surtout de nos jours, s'inspirent de leur doctrine, me le montrent bien clairement : après avoir reconnu un être éternel, ils se hâtent de dire que cet être éternel, c'est l'univers lui-même. S'il en est ainsi, si cet univers est sans commencement et sans cause, rien ne peut être au dessus de lui, rien ne peut, plus que lui, être digne de nos hommages. Mais je vais établir le contraire par ma seconde proposition.

2e *proposition*. — Cet être éternel, qui existe par lui-même ou sans cause, ne peut nullement être cet univers, c'est-à-dire cet ensemble d'êtres qui va des âmes humaines aux éléments premiers des corps, ni aucune partie de cet univers, ni rien de tout ce qui pourrait être analogue à de tels êtres.

Je me représente par la pensée ce vaste univers; je songe aux âmes humaines qui en sont la partie la plus excellente ; des âmes humaines je descends à l'extrémité opposée, et je trouve les éléments premiers des corps. Puis je me demande si tout cela a commencé d'être ou bien existe par soi-même. La raison est nécessitée par l'évidence à prononcer ou que cet univers tout entier est éternel, ou que tout entier il a commencé d'être, ou enfin qu'en partie il a commencé d'être et en partie il est éternel. Pour laquelle de ces alternatives dois-je me décider? Je laisse de côté le jugement du vulgaire pour ne considérer que celui des philosophes : beaucoup d'entre eux, je l'ai déjà dit, m'assurent que cet univers tout entier est éternel; un plus grand nombre encore enseignent que, tout entier, il a eu un commencement et c'est ce que plusieurs appellent sa *contingence*. Mais une chose m'étonne de la part de ces derniers, c'est la facilité avec laquelle ils affirment cette contingence comme la chose du monde la plus simple et la plus irrécusable.

Sans doute, je suis pleinement de leur avis pour le fond; mais je suis loin de croire, comme ils semblent le faire, que la contingence de cet univers soit une vérité aussi primitive, aussi évidente que l'est le principe de causalité avec le corollaire que nous venons d'en tirer. Je déclare, en toute simplicité et franchise, que ce point n'a pas encore été mis dans une pleine lumière et

Quant à moi, je vais l'établir en considérant l'univers, d'abord dans sa que, cependant, il est capital dans la démonstration de l'existence de Dieu; en telle sorte que, suivant moi, autant l'on démontre la contingence de l'univers, autant l'on peut démontrer l'existence de Dieu. Aussi je ne crains pas de faire appel à tous les métaphysiciens afin qu'ils s'appliquent à trouver des raisons qui rendent la contingence du monde de plus en plus irréfragable.
durée, ensuite dans ses imperfections.

Quand je me considère moi-même comme être pensant, je me perçois aussitôt comme passant sans cesse d'un état à un autre. Quelque chose de semblable a lieu pour les corps; non seulement les étendues corporelles, objets immédiats de mes sensations perceptives, varient sans cesse, mais je suis convaincu que le monde corporel tout entier, quoique restant le même pour le fond, subit des changements continuels. Que suit-il de là? Que la durée des âmes humaines et celle des corps se composent d'états ou intervalles égaux ou inégaux. Or, il est manifeste que l'on peut désigner chacun de ces intervalles par l'unité arithmétique; il ne servirait de rien de dire que personne ne vit assez longtemps pour désigner par l'unité arithmétique ces intervalles si nombreux, car il n'est pas nécessaire que l'opération soit exécutée, il suffit qu'elle soit manifestement possible en elle-même.

Allons plus loin : il y a encore une autre opération dont la raison affirme

la possibilité comme évidente, c'est celle d'additionner toutes ces unités déterminées par lesquelles on a désigné chacun des intervalles *réels* de la durée des âmes et des corps. Or, cette addition devra fournir un nombre qui sera déterminé, c'est-à-dire composé de tant ou tant d'unités, sans une seule de plus ou de moins. Voilà une déduction dont aucune partie ne peut être contestée ; mais si le nombre des intervalles de la durée de l'univers est déterminé, il est fini, et cette durée elle-même est nécessairement finie, c'est-à-dire qu'elle a eu un commencement.

Montrons encore la même chose par la réduction à l'absurde : supposons donc que la durée de l'univers n'ait pas eu de commencement, les deux opérations, dont nous venons de parler et qui doivent pouvoir être exécutées, ne sont cependant plus possibles ; car il n'est pas possible de désigner par l'unité tous les intervalles qui n'ont pas d'intervalle premier, et il est également impossible d'additionner toutes les unités qui désigneraient des intervalles absolument innombrables.

Voilà comment on peut amener à la netteté et à l'évidence ce jugement d'abord confus par lequel nous disons que toute quantité concrète, et, par conséquent, toute durée successive, dès qu'elle existe, est telle ou telle, est déterminée, est finie, bien qu'elle puisse être prodigieusement grande.

Il est vrai qu'une certaine considération peut encore jeter quelque ombre sur ces raisonnements : c'est que ceux-la même qui affirment le plus hautement que l'univers a eu un commencement reconnaissent avec la même force qu'il peut n'avoir pas de fin. Il semble donc qu'on pourrait dire qu'il ne peut pas davantage avoir eu un commencement ou, du moins, qu'il pourrait n'en pas avoir ; sans cela, on a l'air d'accorder une sorte d'infinité à la durée future de l'univers et de la lui refuser pour la durée déjà écoulée, ce qui est contradictoire.

Mais la réflexion dissipe aisément toutes ces pensées confuses : la durée future de l'univers est susceptible de se prolonger au-delà de tout terme marqué, mais à chacun des instants qui la constituent, elle reste déterminée et finie. En cela, on ne donne pas à la durée future une autre nature qu'à la durée déjà écoulée ; car celle-ci a pu également avoir son commencement aussi éloigné qu'on le voudra de l'instant où elle est arrivée.

Ainsi l'univers a eu un commencement. Si nous considérons ce qu'il a de plus excellent, les âmes humaines, la raison nous ordonne de dire qu'elles ne sont pas éternelles, ni prises individuellement, ni prises dans leur ensemble ; si nous considérons ce qu'il a de moindre, je veux dire les éléments des corps, nous devons également dire qu'en remontant tous les intervalles de leur existence, on arrivera à un instant qui est le premier de tous. Il ne faudrait pas se demander ce qui se passait dans le temps vide de choses, puisque le temps n'existait pas avant l'univers, et que tout ce qu'il a de réalité n'est pas autre chose que cet univers lui-même, considéré en tant qu'il existe successivement.

Je pourrais, dès maintenant, rechercher quelle cause a donné l'existence à l'univers, mais, puisque les hommes ont une peine toute particulière à se convaincre que l'univers a eu un commencement, établissons encore cette vérité sur un autre fondement, à savoir sur les imperfections qui se découvrent en lui.

Je considère d'abord que l'être qui est par lui-même, autrement dit, qui n'a ni commencement ni cause, possède par là même la plus haute de toutes les perfections que notre intelligence puisse concevoir. En effet, supposons pour un instant et afin de raisonner, qu'un être ne possède d'autre perfection que celle d'être par lui-même, il vaudra mieux, du moins par cet endroit, qu'un être qui sera l'ouvrage d'autrui mais qui aura beaucoup d'autres perfections ; car, étant sans cause, étant par lui-même, il est indestructible ; son existence ne peut pas plus avoir de fin qu'elle n'a eu de commencement; au contraire, l'être qui a de grandes perfections, mais qui est l'ouvrage d'un autre, peut évidemment perdre l'existence par l'action de celui qui la lui a donnée.

Je vais plus loin et je dis que l'existence par soi, qui est la plus haute de toutes les perfections, doit être accompagnée de toutes les autres. Voilà ce que la raison croit spontanément. Mais quels sont les motifs qu'elle trouve à cette croyance quand elle analyse ses idées ?

Considérons d'abord que l'existence par soi ou sans cause se rapproche singulièrement de l'indépendance, et d'une indépendance qui appartient au fond même de l'être et non pas seulement à son origine, puisqu'ici il n'y a aucune origine. Or, je le demande, cette indépendance peut-elle se comprendre sans toutes les autres perfections ? Ne suppose-t-elle pas une intelligence qui connaît tout ce qu'il lui importe de connaître, une puissance qui écarte tous les obstacles, une sainteté qui ne s'attache qu'aux prescriptions de la droite raison ?

Autre considération : puisque l'existence par soi, ou sans cause et sans commencement, exclut toute succession, toute suite d'intervalles, elle a une durée qui se possède elle-même tout entière à la fois ; mais, je le demande de nouveau, comment une telle possession de soi-même est-elle possible sans une intelligence qui connaisse tout, sans une puissance pour laquelle il n'y ait pas d'obstacles ?

Voilà donc un principe qui doit nous diriger : l'existence par soi doit être accompagnée de toutes les perfections. Voyons maintenant si nous trouvons ces perfections dans l'univers, et notamment dans les éléments des corps et dans les âmes humaines.

D'abord les éléments des corps n'ont pas l'indépendance : si je voulais montrer en combien de manières ils dépendent du génie de l'homme, il me faudrait décrire tous les travaux par lesquels l'homme se les assujettit et en tire avantage et décrire aussi les ouvrages par lesquels il change la face de la terre qu'il habite.

Remarquons encore que si les éléments des corps subissent tant de changements, c'est qu'ils n'ont rien de cette existence fixe et immuable que nous croyons devoir attribuer à l'être qui existe par lui-même. Enfin, j'ajoute que les éléments des corps, comme toute étendue, sont absolument incapables de la moindre connaissance : or, ce qui ne peut connaître peut-il être par lui-même ?

Voilà, sans doute, ce qu'il y a de plus imparfait dans l'univers ; passons, maintenant, à ce qui s'y trouve de plus parfait, je veux dire à l'âme humaine.

Si nous parvenons également à montrer que l'âme humaine est trop imparfaite pour que nous la croyions sans commencement ni cause, nous aurons établi que ni cet univers, ni aucune de ses parties, ni rien de ce qui serait analogue à de tels êtres, ne peut être regardé comme ayant cette haute perfection, puisque nos raisons s'appliqueraient également à toutes ces diverses choses.

Mais ici je ne puis m'empêcher de signaler la situation singulière qui résulte pour moi d'un préjugé répandu chez la plupart des hommes. Combien n'y en a-t-il pas qui sont portés à regarder comme éternels ces vils éléments des corps dont je viens de parler, et de trouver que Platon plaisante ou s'abandonne à sa fantaisie, lorsque, dans son *Phèdre*, il nous enseigne que les âmes humaines sont des substances éternelles, autrefois heureuses avec la Divinité, mais déchues de leur grandeur primitive. Et cependant, s'il fallait attribuer l'existence éternelle à l'une de ces deux sortes de choses, la raison nous ordonnerait de nous prononcer immédiatement pour les âmes humaines. Mais enfin, puisque le préjugé du vulgaire qui ne réfléchit pas ou de certains philosophes fort mal inspirés fait des âmes une sorte de dépendance du corps, dois-je profiter de ce préjugé et ne pas me donner la peine de prouver ce qui n'est que trop admis, à savoir que les âmes ne sont pas éternelles ? Je ne le crois pas, je dois suivre la raison contre le préjugé et prouver que l'âme humaine, malgré sa réelle excellence, n'a aucunement les perfections qui appartiennent à l'être éternel.

La connaissance, chez l'homme, est singulièrement bornée et ne s'acquiert qu'au prix de grands efforts ; son pouvoir sur ce qui l'entoure est aussi très restreint, quoique j'aie pu dire plus haut que les générations qui se suivent parviennent à changer la face de la terre qu'elles habitent. De plus, l'âme, par sa solidarité avec un corps, est sujette à mille souffrances ; les évènements dont elle n'est pas la maîtresse la font passer sans cesse de la joie à la douleur et de la douleur à la joie.

Qui peut trouver dans une telle existence les caractères de l'existence par soi, de cette existence qui doit être avant tout indépendante ? Mais, si je ne me trompe, voici ce qui montre le plus clairement au philosophe que l'âme humaine n'a point la grande perfection d'être sans commencement. Si elle avait cette perfection, elle devrait être indépendante des biens étrangers au point de ne pas les poursuivre d'une manière qu'elle-même regarde comme

honteuse ; c'est cependant ce qu'elle fait. Que de fois elle juge avec certitude qu'elle doit éviter telle ou telle action et que, si elle ne l'évite, elle rougira d'elle-même et sera déchirée de remords ! Et cependant, trop souvent elle commet cette action qu'elle réprouve, et la voilà plongée dans une tristesse incurable ! Dans ces contradictions entre la raison et les libres résolutions, dans cette tristesse, dans ces remords, y a-t-il rien qui s'accorde avec la nature d'un être éternel ? Un tel être est nécessairement ce qu'il est ; et de plus, ce qu'il est, quoi que ce puisse être, est nécessairement bon, de sorte qu'il ne doit jamais rougir de lui-même.

Voilà mes preuves de la contingence des âmes et de l'univers entier ; et si quelqu'un les trouve peu décisives, je lui dirai qu'en jugeant de la sorte, il me fournit l'occasion la plus naturelle de renouveler l'appel que j'ai déjà adressé aux métaphysiciens, afin que, par de profondes méditations, ils parviennent à rendre irrécusable la thèse de la contingence de l'univers et de tout ce qui lui ressemblerait en quelque manière. En achevant le développement de cette seconde proposition, je ferai remarquer que, si par la la première proposition qui affirmait l'existence d'un être existant par lui-même, je ne me séparais pas des athées et des panthéistes, je viens de me séparer nettement d'eux par ma seconde proposition ; car j'y affirme la contingence de l'univers, tandis que les athées et les panthéistes, d'un commun accord, lui donnent une existence sans commencement ni cause.

Mais, pour toucher le but que je poursuis, je dois me hâter d'énoncer et de développer ma troisième proposition qui renferme la conclusion des deux premières.

3e proposition. — « L'univers entier, cet ensemble d'êtres qui va des âmes humaines aux éléments des corps, a pour auteur total de son existence l'être éternel que la raison affirme nécessairement. Ce même être est donc, par essence, distinct de l'univers ; non seulement il a toutes les perfections que requiert la production d'un tel ouvrage, mais il a encore toutes les perfections sans aucune limite. On l'appelle Dieu. »

Puisque l'univers a eu un commencement, il est nécessaire qu'il soit un effet, autrement dit, l'ouvrage d'une cause, et puisque, d'un autre côté, nous avons établi qu'il doit y avoir un être éternel, que reste-t-il sinon que cet être éternel ait donné à l'univers tout ce que l'univers a d'être ?

Si quelqu'un me disait ici que je ne puis savoir s'il n'y a pas plusieurs êtres éternels, je lui répondrais d'abord que l'unité de l'être éternel est comme une affirmation spontanée de la raison ; ensuite que cette question peut être ajournée à plus tard et que, de toute nécessité, l'auteur de l'univers doit être l'un des êtres éternels, si toutefois il y en a plusieurs.

Demandons-nous, maintenant, comment nous devons concevoir la nature de l'auteur de l'univers ? Avant tout, affirmons qu'il est, par essence, distinct de son ouvrage, lequel n'existe que par lui ; il est impossible de concevoir une distinction plus absolue que celle qui sépare deux êtres dont l'un est éternel et l'autre a commencé, et n'a commencé que par l'action du premier.

Voulons-nous ensuite déterminer davantage les autres perfections de l'auteur de l'univers ? La raison nous prescrit de considérer les perfections qui éclatent dans cet ouvrage prodigieux ; et si nous voulons nous faire une idée à la fois vive et sommaire de ces perfections, rappelons-nous toutes les sciences qui en offrent la description, et, autant qu'elles peuvent, l'explication. Toutes ces sciences, depuis la psychologie, étude de l'âme humaine, jusqu'à la chimie, étude des éléments des corps, ces sciences qui, dans leur état actuel, représentent les fruits du travail accumulé de générations humaines plus ou moins nombreuses, ont pour objet unique de nous montrer ce que l'auteur de l'univers a mis de sagesse et de puissance dans l'ensemble et les détails de son ouvrage. Voilà certes une considération qui nous donne déjà une très grande idée des perfections de Dieu. Il est d'ailleurs inutile d'avertir que ce raisonnement est connu dans les livres de philosophie sous le nom de *Preuve de l'existence de Dieu par les causes finales.*

Mais ce n'est pas là le dernier mot de notre raison sur les perfections divines ; elle les conçoit et les affirme comme étant sans limites, elle les croit supérieures à tout ce que nous pouvons concevoir directement et clairement. En effet, nous ne pouvons concevoir d'une manière directe et claire ce qu'il faut de puissance pour produire, sans secours d'aucune sorte, notamment sans éléments antérieurs et, comme on dit d'ordinaire, avec le seul néant, soit un être quelconque, soit un univers aussi parfait que celui dont nous faisons partie ; et cependant cette puissance sans limites, cette puissance infinie est celle que Dieu a déployée en créant notre univers.

Mais qui ne voit que la puissance ne va pas sans les autres perfections, notamment sans l'intelligence ? Or, quelle raison aurions-nous de dire que la puissance de Dieu est infinie, mais que son intelligence a des bornes et qu'elle ne dépasse point, par exemple, la mesure nécessaire pour concevoir et organiser cet univers ? De même, de quel droit donnerait-on des bornes à la sainteté de Dieu, puisque, étant l'auteur total de tout ce qui est distinct de lui, il ne peut trouver aucun bien qui le sollicite à s'écarter des préceptes de la raison, à commettre le péché ?

En un mot, maintenant que nous avons trouvé l'auteur éternel de cet univers, rappelons-nous que nous l'avons connu d'abord comme existant par lui-même et que cette perfection, qui est infinie par définition même, doit entraîner avec elle toutes les autres perfections et dans le même degré, comme on l'a établi en développant la seconde proposition.

Je suis donc arrivé au terme de mon argumentation : j'ai exposé ou même prouvé mes deux premières propositions, qui sont les prémisses de mon raisonnement ; j'en ai exposé la conclusion, dont j'ai aussi exposé tous les corollaires. Mais on m'objectera peut-être que cette argumentation est trop longue et trop compliquée pour être jamais classique et surtout populaire. La réponse se présente d'elle-même : rien n'est plus aisé que d'abréger cette longue argumentation et de n'en garder que ce qui est bien proportionné à

l'intelligence de ceux à qui l'on s'adresse. Bien des retranchements peuvent se faire dans le développement des deux premières propositions; on peut même se contenter d'énoncer, et d'énoncer très brièvement ces deux propositions; elles expriment tellement le jugement spontané de la raison humaine qu'elles seront toujours admises par ceux dont la volonté est droite. La troisième proposition elle-même peut être abrégée; car il n'est pas nécessaire d'y insister, par exemple, sur l'infinité des perfections divines.

Telle est la preuve que je propose; je dois maintenant poursuivre l'accomplissement de mon programme en essayant de montrer qu'elle renferme tout ce qui a jamais été apporté de raisonnements solides en faveur de l'existence de Dieu. Je vais commencer par établir que la seule étude de la nature des choses nous fait prévoir cette vérité avec une grande probabilité, même avant que l'étude des faits, je veux dire des diverses preuves proposées par les philosophes dans la suite des siècles, vienne la confirmer.

§ 2. Raisonnement *à priori* en faveur de l'unité de preuve.

Comment pourrait-il y avoir plusieurs voies pour arriver à Dieu, ou, en parlant sans métaphore, plusieurs raisonnements différents par le fond pour démontrer l'existence d'un Dieu distinct de l'univers et supérieur à lui? Il est bien entendu que je ne parle pas ici de la croyance en Dieu que les pères transmettent à leurs enfants par l'éducation, depuis qu'il y a des hommes sur la terre.

Je dis donc que si je croyais que cet univers fût éternel, fût sans commencement et sans cause, je ne pourrais jamais soupçonner l'existence d'un être qui lui fût supérieur; car l'univers se suffirait pleinement; et si je voulais adorer quelque chose, c'est à l'univers que je rendrais cet hommage; l'univers, par cela même qu'il serait éternel, me semblerait réaliser les plus hautes idées de ma raison. Il est donc de toute nécessité pour moi, si je veux arriver à un Dieu supérieur à l'univers, d'établir que cet univers, quelque prodigieux qu'il soit, a commencé d'être ou, comme on parle d'ordinaire, est sorti du néant; et c'est ce que j'ai fait dans ma seconde proposition, qui aurait pu, je l'ai dit déjà, venir au premier rang.

Mais, quand je suis arrivé à ce grand résultat de supprimer, en quelque sorte, cet univers, trouvé-je devant moi plusieurs routes à suivre pour arriver à Dieu? Non, je n'en trouve qu'une seule; je dois nécessairement établir que cet univers n'a pu venir à l'existence par sa propre action, ce qui est contradictoire dans les termes, ni venir à l'existence sans une cause, et que cette cause doit être un être éternel existant par lui-même. On le voit, c'est ce que j'ai fait par ma première proposition.

Ici je me demande encore une fois si je puis choisir entre tel ou tel raisonnement, et je réponds que non; arrivé à ce point, il me reste à déterminer

davantage la nature de la cause de l'univers ; or, pour faire cette détermination, je dois étudier l'univers, ouvrage de cette cause, et, dans l'univers, l'âme humaine par dessus tout, et ensuite songer qu'un si grand ouvrage a été produit sans aucun secours, autrement dit, tiré du néant.

Il semble donc qu'il ne puisse y avoir qu'une seule preuve de l'existence de Dieu. Toutefois, si quelqu'un n'en est pas convaincu par ce raisonnement *à priori*, interrogeons les faits, et montrons d'abord que la preuve qui a été donnée ici renferme, mais à titre de parties essentiellement requises, les raisonnements les plus ordinairement proposés par les philosophes comme des preuves complètes de l'existence de Dieu.

J'ouvre un cours de philosophie, celui, par exemple, de Bénard [1], et j'y trouve tout d'abord ces mots : « Première preuve par la contingence des êtres (*ex contingentia mundi*). » Peu après [2], il ajoute : « A la preuve précédente peut se rattacher celle dite de l'*être nécessaire*. » Il développe cette seconde preuve en empruntant principalement les paroles de Clarke [3] et de Descartes [4]. Ainsi, au premier aspect, on dirait que Bénard trouve là deux preuves distinctes par le fond ; mais, s'il en est ainsi, c'est qu'il a suivi un langage reçu sans le contrôler, c'est surtout qu'il a peu examiné les auteurs qu'il invoque. Je vais, en effet, citer les paroles qu'il allègue de la *Théodicée* de Leibniz et par lesquelles il développe sa preuve dite *par la contingence des êtres*, et on verra que Leibniz n'a point séparé dans son développement, quelque court qu'il soit, mes deux premières propositions et qu'il est même entré jusque dans la troisième : « Celles (les choses) qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire ; étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes, et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle et laquelle, par conséquent, est nécessaire et éternelle [5]. »

Voilà donc deux preuves très répandues et même classiques qui sont renfermées dans ma preuve uniqne et qui en font une partie essentielle. Seulement, tandis que la plupart des philosophes semblent glisser rapidement sur les deux *preuves* ou plutôt propositions dont nous parlons, j'ai cru devoir faire un grand effort pour les établir solidement dans les esprits, j'ai surtout eu à cœur de mettre en lumière la contingence de l'univers, parce que l'assertion contraire est le fondement de l'athéisme et du panthéisme.

1. *Précis de phil.*, Paris, 1864.
2. *Ibid.*, *Théod.*, I, § 1.
3. *De l'existence de Dieu*, chap. II.
4. *Méditations*, III.
5. *Théodicée*, I, 7.

Mais que dire de la preuve nommée preuve *par les causes finales* ou *par l'ordre de la nature?* Je répète d'abord ce que j'ai déjà dit, à savoir qu'elle est tout entière dans ma troisième proposition, et qu'elle y est comme une partie essentielle de la preuve complète. Car, quelle perfection connaîtrais-je outre celle de l'existence par soi si je ne considérais l'univers et, dans l'univers, avant tout, moi-même, je veux dire l'âme humaine, qui en est l'être le plus excellent? J'ajoute que les philosophes ne font pas de l'ordre de la nature une preuve aussi distincte et aussi suffisante qu'ils le paraissent au premier aspect, mais que généralement, en l'exposant, ils y mêlent, plus ou moins expressément, les deux assertions que j'ai prises comme fondement, à savoir l'existence d'un être éternel et la contingence de l'univers. Je vais appuyer cette remarque sur l'exemple de Kant qui, après avoir donné à cette preuve un nom spécial, celui de *physico-théologique*, par où il paraissait très-efficacement lui attribuer le caractère de preuve distincte, n'a pu s'empêcher, en l'exposant, d'y mêler les deux vérités que j'ai présentées comme les deux fondements de la preuve unique : « Le monde actuel, dit-il..., nous offre un si vaste théâtre de variété, d'ordre, de finalité et de beauté que,... devant tant de si grandes merveilles,... notre jugement sur le tout finit par se résoudre en un étonnement muet... et, *comme rien n'est arrivé de soi-même à l'état où il se trouve, cet état nous renvoie toujours à une autre chose comme à sa cause, laquelle à son tour appelle la même question; de telle sorte que le tout finirait par s'abîmer dans le gouffre du néant, si l'on n'admettait quelque chose qui, existant par soi-même originairement et d'une manière indépendante en dehors de cette infinie contingence, lui servît de soutien et qui, cause de son origine, assurât aussi sa durée*[1]. » Ces paroles de Kant sont un résumé des trois propositions qui constituent ma preuve.

Telles sont les raisons pour lesquelles je suis convaincu que, loin d'avoir rejeté les preuves les plus généralement reçues en proposant ma preuve unique, j'en ai mieux marqué le sens véritable et je leur ai donné leur véritable fonction, en faisant d'elles les parties d'une argumentation qui, à elle seule, exprime et représente complètement la raison elle-même déployant toutes ses forces pour se convaincre de l'existence de Dieu.

Mais, dans l'histoire de la philosophie, on ne rencontre pas seulement les raisonnements qui viennent d'être rappelés ou d'autres qui s'y ramènent très aisément et que, pour cette raison, je ne mentionne pas ici; on y rencontre encore bien d'autres preuves notablement différentes de celles-là. Il semble, en effet, que beaucoup de philosophes, surtout depuis les temps chétiens, aient cherché à éviter ce qu'ils appelaient sans doute les longueurs, les détours et les difficultés de la preuve que j'ai exposée, et qu'ils aient espéré trouver des preuves plus sublimes, plus courtes et plus décisives. Généralement, on parle de ces preuves comme si elles avaient plus de profondeur métaphysique et on leur donne des noms en conséquence; mais on

1. *Crit. de la rais. pure.* Dial. transcend., l. II, ch. III, 6e sect. — Trad. Barni, II, 210-1.

peut voir ce qu'il faut penser de ce jugement par l'emploi que j'ai dû nécessairement faire des plus hauts principes de la raison dans la preuve que j'ai développée. Du reste, j'avoue sans difficulté que si, parmi ces preuves, il y en a qui sont de véritables illusions, il y en a d'autres qui sont ou plutôt dont on peut tirer de belles considérations sur Dieu et sur les rapports de Dieu avec la raison humaine. Mais je ne crains pas de dire de toutes qu'elles ne prouvent pas ce qu'elles devaient prouver. Je voudrais le montrer, en les prenant à peu près dans l'ordre où les philosophes les ont trouvées dans la suite des siècles ; mais il y en a cependant deux que je veux mettre avant leur temps et avant toutes les autres, parce qu'elles sont très employées dans notre siècle : ce sont deux preuves fondées sur la loi morale, et dont l'une, qui est due à Kant, date environ de cent ans, tandis que l'autre, dont l'auteur m'est inconnu, doit avoir été trouvée dans ces dernières années.

Un mot sur chacune d'elles : celle de Kant peut se résumer ainsi : Les principes ou jugements moraux sont nécessaires et confèrent à la vertu un titre au bonheur ; or, ce titre ne peut avoir son effet que si l'on pose un être infiniment sage et puissant ; donc les principes moraux exigent cet être. Mais il est aisé de voir que les jugements moraux, quelque nécessaires qu'ils soient, ne regardent pas *ce qui est*, mais *ce qui devrait être* et qui bien souvent n'est pas. D'ailleurs, ils ne déterminent pas la quantité de bonheur dont la vertu est digne, et surtout ils sont impuissants à la lui apporter. Or, si nous ne croyons pas déjà en Dieu, nous ne croirons pas à une plus juste disposition des choses dans l'avenir que dans le passé et le présent. Le raisonnement de Kant prouve que, s'il n'y a pas de Dieu, l'homme vertueux est bien à plaindre ; il ne prouve pas que Dieu existe.

La seconde preuve dit : la loi morale nous commande d'une manière absolue ; or, ce n'est pas nous qui en sommes les auteurs ; elle a donc pour auteur un législateur qu'on appelle Dieu.

Mais qui ne voit que la loi morale, qui consiste dans nos jugements moraux, se ramène par là même à une opération de notre raison naturelle, comme tous nos autres jugements nécessaires, et doit être rangée parmi toutes les autres opérations de l'âme? Elle est donc notre nature même et elle ne peut nous mener à croire à un législateur souverain que si nous prouvons d'abord que notre nature a commencé d'être et a eu un auteur de son existence.

D'ailleurs ce raisonnement, en apparence si religieux, se tourne directement contre Dieu : en effet, selon la théodicée spiritualiste, Dieu aussi prononce de toute éternité des jugements moraux auxquels ses libres décrets sont nécessairement assujettis ; il devrait donc, d'après le raisonnement que nous examinons, conclure de là qu'un législateur souverain lui a dicté ses jugements moraux et qu'il a un maître.

Comme l'étendue marquée par le règlement pour les divers travaux me paraît déjà dépassée, je laisse là tous les autres points de mon programme et je me contente d'exposer les raisons qui précèdent en faveur de la thèse qui prétend qu'il ne peut y avoir qu'une seule preuve de l'existence de Dieu.

LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

DANS L'APOLOGÉTIQUE CONTEMPORAINE

PAR M. LE DOCTEUR G. MONCHAMP

Professeur de philosophie au séminaire de Saint-Trond (Belgique).

Le grand Leibniz a écrit un jour à Antoine Arnauld les paroles suivantes[1] :

« Nous voyons naître un siècle (le XVIIIe) qu'on peut appeler *philosophique* : siècle où un plus grand désir de connaître la vérité s'est répandu hors des écoles, et a gagné jusqu'aux personnages destinés au gouvernement et à l'administration des États : et c'est aux difficultés qui touchent de tels personnages qu'il importe surtout de satisfaire, si l'on ne veut pas que la religion trouve à sa propagation un obstacle invincible, et qu'un grand nombre des conversions qui auraient lieu soient seulement des conversions palliées. Rien n'est plus propre à confirmer l'*athéisme*, ou du moins le *naturalisme*, qui fait de si grands progrès depuis quelque temps, et à renverser par les fondements la foi de la religion chrétienne, déjà bien ébranlée dans le cœur de plusieurs personnages, méchants, il est vrai, et à ce titre méprisables, mais considérables par le rang qu'ils tiennent dans le monde; rien n'est, dis-je, plus propre à autoriser ce désordre, s'il est prouvé d'un côté que les mystères de la foi ont été crus de tout temps par tous les chrétiens, s'il est en même temps prouvé, de l'autre, par des arguments fondés sur la raison, que les mystères sont absurdes.

« L'Église renferme aujourd'hui dans son sein beaucoup d'ennemis plus redoutables que les hérétiques mêmes; et il est vraiment à craindre que la dernière hérésie ne soit l'*athéisme*, ou du moins le *naturalisme* et le mahométisme[2], qui, ne proposant à croire que très peu de dogmes et à pratiquer que quelques rites, a prévalu en conséquence dans presque tout l'Orient. Rien ne se rapproche davantage de ce *naturalisme* et du mahométisme que la doctrine des Sociniens, qui se sentent aujourd'hui assez forts pour lever la tête dans la Grande-Bretagne et dans le cœur même de la Germanie, où ils ont déjà

1. Collection Migne. Démonstrations évangéliques, t. IV. Paris, 1843, p. 1134.

2. Il va de soi que le mahométisme prédit par Leibniz, c'est le mahométisme sans Mahomet, c'est-à-dire le naturalisme, avec quelques rites du genre de ceux que devait un jour enfanter le cerveau de Robespierre.

séduit par leurs subtilités la plupart des bons esprits. C'est contre les sectateurs et les amis de ce *naturalisme*, qui se font un jeu, à la faveur de leur philosophie, de tourner en ridicule la simplicité des anciens, que nous devons aujourd'hui diriger nos attaques. »

N'est-il pas remarquable que ce penseur de génie ait pressenti et nommé le *naturalisme* tant de fois reproché à notre siècle dans les enseignements de Pie IX et de Léon XIII[1] ?

Sans doute, de nos jours, l'athéisme n'a pour lui que la minorité, fort bruyante, il est vrai, des incroyants ; le plus grand nombre, et les meilleurs de nos frères séparés, *major et sanior pars*, croient en Dieu, et même confessent leur croyance; quand l'occasion s'en offre, dans leurs écrits et leurs discours.

Toutefois, le nombre des athées sceptiques ou dogmatiques a grandi à tous les degrés de l'échelle intellectuelle.

Est-ce à dire qu'il faille craindre que de minorité ils ne deviennent majorité ?

Grâce à Dieu, nous n'en sommes pas là, et, dussions-nous surprendre quelques-uns de ceux qui nous lisent, aujourd'hui, moins que jamais, le triomphe de l'athéisme n'est pas à redouter. Et voici pourquoi.

Le XIXe siècle marche à pas de géants dans la voie des découvertes ; le XXe siècle qui va naître fera de même, il ira peut-être plus vite encore que son devancier.

Voyez plutôt !

L'astronomie, la géologie, la physique, la chimie, la physiologie font trouvailles sur trouvailles. Les continents mieux explorés enrichissent nos connaissances botaniques, zoologiques, ethnographiques. Les fouilles de l'Égypte, de l'Asie et de l'Assyrie mettent au jour les civilisations anciennes. La *préhistoire* va peut-être devenir l'*histoire*.

Or, vous et moi, que sommes-nous ? des spiritualistes, des catholiques, qui savons, qui croyons que le monde est un être relatif, dépendant à tous égards, dont les attributs sont essentiellement des participations, des dérivations.

Donc, mieux le monde sera connu, et plus apparaîtra son caractère relatif,

1. Syllabus § 1 : *Pantheismus*, *Naturalismus* et Rationalismus absolutus.

Const. dogmat. *de Fide catholica* edita in Sess. IIIe Concil. Vaticani : « Tum (alors que l'on nia l'inspiration des Livres Saints et qu'apparut le système *mythique*) nata est et late nimis per orbem vagata illa rationalismi seu *naturalismi* doctrina, quae, religioni christianae utpote supernaturali instituto per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, merae quod vocant rationis vel *naturae* regnum stabiliatur. Relicta autem projectaque religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est *multorum* mens in pantheismi, materialismi, *atheismi* barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi rectique normam negantes, ima humanae societatis fundamenta diruere connitantur. »

Léon XIII, dans plusieurs documents, et notamment dans l'encyclique *Humanum genus*, nomme et décrit le naturalisme à ses divers degrés, et fait voir qu'il constitue la doctrine maçonnique.

sa dépendance, sa nature d'être participé, d'être dérivé. Et partant, l'existence de l'Absolu, de l'Indépendant, de l'Imparticipé, de l'Être fontal s'imposera plus que jamais.

Croit-on que le mot de Bacon n'est pas aussi vrai des collectivités humaines que des individus ?

Entendons-le dans cette langue imagée où, par un privilège assez rare, la solidité de la pensée s'unit à l'éclat de la parole [1].

« Si l'on veut parler de ceux qui présument que trop de science fait pencher vers l'athéisme, et que l'ignorance des causes secondes enfante une religieuse déférence pour la cause première, je les interpellerais volontiers par cette question de Job : « Faut-il donc mentir en faveur de Dieu, et convient-il pour se rendre agréable à Lui de se servir de discours artificieux ? » Il est évident que, dans le cours ordinaire de la nature, Dieu ne fait rien que par les causes secondes. Or, s'ils voulaient nous persuader le contraire, ce serait alors soutenir une pure imposture en faveur de Dieu, et ce ne serait autre chose que d'immoler à l'auteur de toute vérité l'immonde victime du mensonge. Bien plus, il est hors de doute, et c'est ce qu'atteste l'expérience, que, quand on ne fait encore que goûter de la philosophie [2], elle peut porter à l'athéisme ; mais l'a-t-on pour ainsi dire bue à longs traits, alors elle ramène à la religion. Car, à l'entrée de la philosophie, lorsque les causes secondes, comme étant plus voisines des sens, s'insinuent dans l'esprit humain, que l'esprit même s'y arrête et y fait un trop long séjour, l'oubli de la cause première peut s'y glisser. Mais si, poursuivant sa route, on envisage la suite, la dépendance mutuelle, l'enchaînement des causes secondes, et le tout ensemble des œuvres de la Providence, alors, conformément à la mythologie des poètes, on croira aisément que l'anneau le plus élevé de la chaîne naturelle est attaché au pied du trône de Jupiter ».

Oui, que la science poursuive sa route, fatalement, qu'elle le veuille ou pas, les questions d'origine se poseront (ne le sont-elles pas déjà ?). Mieux que cela, elles se résoudront, et elles se résoudront par la solution théiste, car nous savons que Dieu est la cause totale de ce qui est en dehors de Lui, que tout être fini a, de part en part, la marque de fabrication divine.

C'est la doctrine de saint Paul [3] : « Les attributs invisibles de Dieu s'aperçoivent intellectuellement à travers les choses créées, notamment son éternelle puissance et sa divinité. »

C'est la doctrine de la Sagesse [4], où en même temps il est enseigné que l'athéisme des *savants* serait impardonnable : « Car s'ils ont pu tant savoir

1. Œuvres de Bacon, édition Riaux : *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, Paris, 1843, livre I, p. 37.

2. On ne doit pas oublier que, chez Bacon, le mot philosophie désigne l'ensemble des sciences qui s'acquièrent par la lumière naturelle.

3. Rom. I, 19.

4. Sap. XIII, 8, 9.

qu'ils soient arrivés à bien connaître le monde visible, comment n'ont-ils pas plus facilement encore retrouvé celui qui en est le Seigneur ? »

Que donc, pour parler comme Bacon, notre siècle continue à boire la science à longs traits ! Au fond de la coupe, il trouvera la Religion. Et quand l'intelligence de l'homme se sera rapprochée de celle des anges, les volontés pècheresses pourront être impies, elles ne sauront être athées, et l'on dira d'elles ce que saint Jacques dit des esprits malins[1] : « *Et daemones credunt, et contremiscunt.* »

II

Toutefois, il ne faut pas croire que nous devions pratiquer ici quelque chose comme la théorie du laisser faire de l'école de Manchester : « La science ramène à Dieu, n'ayons pas la prétention de nous substituer à elle ! »

La science est une abstraction ; en fait, elle n'existe que dans les savants. Or, entre savants, la mutualité est aussi nécessaire qu'entre les membres de n'importe quelle société ; elle n'a jamais été plus nécessaire qu'à notre époque, où les découvertes dans le monde intellectuel sont plus gigantesques que celles de Christophe Colomb sur la surface de notre planète. Si l'on prend en main les meilleurs ouvrages du XVIIe siècle sur la philosophie et la science, on est étonné de voir que ce qui était l'objet d'un chapitre, d'un paragraphe, est devenu maintenant celui d'une seule branche ! Le chimiste a besoin du physicien, le physicien du chimiste, et, à plus forte raison, les différentes parties de la physique ou de la chimie se supposent l'une l'autre. De nos jours, on voit bien des encyclopédies auxquelles beaucoup de savants collaborent, mais on ne voit plus d'homme encyclopédique. Et même on ne saurait être profond sur deux matières à la fois :

Pluribus intentus, minor est ad singula sensus.

Il faut donc que chacun se résigne à prendre comme *lemmes* les conclusions des sciences qui ne sont pas la sienne, et à s'en servir soit pour fonder ses propres conclusions, soit pour les achever et leur donner leur couronnement naturel.

Il va de soi qu'on n'accepte pas ces lemmes les yeux fermés : il faut que l'on en *coie* la certitude, soit par des raisons extrinsèques, par des arguments d'autorité (les savants y recourent très fréquemment : ils sont rares ceux qui ont fait par eux-mêmes ou vu faire toutes les expériences requises pour une induction *certaine*!), soit par des raisons intrinsèques. Ceci demande un peu plus de développements : prenons pour exemple le sujet même qui nous occupe.

1. Ep. II, 19.

La preuve de l'existence de Dieu incombe aux philosophes et aux apologistes.

Vont-ils demander aux esprits *cultivés* d'admettre l'existence de Dieu sur leur parole ? Vont-ils leur dire : « Croyez-nous : nous avons l'évidence de ce que nous vous disons, nous ne nous trompons pas, et nous ne vous trompons pas ? »

Telle n'est pas leur vraie mission vis-à-vis de ces esprits. Celle-ci est bien moins étendue, tout en restant très noble.

Ils doivent trouver les bonnes preuves, les bien exposer, les coordonner, en mettre en lumière toutes les parties et la connexion existant entre elles, et en même temps les condenser, les résumer de telle façon que l'homme de science, l'homme de lettres, l'homme du monde, si l'on veut, puissent comprendre ce dont il s'agit, et voir avec évidence que la conclusion s'impose, et cela, sans un travail spécial, auquel ne les ont préparés ni leurs goûts, ni leurs aptitudes naturelles, ni les *plis* intellectuels qu'il a acquis par la nature même de ses occupations.

Voilà la mission des philosophes, des apologistes.

III

Comment en fait s'en acquittent-ils ?

On doit répondre que *la plupart* s'en acquittent bien, mais l'on peut, ce semble, ajouter que ceux qui s'en occupent *très bien* sont les moins nombreux. Messieurs, nous sommes en présence de la thèse la plus fondamentale qu'il y ait, et il n'en est pas qui ait un sujet plus noble.

Inutile de développer cette double assertion.

D'autre part, il n'y a pas d'heure où Dieu soit plus avec nous pour nous aider, pour nous soutenir, que celle où nous tâchons de Le connaître ou de Le faire connaître aux autres. L'humanité n'est sur la terre que pour donner à Dieu la gloire de législateur obéi, et se préparer par là à lui donner celle de rémunérateur magnifique. Soit, il fait nuit, et nous lançons notre barque sur une mer orageuse. Mais Dieu ne semble-t-il pas parler à nos âmes comme le général romain au nocher timide : « *Quid times? fortunam Caesaris vehis!* »

Tâchons donc de doubler le cap des tempêtes : on le nommerait à bien meilleur droit le cap de bonne espérance.

IV

Celui qui veut prouver l'existence de Dieu doit d'abord bien définir l'être dont il veut prouver l'existence.

Or, à proprement parler, Dieu, c'est l'Être infini à tous les égards, c'est

la plénitude de l'Être, Celui qui est, *ego sum qui sum*, Celui dont le poète a dit :

Il est, il est, il est, il est éperdûment.

Un tel être est pur esprit, personnel, unique, créateur de toutes choses, il est notamment par essence, omniscient, saint et notre souverain Seigneur. Tous ces attributs sont, en effet, contenus dans la plénitude de sa nature. Ils s'en déduisent à la façon des vérités géométriques, par voie d'analyse, souvent presque immédiate.

Cependant le mot *Dieu* se prend quelquefois en un sens beaucoup moins compréhensif : c'est ainsi que, pour quelques-uns, démontrer l'existence de Dieu, c'est démontrer l'existence d'un être personnel, pur esprit, très intelligent, très puissant, en relations étroites avec le monde et l'humanité. Le Dieu infini est tout cela ; mais un Dieu qui serait tout cela ne serait pas, *ipso facto*, omniscient, essentiellement véridique et notre légitime Seigneur.

Si des arguments partant de prémisses certaines concluent à l'existence de Dieu sous ce concept plus général, ils ne sont pas à dédaigner : ils renversent le matérialisme, ils renversent même certaines négations de l'athée, mais ils n'établissent pas encore l'existence du Dieu que proclame la religion catholique.

Il faut donc les donner, mais il ne faut pas se borner à ceux-là, ni surtout les mettre sur le même pied que les arguments concluant à la réalité d'un Dieu infiniment parfait.

C'est parmi ces preuves préambules, si l'on peut parler ainsi, que nous placerions l'argument en faveur de l'existence de Dieu tiré du consentement du genre humain.

Tel doit donc être le premier soin de l'apologiste : distinguer nettement les preuves en faveur de l'existence du Dieu infini de celles qui ne la prouvent pas sous ce concept, donner à celles-là le premier rang, si pas dans l'ordre d'exposition, au moins dans l'ordre de valeur apologétique.

V

Dans ce qui suit, nous nous en tiendrons aux preuves qui tendent à établir la réalité objective d'un Être infini.

Il y en a trois catégories : quelques-unes dont la valeur est nulle, ou jugée nulle par le plus grand nombre des auteurs spiritualistes et chrétiens ; d'autres de valeur probable, d'autres dont la valeur est incontestée et incontestable.

Exemples pour la première catégorie : preuve anselmienne ou cartésienne tirée de l'analyse du concept d'être parfait ; preuve cartésienne tirée de la présence en nous de l'idée d'infini.

Exemple pour la deuxième catégorie : preuve tirée de la nécessité d'un être infini pour expliquer la création.

Exemple pour la troisième catégorie : preuve scolastique tirée de l'existence de l'être absolument nécessaire.

Nous abandonnerions sans tergiverser les preuves de la première catégorie. Elles sont sans valeur réelle, ou, tout au moins, sans valeur apparente, ce qui en pratique revient au même. Pourquoi s'exposer à fournir des armes aux adversaires en leur permettant de faire *voir* au public que nos arguments sont mauvais, ce qui leur permet de lui faire *croire* que notre thèse est mauvaise aussi ? Je sais bien que cette dernière conclusion dépasse les prémisses, et qu'une thèse fort mal prouvée est parfois vraie ; mais je sais aussi qu'une thèse fausse est toujours une thèse mal prouvée ; or nous devons tenir à honneur de ne pas faire marcher la vérité avec les béquilles de l'erreur !

Les preuves probables ont leur utilité, surtout si elles sont jointes à des preuves apodictiques, et même on doit admettre qu'un certain nombre de preuves probables, bien distinctes les unes des autres, peuvent, par leur réunion, engendrer une certitude morale rendant le doute imprudent. Toutefois, si l'on se sert de ces preuves, il ne faut pas dissimuler leur caractère, c'est une question de bonne foi qui prime tout, et l'on sait que la bonne foi est toujours, en fin de compte, ce qu'il y a de plus habile.

Les preuves certaines, celles-là, il faut les employer toutes, les étudier avec amour, les exposer avec ordre, clarté, faire remarquer ce qui en elles est évident par soi, incontesté, avoué par les adversaires eux-mêmes, insister sur les propositions qui offrent matière à difficulté, les exposer de différentes façons, les résumer pour en faire saisir d'un coup d'œil l'ordonnance, en appuyer les éléments sur l'autorité des grands esprits de tous les temps et spécialement du nôtre.

Il faut donc les employer, disons-nous : n'est-ce pas un vrai malheur que certains auteurs, très bien intentionnés d'ailleurs, aient été amenés, en vertu même de leur système, à leur donner l'exclusion ?

Nous faisons ici allusion à l'école traditionaliste dont la faute a été précisément de n'être pas traditionnelle et d'abandonner les savantes spéculations de la grande scolastique pour se jeter dans un fidéisme où sombrait la raison, c'est-à-dire, le vaisseau même qui devait porter la foi ! Chose qui serait plaisante, si elle n'était désolante, cette école est allée chercher ses armes contre la preuve intrinsèque de l'existence du Dieu infini dans l'arsenal meublé par le père du rationalisme transcendental : Emmanuel Kant !

De telle sorte que la guerre contre le naturalisme impliquait à son début la désertion (inconsciente, qui en doute ?) de la cause de la foi, et le passage à l'ennemi que l'on combattait !

Retournons plus que jamais, en ces matières métaphysiques, aux voies royales suivies par Albert le Grand et l'Ange de l'École, et, après eux, battues par ceux qui ont été, malgré qu'on en ait, les éducateurs de l'esprit moderne.

Dieu s'est dû à lui-même de se rendre démontrable à toutes les époques de l'humanité, et s'il est vrai que les progrès de l'esprit humain peuvent ajouter à ces démonstrations, ne croyons pas qu'il ait à abandonner, comme insuffisantes ou infondées, celles dont disposaient les siècles passés.

Je n'ignore pas que l'évidence de ces preuves métaphysiques ne s'impose pas de la même façon que celle des faits sensibles ou des conclusions géométriques. Elle ne s'impose pas *de la même façon*, soit ; mais elle *s'impose*, et c'est là le nécessaire et le suffisant.

Faute de distinguer ces deux choses, de bons esprits se sentent ébranlés et douloureusement émus. Les systèmes pédagogiques modernes (le mal a parfois des racines ou des radicelles là où on ne les cherche pas), ont mis en honneur une formation des facultés cognitives où l'on développe trop exclusivement l'intuition, la déduction et l'induction du sensible au sensible, quand il faudrait former aussi ce que l'on pourrait appeler le côté abstractif de l'intellect, en l'exerçant discrètement sur les faits de sens intime et de conscience, ou sur les idées générales.

De là une hypertrophie de la fonction intuitive et sensible, coïncidant avec une atrophie des fonctions supérieures, un état morbide que quelques-uns décorent du nom de *phase positive de l'esprit humain*, et qui n'en est que la déformation.

VI

Reste une dernière remarque : elle concerne la partie polémique de la question de l'existence de Dieu, la réfutation des objections.

Il importe de se faire une juste idée de son importance. Cette importance est réelle, mais elle est d'ordre secondaire.

C'est un canon logique incontesté : toute argumentation concluant à la contradiction d'une proposition *bien prouvée* est par le fait même sophistique. Elle cloche quelque part : ou l'antécédent est faux, ou la conséquence est absente, disent les logiciens.

Tous les professeurs de dialectique ont à la main un petit approvisionnement de sophismes, dont ils se servent pour dérider leurs élèves ; ces sophismes font rire : pourquoi ? parce qu'ils mènent à quelque bonne grosse absurdité. Et pourtant, les jeunes gens d'esprit ordinaire ne savent trouver le joint qu'après un travail assez long. Peu leur en cuit : ils savent du premier coup d'œil qu'ils sont en présence d'un tour d'escamotage, et leur confiance dans leurs convictions antérieures n'est pas ébranlée.

Démontrons bien l'existence de Dieu, et tenons-nous sûrs que les objections n'émouvront guère ceux qui nous auront compris.

Une autre raison qui fait voir le caractère secondaire de cette partie polémique est qu'une réfutation bien menée (j'entends une réfutation qui n'est que cela et qui n'est pas une démonstration indirecte de la thèse) montre

bien que l'objection dont il s'agit n'a pas de valeur, mais ne montre pas qu'il en soit ainsi de tous les autres arguments, ni que la thèse de la partie adverse soit *fausse*. Ce n'est pas la même chose que de prouver qu'une assertion est *mal fondée* et qu'elle est *erronée*.

A-t-on fait voir la vérité des doctrines révélées — j'entends celle du fait de leur révélation — quand on a démontré victorieusement que les sciences disent la même chose, ou ne disent pas jusqu'ici quelque chose qui y contredise ?

De plus, les objections peuvent être prises partout. Pour arriver à se tromper, il y a mille chemins, mais pour arriver à la vérité, il n'y en a qu'un. Étant donné un sujet et un attribut qui ne se conviennent pas, on peut construire une infinité de syllogismes concluant à leur convenance.

Il suffit d'affirmer dans une majeure et une mineure leur identité objective à n'importe quoi, esprit ou matière, substance ou accident, chose possible ou impossible, peu importe.

De là, il suit que souvent la réfutation des objections demande à celui qui la fait et à celui qui l'entend ou la lit, une science qu'il n'a pas, et ne peut pas toujours avoir.

Si donc, comme nous l'avons dit plus haut, la réfutation directe des objections n'est pas nécessaire, et si d'autre part elle est difficile, la prudence recommande la sobriété sur ce point.

Cependant la sobriété n'est pas le non-usage. Et souvent la vérité ne parvient en fait à entrer dans la place que si elle a désarmé l'adversaire, ou l'a convaincu qu'il ne se bat qu'avec des armes de carton peint !

D'ailleurs, les lecteurs les mieux intentionnés n'aiment pas à être laissés dans l'ignorance de ce qui se dit dans le camp ennemi, parce qu'un des griefs qui leur est fait le plus souvent, c'est précisément de n'entendre qu'une cloche... De plus, ils tiennent à pouvoir, le cas échéant, fermer la bouche aux commis-voyageurs en athéisme : cette dernière raison est trop légitime pour qu'il n'en soit pas tenu compte, et pour que l'apologiste ne se fasse pas un devoir de rencontrer les arguments *classiques* de l'incrédulité.

VII

Telles sont, Messieurs, les quelques considérations que j'ai la hardiesse de soumettre à votre jugement. Sans doute, la critique est facile et l'art est difficile, et il est commode de se borner au rôle de poteau indicateur, qui montre le chemin et n'y marche pas !

Trop heureux encore si, dans cet ordre d'idées fort modeste, j'ai pu servir quelque peu la grande cause de Dieu.

Puissent les philosophes et les apologistes, continuant à suivre l'impulsion donnée par Léon XIII à l'étude des scolastiques, et notamment de l'Ange de l'École, s'inspirer de la doctrine de ces maîtres pour rendre les démonstrations de l'existence de Dieu de plus en plus inébranlables !

LA MATIÈRE

ÉTUDE SUR UNE NOTION FONDAMENTALE DE LA PHILOSOPHIE NATURELLE

PAR M. LE DOCTEUR CHARLES BRAIG
Curé de Wildbad (Wurtemberg).

Emmanuel Kant, le précurseur de Laplace dont il a pressenti la célèbre hypothèse sur l'origine du monde, précise ainsi le point de départ de sa tentative :

« Je suppose la matière de tout l'univers dans un état de décomposition générale ; j'en fais un véritable chaos. Je vois alors les éléments se grouper d'après les lois connues de l'attraction, et modifier leurs mouvements en raison de la répulsion. J'ai la satisfaction de voir surgir de ce chaos un tout bien ordonné sous la seule action des lois connues du mouvement et sans l'aide d'aucune supposition arbitraire, et ce tout est si semblable au système de l'univers que nous avons devant les yeux, que je ne puis m'empêcher de l'identifier avec lui[1]. »

Ainsi, la matière soumise à des lois certaines et abandonnée à ces lois engendre nécessairement les admirables combinaisons dont l'ensemble s'appelle le système du monde.

Le philosophe de Kœnigsberg n'oublie pas les objections que l'on pourrait opposer à ces assertions. A côté de quelques raisonnements, soulevés au nom de la religion, et qui n'ont pas grande valeur, le maître de la critique allemande rencontre ces savants à courte vue qui traitent une pareille hypothèse de folie. Ne serait-ce pas dire : Donnez-moi la matière, et je vous ferai un monde ? « Oui, répond Kant, on peut dire sans témérité et dans le vrai sens des mots : Donnez-moi la matière, et j'en ferai un monde. Donnez-moi la matière, je vais vous montrer comment le monde doit en sortir. Car, si l'on a la matière, douée par nature de la force d'attraction, il ne sera pas difficile de déterminer les causes qui peuvent contribuer à l'arrangement du système du monde considéré en général. »

Nous aussi nous le dirons sans hésiter : si l'homme avait pénétré la notion de la matière, s'il connaissait l'essence de la molécule que mettent en mou-

1. *Histoire naturelle générale et théorie du ciel*, préf. (trad. de Wolf, 1886).

vement les forces d'attraction et de répulsion, il serait en état non pas de créer le monde, mais de montrer comment Dieu a mis dans la nature un art caché, par lequel l'ordre parfait de l'univers s'établit de lui-même au sein du chaos, créé d'abord par la puissance infinie. Mais l'entendement humain pourra-t-il jamais atteindre à une notion si profonde et définir exactement la nature intime de l'être matériel ?

En effet, cent vingt ans après que la critique allemande avait ouvert aux sciences une si vaste perspective, voici que la physiologie — est-ce modestie ? est-ce présomption ? — nous déclare, par un de ses maîtres les plus autorisés, que « notre connaissance de la nature est renfermée entre deux limites qu'elle ne franchira jamais. D'une part, elle ne comprendra jamais la matière et la force ; de l'autre, elle ne pourra jamais déduire les phénomènes spirituels des conditions matérielles. En dedans de ces limites la science est maîtresse et souveraine ; elle analyse, elle combine ; et personne ne peut l'arrêter. Mais elle ne pourra jamais sortir de ces limites et s'aventurer au delà[1]. »

Que faire donc ? Faut-il renoncer à regarder de près ce fondement sur lequel les sciences ont construit leur édifice sans cesse grandissant ? Faut-il cesser de penser ? La matière est-elle une sombre figure de sphinx à demi ensevelie dans les sables, dont aucun effort ne peut la dégager ? Ou bien devons-nous nous borner à confesser notre ignorance, comme le fait un écrivain récent. « Une des notions, dit-il, que l'entendement ne sait pas mettre en relation naturelle avec les principes fondamentaux de l'esprit, c'est l'action à distance et le sujet particulier de cette action, le corpuscule ou atome. Donnez à l'atome des qualités abstraites, représentez-le comme un corpuscule d'une solidité parfaite, vous ne le concevez plus. Douez-le de qualités substantielles, vous n'arrivez pas ainsi au but nécessaire de vos pensées, c'est-à-dire aux notions les plus simples et les plus claires ; votre esprit n'est pas en repos. Considérez-le comme un point sans dimension : alors vous n'avez plus qu'un être purement idéal[2]. »

Voilà une perspective assez triste. Il serait téméraire d'espérer écarter de telles difficultés par une courte définition. Toutefois, sans désespérer, nous nous contenterons de poser deux questions :

1° Quelle idée s'est-on faite de la matière dans l'antiquité ?

2° Quelle idée s'en fait la science de nos jours ?

Ire PARTIE

« Consulter le passé, dit Alexandre de Humboldt dans le *Cosmos*, c'est suivre la marche mystérieuse des idées, par laquelle la même image, qui dans le commencement se présentait comme un tout naturellement harmo-

1. Emile Dubois-Reymond, *Bornes des sciences naturelles.*

1 Dubois-Reymond, *Fondement de la connaissance dans les sciences exactes*, p. 115.

nique, arrive enfin à une clarté complète, grâce à une longue et pénible étude. »

C'est-à-dire que les pressentiments poétiques et les hypothèses des anciens, même en ce qui relève de l'expérience, sont loin d'être inutiles et ne doivent point être mis de côté comme des hypothèses arbitraires. Voyons donc ce que l'antiquité peut nous enseigner sur la matière, fondement de toutes les sciences positives.

1. Dans le prologue de *Sacountala*, le chef-d'œuvre des drames indiens, il est dit que l'eau fut le premier effet de la création. L'eau, le feu, l'air, la terre, et enfin l'éther, sujet du son, milieu subtil où nage l'univers immense, voilà les cinq éléments matériels suivant la philosophie indienne. D'après la *Vaiseshika*, supplément à la *Nyaya de Gotama*[1], l'élément fondamental de la substance est l'atome. Les dernières particules indivisibles de la matière sont éternelles; les composés ne le sont pas. L'atome est la racine et la base de tous les attributs matériels : couleur, saveur et odeur; palpable et nombrable; étendue, séparation et jonction; succession et gravitation; état de fluidité, de solidité ou d'élasticité. En lui-même l'atome est sans cause. Il est la plus petite des choses; il est en dehors de tous les états concevables, il est invisible, intangible, imperceptible à aucun sens. Il y a un nombre infini d'atomes.

Ces atomes existent dans un milieu qui a la propriété d'unir les substances avec leurs attributs et les idées avec leurs sujets. Tout d'abord ils se sont unis deux à deux, puis ces paires d'atomes se sont réunies par deux, par trois, etc. Trois atomes doubles égalent la grandeur de la molécule solaire; l'atome est donc le sixième de la plus petite chose perceptible. Les atomes binaires, ternaires, quaternaires, etc., combinés suivant les formules 2. 1, 3. 2, 4. 3, *n*. (*n*.-1), sont les parties intégrantes des corps lumineux, aériens, aquatiques et terrestres, selon leur grosseur et leur densité.

L'atome même est immuable et n'éprouve aucun changement.

Aux cinq éléments correspondent les cinq sens de l'homme. Les qualités de visibilité, de son, d'odeur, de goût, de tangibilité, sont les caractères essentiels de la matière éternelle.

On appelle Adrishta la cause qui a uni ou séparé les atomes d'après des lois déterminées. C'est une puissance invisible, qui tire ses effets d'un monde supérieur au nôtre.

Adrishta représente la nécessité morale, logique et métaphysique; agissant sur la matière, elle est la fatalité mécanique. C'est ce qui reste insaisissable et inexpliqué, quand vous avez soustrait des phénomènes matériels tous les facteurs saisissables. L'origine et la nature de cet X de l'équation du monde est absolument cachée.

1. Williams Monier, *Indian Wisdom*, p. 83.

Telle est la manière dont les penseurs des vallées du Gange et de l'Indus expliquent l'essence de la matière. Sommes-nous beaucoup plus avancés aujourd'hui ?

2. Si nous pouvions assister à la naissance de toutes les choses visibles, si nous savions remonter le cours des transformations jusqu'au premier point de départ, nous saisirions sans doute le principe et la source absolue de l'être ; voilà ce qu'avaient tenté les anciens Grecs, à l'aurore de la philosophie. Ils cherchaient le fond de l'être, et ils croyaient l'avoir trouvé dans une matière primitive et vivante. Thalès de Milet la nommait l'eau. Anaximandre la désignait par le terme abstrait de principe (ἀρχή) ; il la comprenait comme un corps (σῶμα) infini (ἄπειρον), c'est-à-dire indéterminé et sans bornes. Sans vieillir et sans mourir, ce principe détache les choses de lui-même, dans une évolution éternelle, et les choses rentrent ensuite au sein de la matière. Une suite infinie de mondes innombrables apparaissent ainsi successivement.

Anaximènes reprit un langage plus concret. L'air est, d'après lui, la matière vivante, l'essence intérieure et l'enveloppe extérieure des choses. Celles-ci ne sont que des raréfactions (feu, âme) ou des condensations de l'air (vent, nuage, eau, terre, minéraux). Aux qualités de rare et de dense correspondent celles de chaud et de froid.

Pour Héraclite d'Ephèse, la matière primitive est le feu, souffle chaud et vivant dont notre âme est une émanation. Les transformations de ce feu vivant (ἀείζωον) sont les choses. Par son côté inférieur, il produit la mer, la terre, la foudre ; par son côté supérieur, le feu primitif, le vent brûlant, l'eau. C'est un torrent igné, dont la forme, le mouvement, le passage incessant du contraire au contraire, sont la loi éternelle du monde et le principe de sa vie : il est la fatalité, la raison universelle, la providence, la divinité. Ainsi l'essence de la matière est la substance du feu, sujet éternel et vivant de tous les états contraires.

3. D'après les anciens philosophes de l'Ionie, la matière est donc le principe unique de toutes choses. A cette question : comment ce qui est un a-t-il pu produire la pluralité des choses et les qualités opposées ? ils ont répondu : par la vie de la matière (hylozoïsme). Mais on peut aussi penser que la pluralité précède l'unité et que celle-ci dérive de celle-là. Les Pythagoriciens ont essayé les premiers d'expliquer le monde de cette manière.

Toutes choses sont des nombres : voilà le premier dogme de l'école italienne. Les nombres sont les éléments des êtres, et les éléments des nombres sont le pair et l'impair, le limité et l'illimité, l'indivisible et le divisible. L'indéterminé est l'étendue sans bornes, sorte d'air que le monde aspire et expire tour à tour. Le premier effet de la rencontre de la limite et de l'illimité est le point. Les points, les lignes et les plans forment les corps. L'illimité est partout mêlé aux figures limitées. Les corps réguliers sortis de cette évolution sont les cinq éléments : terre, eau, air, feu, éther. La

matière des Pythagoriciens est donc un milieu entre le vide et une réalité indéterminée remplissant l'espace, ou pure extension, conçu comme un air universel. Les nombres, en y entrant, y forment des figures mathématiques, et celles-ci, à leur tour, engendrent tous les êtres avec leurs propriétés.

4. Au contraire des philosophes précédents, les Éléates, Xénophane, Parménide, Mélisse et Zénon, nient la matière. Dans leur opinion, toute connaissance sensible est trompeuse; de tout être nous ne pouvons dire qu'une chose : il existe. L'être est l'éternelle essence des choses; il ne souffre ni augmentation ni diminution. Il n'y a donc point de matière pour les Éléates. Il n'y a que l'un éternel et continu; la pluralité et le devenir, ce que nous appelons matière, ne sont que des apparences.

5. Les philosophes qui ont succédé aux Ioniens ont créé une théorie de la matière qui est devenue classique. Les quatre éléments d'Empédocle ont dominé la science pendant tout le moyen âge et jusqu'à notre siècle; Anaxagore le premier a distingué nettement et clairement le matériel et le spirituel; et l'Atomistique a servi de base aux sciences naturelles de nos jours.

Empédocle d'Agrigente nie la naissance et l'anéantissement des choses. Devenir et périr ne sont que l'effet d'un mélange et d'une séparation. Les éléments des combinaisons sont les plus petites particules du feu, de l'air, de l'eau, de la terre. Ainsi la matière est tout d'abord quadruple; ses diverses natures s'unissent d'après des lois certaines, et cette union est la cause des propriétés variées. Par exemple, les os sont composés de quatre parties de feu, de deux parties terrestres, d'une partie d'air et d'une autre partie d'eau. La force qui unit est l'amour (attraction), la force qui sépare est la haine (répulsion).

Anaxagore de Clazomène conçoit chaque particule élémentaire comme une substance distincte. Ce sont les semences de toutes choses, éternelles, invariables, invisibles, infinies en nombre, mais non indivisibles quant à la grandeur. Toutes les natures de semences se trouvent partout : πᾶν ἐν παντὶ μεμίχθαι. Les choses visibles prennent le nom de la substance qui y domine : l'or s'appelle ainsi parce que la substance de l'or s'y trouve en plus grande abondance. Anaxagore arrive par là à cette conséquence antinomique, que la matière est infiniment divisible.

Comme tous les prédécesseurs d'Aristote, les anciens atomistes, Leucippe et Démocrite, nient le devenir et le néant originaire. Au commencement il y a beaucoup d'êtres; ils sont indivisibles (ἄτομοι), infinis en nombre, sans cause, invariables, impérissables, identiques en nature, séparés l'un de l'autre par des espaces vides. Le vide, en effet, ou le rien, existe au même titre que le plein et l'être. L'ensemble infini des atomes, c'est la matière, qui, partout identique en substance et en qualité, est divisée en particules innombrables et infiniment petites par des vides sans nombre. Toutes les différences des atomes peuvent se réduire à trois espèces : différence de forme, d'ordre et de situation, ainsi A diffère de N, AN de NA, Z de N. De

là viennent la grandeur et la figure, le poids et la substance, la solidité et la mollesse, le froid et le chaud.

Aucun atome n'est en repos, chacun tombe dans le vide, et la différence de poids, suivant Démocrite, cause une différence de vitesse. Les atomes se heurtent donc; les chocs latéraux produisent des tourbillons où les atomes semblables s'unissent entre eux. C'est ainsi que les mondes prennent naissance et se succèdent dans une évolution éternelle. L'ordre qui y apparaît n'est qu'un cas spécial du mouvement mécanique originairement propre à la matière.

6. Platon, le plus grand et le plus profond des philosophes, distingue trois principes du monde : les idées, archétypes de la réalité; la matière, qui reçoit et réfléchit la splendeur des idées; Dieu, qui ordonne les images des idées dans la matière, produisant ainsi les formes parfaites, mais finies de la réalité.

Platon désigne la matière par une expression mystérieuse, le *chaos* en mouvement, que l'ordonnateur du monde a trouvé et dans lequel il a établi un ordre. Il appelle encore « nécessité » ce mélange d'éléments ignés, aériens, aquatiques et terrestres, parce qu'il est le support indispensable, la cause concomitante de l'opération divine, αἰτία ὑπηρετοῦσα.

Toutefois cette matière n'est pas la matière proprement dite : car il y a une matière première et une matière seconde. Tandis que les éléments du chaos, le terrestre excepté, se transforment l'un dans l'autre, la matière première est invariable. Elle est le réceptacle universel des choses et de telle nature qu'en elle chaque chose puisse apparaître sans qu'elle en soit changée : ainsi que la cire flexible, ἐκμαγεῖον, elle reçoit les formes de tous les éléments et n'est aucun d'eux. La matière est étendue (χώρας τι). Les étincelles de l'idée tombent dans cette étendue, mais Dieu n'arrive pas à les y ordonner parfaitement. La nécessité ne se soumet pas entièrement, elle résiste à l'organisation idéale et harmonieuse du monde : Dieu n'arrive à produire que le meilleur possible, et non le parfait. Ainsi la matière est la cause métaphysique de tous les maux.

Platon comprend la matière comme une étendue objective, réalisation physique de l'espace mathématique. Il considère les figures géométriques comme les causes effectives des formes et des qualités physiques. Déduire ainsi la nature des corps de considérations purement géométriques, ce n'est sans doute qu'un jeu spirituel; cependant une pensée profonde s'y cache, c'est que toute substance est mathématique dans sa forme : Ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ. Mais qu'y a-t-il au delà de toute forme? Quelle est proprement la réalité de la matière?

Les quatre éléments de Platon sont formés de très petites parties. La base des corpuscules primitifs, c'est la figure plane; et, parmi ces figures, les plus appropriées sont les triangles élémentaires : le triangle rectangle isocèle et celui dont le petit côté est la moitié de l'hypoténuse. Deux triangles du

premier modèle forment le carré, deux triangles du second donnent le triangle équilatéral. Ces plans réunis l'un à l'autre par leurs côtés homologues font les premiers corps réguliers. Le tétraèdre donne l'élément du feu ; l'octaèdre, l'icosaèdre et le cube constituent respectivement l'air, l'eau et la terre. Le dodécaèdre, qui se rapproche de la sphère, rappelle la figure du monde lui-même. Chaque espèce de corps est un agrégat plus ou moins mélangé de polyèdres réguliers. C'est précisément à cause de cette constitution qu'ils peuvent se transformer l'un dans l'autre.

Ce qui est permanent dans les transformations des éléments, c'est cette matière première où ils apparaissent, et en qui, sous une influence quelconque des idées, se forment d'abord les deux plus beaux triangles, et, par ceux-ci, toutes les autres figures. Ainsi Platon réduit la matière à une pure abstraction mathématique, à une étendue simple et générale, sorte de réalité indéfinie, assez vague pour qu'on puisse la considérer comme le principe de tout être concret, assez réelle cependant pour être le sujet des idées mathématiques et des formes géométriques. C'est ce que Platon lui-même donne à entendre en disant que le corps (βάθος) n'est pas simplement un rien entouré de plans.

La matière n'a pas d'origine : elle est éternelle comme les idées et comme Dieu (l'idée du bien). La matière première est l'espace éternel, capable de toutes les transformations comme la cire ; la matière seconde est l'espace transformé en corps mathématiques et en réalités physiques. La matière première précède la seconde logiquement, mais non ontologiquement. Le chaos n'a jamais existé isolé, séparé du monde réel ; il n'est qu'une idée auxiliaire, un moyen de concevoir la formation du monde en dehors du temps.

On peut résumer en deux mots l'opinion de Platon sur la matière et la cosmologie : le plus spiritualiste des moralistes grecs a réalisé la beauté mathématique pour en faire la matière dont Dieu construirait le monde.

7. Aristote de Stagire a un point de vue tout autre que Platon, son maître, et raisonne d'une manière toute différente. Sa philosophie se fonde principalement sur l'expérience, mais le résultat est le même. Si l'idéalisme de Platon prend pour base une abstraction mathématique pour lui attribuer le rôle de la matière, le réalisme d'Aristote met en avant une abstraction dynamique : il réalise la notion de possibilité, d'être potentiel.

Y a-t-il un devenir ? Les anciens philosophes le niaient ; ils pensaient que ni l'être ni le néant ne peut être considéré comme le sujet du devenir. Celui-là existe déjà, celui-ci n'a point d'existence. Mais voulez-vous, avec Aristote, admettre une sorte de juste milieu entre l'être et le non-être, vous avez une chose réelle, l'être virtuel, qui n'existe pas actuellement, il est vrai, mais qui est capable d'exister.

Cette réalité capable d'être toute chose, fondement du devenir, virtualité de tout ce qui devient actuel, c'est la matière.

Il y a un devenir accidentel et un devenir substantiel, il y a transformation et naissance. La transformation se produit dans la matière seconde, la nais-

sance dans la matière première. Celle-ci est le sujet persistant des attributs contraires, froide et chaude en puissance, feu, air, eau, terre en puissance. C'est la première et éternelle cause matérielle des choses qui passent. Ainsi deux propriétés principales constituent la notion de matière : généralité vague, absence absolue de forme (στέρησις), et virtualité réceptive indifférente à toute forme particulière (τὸ δυνάμει ὄν).

La matière est une, incréée, impérissable, inscrutable en elle-même, incorporelle, mais principe virtuel de tout corps. La virtualité de la matière est sans bornes, mais sa masse n'est point indéterminée.

La matière première, d'après la doctrine d'Aristote, aussi bien que d'après celle de Platon, n'a point d'être séparé : métaphysiquement elle est une et identique. La matière seconde comprend quatre éléments : le chaud sec, le chaud humide, le froid humide, le froid sec ; en d'autres termes, le feu, l'air, l'eau et la terre. L'ensemble de ces éléments est le monde corporel. Dans les composés, ces éléments persistent, non actuellement, mais virtuellement. En resserrant son énergie propre, tout élément peut se joindre à tout autre : il se produit ainsi quelque chose de nouveau, identique dans toutes ses parties.

Chez Aristote, le monde sublunaire est le domaine du changement et de la caducité ; le monde des astres est éternel et impérissable, son élément est l'éther.

L'ensemble du monde transitoire et du monde sidéral constitue l'univers, qui réalise la matière dans son ensemble. L'univers est un ; son étendue est limitée, puisque la masse de la matière n'est pas infinie. La continuité de l'univers est parfaite, sans rupture et sans lacune, il n'y a pas de vide intérieur qui pût fractionner la matière. La matière est toute réceptivité (πᾶν δεχομένη), toute possibilité. Elle reçoit les formes substantielles, causes déterminantes des êtres. Elle n'a point de valeur ; c'est la chose la plus basse et la plus vile, tandis que la forme est divine. Eloignée de l'être, de la substantialité et de la causalité, la matière désire la forme, elle aspire à sa beauté, comme la femelle recherche le mâle, son être complémentaire.

Cette idée grossière d'une opposition des deux sexes appliquée aux deux sources premières de l'être est le dernier mot d'Aristote sur la nature de la matière, sa signification, son rôle et sa fonction.

Être imparfait et invariable, la matière rend cependant raison des propriétés accidentelles, individuelles et contingentes ; elle concrète les formes individualisées par elle en une foule de sujets. Chaque fois qu'une forme substantielle et intelligible est reçue dans la matière, ou sort de sa profondeur, un individu nouveau est formé.

La matière est l'auxiliaire indispensable de la production des êtres (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον συναίτιον) ; la forme en est le dernier terme (ἐνέργεια, ἐντελέχεια). La matière opère nécessairement et aveuglément, mais elle concourt à un même but avec la forme, réalisant ainsi l'unité mécanique et téléologique de la nature. Si elle se rencontre avec la forme, nous avons par

exemple la génération spontanée; si elle s'oppose au terme naturel de la forme, nous avons les organes inutiles et les aberrations (monstruosités, fautes de la nature, etc.).

Il faudrait aller beaucoup trop loin pour faire ici une critique de l'hypothèse d'Aristote sur la matière première. Nous nous bornerons à remarquer que cette théorie ne donne point la véritable explication du monde, ni au point de vue philosophique, ni au point de vue de l'histoire naturelle. Une entité métaphysique, une abstraction logique ne saurait suffire pour rendre raison des phénomènes réels. Pour comprendre l'ensemble des choses, il faut en connaître les lois. Nommez en général le côté passif et inerte d'un être la *matière* de cet être, nommez son activité et son énergie la *forme* — vous pouvez le faire, mais à quoi servira cette terminologie ?

8. Platon et Aristote ont conduit la philosophie classique au plus haut point de son développement. Après ces deux maîtres, on ne fait guère que répéter ou syncrétiser les opinions déjà émises.

Les Épicuriens ont renouvelé la théorie de Démocrite sur l'atome en y ajoutant des détails ingénieux (Lucrèce, *De natura rerum*). Ils ont cherché à approfondir quelques points importants. Telle est cette remarque des disciples d'Épicure : si vous voulez avec l'eau et le vin produire un troisième corps, vous n'y réussirez pas en joignant leurs dernières parties; il faudra les décomposer jusqu'à leurs intimes semences, et c'est alors seulement que vous pourrez en composer quelque chose de nouveau. Les Épicuriens ont su de même observer que la différence de poids ne cause point une différence de vitesse dans le vide. Cette différence de poids ne peut donc expliquer la rencontre des atomes. Mais cette rencontre étant nécessaire pour la formation du monde, Epicure entreprit de l'expliquer par la puissance attribuée à chaque atome de s'écarter légèrement de la perpendiculaire. Sans cette supposition arbitraire, il lui eût été impossible d'expliquer l'activité et la liberté humaines.

9. Les Stoïciens ont introduit le monisme matérialiste dans la philosophie, et ils l'ont fait en pleine connaissance de cause.

Les disciples de Zénon appelaient « matière première » le substratum des corps divers sans quantité et sans qualité déterminée. La matière est permanente, sa propriété est d'être passive et informable. Dans la doctrine stoïcienne, rien n'est réel qui ne soit corporel; la matière première est donc la seule substance, ce qui existe par soi-même. C'est la corporéité à trois dimensions qui ne possède aucune autre qualité que celle de remplir l'espace. Ce n'est pas l'étendue géométrique, pure abstraction; c'est le fond commun qui se retrouve dans tous les corps.

Primitivement indéterminée, mais capable de détermination, la matière est la cause fondamentale de l'inertie, de la variabilité, du hasard et du désordre dans le monde.

A l'intérieur des trois dimensions, il n'y a point de vide. La continuité de la matière est parfaite et sa divisibilité infinie.

Ce qui opère dans la matière passive, c'est l'idée, la raison primitive, la divinité, la force ; de son action dérivent les germes et les propriétés essentielles des choses. La force primitive est elle-même un corps infiniment rare, un souffle ardent, un principe créateur et artiste immanent à la matière. Le mouvement de ce souffle est réglé par des lois fixes. Il va du dehors au dedans, ou inversement, et par là produit la condensation et la raréfaction. L'alternative de ces courants, les tensions diverses de la force primitive produisent les réalités différentes et les mondes successifs. La matière incréée et impérissable dans son ensemble, mobile et changeante dans ses parties et aux diverses époques du monde, a pour première forme le feu primitif. Ce feu, comme une nébuleuse ardente, s'étend à l'infini dans le vide et englobe la multitude des mondes. La tension de cette vapeur engendre l'élément du feu, puis l'air, puis l'eau. De l'eau se dégagent les autres éléments matériels. Une portion du feu originaire reste immuable ; c'est le principe directeur des mondes. Par ses alternatives d'expansion et de contraction, le *pneuma*, unité primitive de la matière et de la force, produit l'évolution éternelle des mondes, comme le danseur par ses mouvements fait apparaître les diverses figures de la danse.

On a beaucoup admiré la doctrine des Stoïciens sur le *logos*. Elle identifie les idées de matière et de raison, du monde et de Dieu, de substance et de propriété : c'est un péché mortel contre la logique. Otez de ce jeu de mots qui se combattent l'idée de connaissance, il ne reste qu'un rêve confus de matérialisme panthéiste. Le feu primitif des Stoïciens rappelle ces nébuleuses encore informes de l'astronomie moderne.

10. La philosophie hellénique, ayant épuisé ses forces dans toutes les directions possibles, a mis au jour en expirant une œuvre de génie : c'est la philosophie de Plotin. Le fondateur du néoplatonisme manque, il est vrai, comme ses prédecesseurs, d'une connaissance exacte de la nature, mais sa pensée est puissante et sa parole pleine de vigueur. Voici sa théorie de la matière :

La matière est le fond des êtres déterminés et passagers, le miroir qui renvoie les reflets de l'être vraiment être. Par elle-même elle est sans propriétés, sans qualités, sans parties et sans bornes. En réfléchissant l'idée de quantité, elle devient la masse ; mais indifférente à toute grandeur, on peut l'appeler, avec Platon, le grand et le petit. Elle sort de l'unité primitive. Cette unité, existant par elle-même, prend conscience d'elle-même et devient ainsi pensante. La pensée tire ses idées de quelque chose de commun, à savoir du fond illimité de puissance éternelle qui réside dans l'être de l'un et qu'on appelle la matière intelligible. L'un fait émaner de soi les divers ordres d'êtres concrets. Au degré le plus bas est la réalité au dessous de laquelle rien ne peut exister ni être conçu. Opposé de l'infinie force substantielle de l'un et de la matière intelligible, la matière sensible ou du moins capable de l'être, est sans vie, sans mouvement, sans forme, simple occasion pour la manifestation des idées.

La matière est le mal, sa manifestation est le laid : ces deux propriétés en sont l'essence intime. Le mal physique, c'est l'obscurcissement, la corruption de la forme par la matière : la méchanceté est le penchant de l'âme vers la sensualité et la matière. Ces deux sortes de maux, bien qu'odieux à la Divinité dans leur cause et leur principe, sont néanmoins inévitables. L'un primitif ayant voulu sortir de lui-même, ne pouvant monter, était contraint de descendre et d'arriver enfin au degré où il ne pouvait rencontrer que son contraste. Ainsi une source de lumière répand autour d'elle la clarté, dont l'intensité diminue à mesure de l'éloignement, jusqu'au point où elle rencontre le domaine des ténèbres.

Le contraste de l'un, qui est le bon en soi, exprime cependant quelque affirmation du bien, de sorte que, s'il pouvait sentir, il aspirerait au bien et à son propre anéantissement. Ainsi la matière, l'être obscur, le laid, le mal, est la condition éternelle et indispensable de la perfection du monde. — —

Nous avons terminé notre exposé des opinions de la philosophie grecque sur la matière. Cet exposé confirme l'opinion d'Alexandre de Humboldt.

D'un côté, la spéculation s'est adressée aux formes les plus générales de l'espace, où se rencontrent les masses diverses de la matière. Déterminer ces formes, fixer les proportions de ces masses dans les moindres détails, en trouver la formule mathématique, tel a été le but des hypothèses sur l'origine du monde inventées par les Pythagoriciens et les Platoniciens. D'un autre côté, on a voulu sonder la nature spécifique de ce quelque chose qui remplit le vide, en préciser les qualités et l'origine : voilà ce qu'ont tenté les philosophes ioniens, Empédocle, Anaxagore, les Atomistes, les Stoïciens. Aristote, dont le génie fut aussi élevé dans la spéculation théorique que pénétrant dans la connaissance pratique, cherche à expliquer, avec une égale application, et l'ordre des idées abstraites (formes et relations du fond matériel unique) et l'immense richesse des êtres concrets organiques ou inorganiques.

Le tort de la philosophie hellénique, et ajoutons ici de la scolastique qui dans ces hypothèses cosmologiques relève des anciens penseurs, consiste en ce que les anciens, manquant soit du désir, soit des moyens d'une expérience exacte, ont essayé avec une patience opiniâtre les explications les plus diverses sur ce qu'ils n'avaient observé qu'à demi. De là ce fait bien remarquable, que d'un côté on a souvent pris pour l'essence des choses des abstractions prématurées et des généralités peu fondées, et que de l'autre on rencontre chez ces philosophes des observations surprenantes et des aperçus que la connaissance plus exacte de la nature acquise de nos jours ne peut que confirmer.

Notre temps a l'ambition de résoudre le problème aristotélicien des sciences. On travaille incessamment à développer la formule mathématique des relations externes des choses, d'après les lois du nombre, de la mesure et du poids ; on travaille également à constater les qualités internes qui déterminent les natures spécifiques des corps célestes et terrestres. On l'a

dit : la philosophie de la nature doit être élevée à la hauteur, à la précision et à la sûreté de la certitude astronomique [1].

Ce but magnifique est-il atteint? Quels sont les résultats des sciences modernes? quelles sont en particulier les théories contemporaines sur la nature et l'essence de la matière? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

IIe PARTIE

« Pour tout ce qu'il y a de mobile et de variable dans l'espace, la science cherche en dernier ressort à établir des moyennes qui sont l'expression même des lois physiques. Les moyennes nous manifestent la continuité des changements et des phénomènes. Les progrès de la physique moderne, grâce au mètre et à la balance, consistent surtout dans une détermination plus correcte de certaines moyennes. Ainsi, comme autrefois dans l'école des italiotes, mais dans un sens plus large, les nombres, seuls caractères idéographiques qui nous soient restés, apparaissent comme les forces directrices de l'univers [2]. »

Ces paroles de Humboldt nous serviront de transition à la seconde partie de notre étude. Nous allons chercher ce que, par l'art de mesurer, de peser et de compter, les sciences ont pu induire sur la notion fondamentale de la philosophie naturelle. Nous consulterons tour à tour l'astronomie, la physique et la chimie.

I

L'astronomie étend la pensée humaine à des espaces infinis. Avec quelle joie le savant constate ces lois très simples qui régissent les mouvements des globes célestes et y produisent les phénomènes les plus compliqués! Quelle jouissance, pour notre pauvre intelligence, de pénétrer l'ordre et la beauté des mondes que les merveilleux instruments de l'astronomie lui ont permis de dévoiler! Mais le résultat le plus précieux que fait briller aux yeux de ses fidèles la reine des sciences naturelles, c'est de révéler l'unité de l'univers et de nous faire comprendre les rapports de notre âme avec cette raison infinie, créatrice des mondes, qui agit en tout par sa pensée immanente et dont les idées sont les lois et les règles de l'entendement humain.

Les conclusions des sciences astronomiques méritent plus que toutes autres notre confiance : leurs fondements sont des démonstrations mathématiques; leurs hypothèses et leurs probabilités n'ont pas besoin d'être contrôlées par une expérimentation artificielle; elles peuvent être confirmées par l'observation directe des astres. Toutefois l'hypothèse fondamentale des astronomes,

1. Dubois-Reymond, *Bornes de la connaissance naturelle.*
2. *Cosmos*, 1, 82.

celle qui a pour objet l'origine du monde, n'est pas accessible aux moyens de démonstration des sciences naturelles. Elle n'a d'autre fondement logique qu'une idée philosophico-théologique : l'idée de création.

Mais quelle est donc cette substance matérielle de l'univers, œuvre primitive des mains du Créateur ?

Notre système solaire révèle non seulement une harmonie admirable dans ses mouvements, mais encore une unité parfaite dans sa constitution. La forme des orbites planétaires ; les plans des mouvements des planètes très voisins de l'équateur solaire ; la direction semblable de leurs révolutions ; leurs distances et leurs densités en proportion régulière par rapport au soleil ; l'inclinaison des axes planétaires sur le plan de leurs orbites, à l'exception du seul Uranus ; la direction identique du mouvement de rotation, en exceptant toujours Uranus et Neptune ; la très légère différence des plans de rotation des planètes et des plans de révolution de leurs satellites ; la direction identique des révolutions de ceux-ci et des rotations de celles-là ; les relations constantes des masses et des vitesses : tout cela n'est-il pas l'indice d'une uniformité profonde ? Les astronomes ont-ils tort de conclure de l'identité des mouvements et des lois à l'identité des masses de notre système et, par suite, des éléments qui composent ces masses ?

A l'aide des hypothèses cosmogoniques des sciences modernes, cherchons quel était l'état primitif de cette matière, quand elle est sortie des mains du Créateur avec ses propriétés et ses lois ; comment, par l'application des principes de la mécanique, l'univers a pu en surgir tel qu'il existe aujourd'hui ; et comment, par l'application ultérieure des mêmes principes, nous pouvons arriver à la connaissance de l'état final du monde [1].

L'astronomie exacte distingue la matière qui a formé d'abord les soleils de celle qui a donné naissance aux planètes. La première était le chaos (*creatio prima*) ; elle n'était pas dans le même état que celles dont les systèmes planétaires sont issus plus tard (*creatio secunda*). Mais cette distinction ne touche pas à l'essence de la matière ; celle-ci est partout la même, qu'elle ait été d'abord excessivement raréfiée dans l'espace, à la manière d'un gaz froid, ou qu'elle ait été à l'état de masses pulvérulentes. Les lointaines nébuleuses aussi bien que les comètes et les météores qui tombent sur la terre rendent le témoignage le plus évident à l'identité de la matière.

Voici le résumé des opinions qui ont cours sur l'état primitif de la matière. Mais nous devons prévenir que tous les astronomes ne sont pas unanimes à ce sujet.

Au commencement, la matière formait une sorte de nuage nébuleux, constitué par diverses matières, principalement des gaz.

1. Ch. Young, *A text book of general astronomy*, Londres, 1888 ; — M. Faye, *Sur l'origine du monde*, Paris, 1885 ; — Wolf, *Les hypothèses cosmogoniques*, Paris, 1887 ; — Meyer, *Kosmographisches Skizzenbuch*, Leipzig, 1879 ; — Braun, *Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft*, Munster, 1889.

Une masse gazeuse, qui se condense lentement en vertu d'une attraction centrale, s'échauffe en même temps ; et par une loi presque paradoxale, malgré le rayonnement qui enlève de la chaleur, sa température monte jusqu'à ce qu'elle arrive à l'état liquide ou solide.

Mais la matière primitive n'était pas seulement un gaz ou un souffle. Il faudrait plutôt la comparer à un nuage de poussière formé de particules très fines liquides ou solides, avec une enveloppe de gaz ou de quelque éther ultra-gazeux. Pendant la première période de condensation, la masse s'est échauffée d'abord comme un simple gaz. Après une durée immense, divers centres de condensation se sont formés ayant une température solaire. Alors les particules solides se mirent à fondre et à s'évaporer, tandis que les enveloppes éthérées se dégageaient, augmentant ainsi la masse de l'éther libre. Plus tard, les corps célestes formés de la nébuleuse et en son sein, de la manière indiquée par les hypothèses cosmogoniques, se sont refroidis par le rayonnement pour arriver à leur température actuelle. En même temps, les particules vaporeuses, solides et fluides l'emportaient sur les gaz, préparant le présent état chimique.

Ainsi la matière a été primitivement sous la forme de corpuscules infiniment petits, solides ou liquides, et vêtus d'un manteau de gaz ou d'éther. Il y avait, en effet, une couche de gaz dont les molécules étaient répandues dans l'éther, mêlées à tous les éléments comme elles le sont aujourd'hui.

Voici maintenant les principes mécaniques qui ont dirigé la formation des mondes dans ce milieu.

Union et condensation des molécules matérielles, dont les noyaux inclus dans les enveloppes éthérées et élastiques sont abandonnés à l'influence de la gravitation ; transformation de l'énergie potentielle en chaleur et en mouvement dans les conditions de lieux préparées par la gravitation ; réaction de la chaleur produite sur les masses élémentaires isolées, mais portées l'une vers l'autre ; radiation de la force vivifiante dans les espaces cosmiques sous formes d'ondes lumineuses, calorifiques et chimiques.

La matière existe-t-elle encore quelque part dans son état primitif, qui est la condition première du problème cosmogonique ? On l'ignore. « Quelle fut la matière primitive du chaos ? » dit un savant astronome, en parlant non de l'essence, mais de l'état de cette matière. « Comment a-t-elle donné naissance aux étoiles et au soleil ? Ceci reste encore aujourd'hui dans le domaine du roman et de l'imagination [1]. » Toutefois il est assez probable, d'après les constatations de l'analyse spectrale, qu'on devrait trouver dans le soleil et les étoiles fixes la matière en l'état qui a suivi sa première transformation. La matière planétaire serait un troisième état représenté par les 70 éléments chimiques. Peut-être la transition du premier état au second se rencontre-t-elle dans les nébuleuses, notamment dans les nébuleuses en spirale,

1. Wolf, *op. cit.*, p. 5.

comme celle du chien, et les nébuleuses blanches à spectre continu, par opposition au spectre gazeux des vertes [1].

Les comètes, ces nuages voyageurs de lumière, ne sont faciles à placer dans aucune catégorie. Toutefois l'analyse spectrale montre que leurs éléments sont identiques à ceux des globes célestes. Ne seraient-elles pas, avec les météores et les étoiles filantes, les filles dégénérées des nébuleuses primitives n'ayant pas encore acquis une existence solide? L'extravagance et l'incertitude de leurs orbites sembleraient confirmer cette conjecture.

N'oublions pas l'hypothèse de Lockyer, bien qu'elle ne soit pas partout acceptée. Il pense que les éléments de notre chimie ne sont pas simples, et qu'il serait possible de les décomposer encore. Les métalloïdes semblent se réduire plus facilement; aussi n'a-t-on trouvé jusqu'ici dans le soleil que des vapeurs métalliques. Les hypothétiques éléments de nos corps simples seraient-ils les atomes de la matière primitive? ou bien celle-ci serait-elle indivise et continue?

En résumé, les données de l'astronomie sur la matière sont les suivantes :

La molécule élémentaire, sujet de tous les phénomènes matériels, est un amas d'atomes logiquement séparables, peut-être aussi en réalité. La molécule est incluse dans une enveloppe éthérée, dont la figure est probablement sphérique, tandis que la figure de la molécule elle-même peut être comparée aux corps réguliers de Platon. Ce noyau polygonal est la cause qui rend la masse mobile et perceptible aux sens; l'enveloppe impondérable occasionne les phénoménes de lumière et d'électricité. La force primitive qui se manifeste par la gravitation et l'attraction réside dans le noyau; la force de répulsion émane de l'enveloppe. La première opère à toute distance, quelque grande qu'elle soit; la seconde n'agit qu'au contact, sur les objets infiniment rapprochés. Toutes les deux produisent par leur union les qualités fondamentales de la matière : étendue remplissant l'espace, impénétrabilité, inertie, élasticité, électricité, magnétisme, cohésion, adhésion, affinité chimique, etc.

Tout cela nous apprend-il à connaître l'essence de la matière? Personne ne le prétendra. Les paroles d'Alexandre de Humboldt n'ont pas cessé d'être vraies.

L'astronomie, dit-il, s'occupe d'objets semblables et de même nature, formant des masses reliées par des lois numériques. Mais, quand il s'agit de théories dynamiques, qui ne reposent que sur des hypothèses atomiques, nous perdons pied, parce que la nature de la matière et son hétérogénéité est en jeu. Nous allons à l'aventure en cherchant l'unité de nos connaissances dans des abîmes dont on n'a pas encore sondé les profondeurs [2].

Là, dans cet abîme, se cache la réponse à ces questions : comment les

1. Young, *General astronomy*, p. 503.
2. *Cosmos*, I, 65.

forces d'attraction et de répulsion sont-elles liées à l'élément matériel ? qu'y a-t-il derrière les expressions de molécule, d'atome, d'éther ? comment ces sujets inconnus et ces milieux mystérieux arrivent-ils à former des groupes différents non seulement par leur nombre, mais encore par leurs qualités, de sorte que les masses matérielles ne sont pas seulement grandes et petites, mais encore bonnes ou mauvaises, belles ou laides ?

Faudra-t-il s'adresser, pour résoudre ces questions, à la psychologie et à la conscience humaine, ou d'abord à la physique ?

II

Les physiciens s'écartent beaucoup les uns des autres, quant aux détails et aux expressions ; mais quant au fond des choses, ils sont d'accord sur l'objet matériel de leurs recherches [1].

Nous appelons matière, disent-ils, tout ce qui est sensible ou peut l'être, tout ce qui remplit l'espace. Comme l'espace lui-même et le temps, la matière ne souffre pas de définition exacte, sa nature intime nous est inconnue ; ses qualités seules nous font entrevoir son essence.

La propriété la plus caractéristique de la matière est l'inertie. Le corps ne change jamais son état de lui-même : s'il est en repos, il y demeure ; s'il a un mouvement, il le conserve. De plus, il oppose une résistance proportionnelle à toute tentative de changer son état.

La loi d'inertie, qui depuis Galilée (1638) est le principe fondamental de la mécanique, semble indiquer la nature intime de la matière. Elle n'implique pas toutefois que cette nature soit pure impuissance, ou négation de toute activité ; elle implique au contraire que cette activité ne change jamais d'elle-même sa direction.

Le mot « inertie » signifiant, d'une manière incomplète, il est vrai, l'essence de la matière, il nous est possible d'essayer une définition nominale de la matière. Nous pourrons dire avec les physiciens, que la matière est cette chose qui remplit uniformément l'espace ; par opposition aux idées et aux esprits, qui n'ont rien de commun avec l'espace, la matière ne peut exister qu'en occupant effectivement un espace.

Du commerce réciproque des qualités internes relatives à la force et des qualités externes relatives à l'espace, se déduisent tous les autres caractères que la physique attribue à la matière : ce sont les trois états des corps, l'impénétrabilité et la porosité, la compressibilité et l'extensibilité, et enfin l'élasticité. Toutes ces qualités présupposent dans une certaine mesure la divisibilité.

Jusqu'à quel point la matière est-elle divisible ? Jusqu'à quel degré le sujet de l'inertie peut-il être fractionné par le vide ? ou mieux, en combien de

1. Anthony-Brackett, *Elementary text book of Physics*, New York, 1888. — Urbanitzky, *Physik und Chemie*, Wien, 1890.

points séparés peut-il être résolu sans cesser d'exister réellement? Si nous avions saisi la particule la plus petite dans l'espace le plus resserré, aurions-nous enfin compris la nature de la matière?

Bien que la division mécanique, et encore plus celle de la chimie, parvienne à une finesse étonnante, la notion d'inertie elle-même paraît exclure la divisibilité absolue des corps. Les principaux phénomènes de la physique conduisent à la même conclusion. Chaleur, magnétisme, lumière, son, etc., exigent pour leur propagation des particules matérielles distinctes et indivisibles dont les mouvements d'oscillation, de vibration ou de rotation, les chocs, les coups, ou toute autre nature de mouvement, occasionnent les effets que nous percevons. Dans aucun de ces phénomènes cosmiques, radiation lumineuse, attraction magnétique, conductibilité électrique, affinité chimique, gravitation ou répulsion, on n'a jamais pu démontrer l'existence d'une matière particulière, mais seulement des formes de mouvement. Or, le mouvement ne peut exister sans mobile, et la division du mobile doit s'arrêter quelque part; une chose réelle ne peut être composée que d'unités, et ne saurait être un aggrégat de zéros.

La constitution atomique de la matière, en tant que l'atome n'est pas une donnée idéale répondant à une exigence suprême de la raison, est chose acquise pour la physique. Mais quel est le mode d'être de cet atome? Sera-t-il solide, liquide, aérien ou ultra-gazeux? La physique est prête à admettre la distinction du pondérable et de l'impondérable déjà supposée par l'astronomie; elle peut reconnaître une matière universelle constituée par des atomes de deux natures. Maxwell suppose un milieu électro-magnétique partout présent; il se confondrait avec l'éther parfaitement élastique, dont la lumière ne serait qu'une perturbation. Cette hypothèse semble magnifiquement confirmée par les faits. Dans l'avant-dernière assemblée des naturalistes et des médecins allemands (1889), à Heidelberg, le célèbre professeur Hertz, de Bonn, électricien des plus éminents, a présenté un rapport sur les relations de la lumière et de l'électricité qui semble le précurseur d'une nouvelle et grande époque pour la physique.

« L'électricité, dit-il, nous touche en mille lieux où jusqu'ici nous n'avions jamais soupçonné sa présence. Dans chaque flamme, dans chaque atome lumineux, nous constatons un effet électrique. Même dans un corps obscur, s'il rayonne de la chaleur, il se produit des réactions électriques. L'électricité embrasse la nature entière. Elle pénètre jusqu'en nous : notre œil est un organe électrique. Regardons-nous aux résultats généraux des sciences, nous ne voyons plus qu'une action qu'on puisse dire à distance sans aucun intermédiaire; c'est la gravitation. Eh bien! nous nous trompons. La loi même de cette activité nous fait pressentir une erreur. Le fond de cette activité ne serait-il pas électrique? Alors vient la question de la nature de l'électricité, ou, plus précisément, quelle est l'essence des forces électriques et magnétiques répandues dans le vide? Et cette question amène cette autre : qu'elle

est la nature du milieu remplissant l'espace et qu'on appelle l'éther ? quelle est sa structure ? est-il mobile ou immobile ? est-il disséminé sur une étendue infinie ou finie ? On se persuade chaque jour davantage que cette question domine toutes les autres, et que la connaissance de l'éther nous fera comprendre non seulement l'essence des anciens fluides impondérables, mais la nature intime de la matière elle-même et de ses qualités fondamentales, telles que la pesanteur et l'inertie. Les anciens physiciens nous disaient que tout vient de l'eau ou du feu ; la physique moderne ne refuse nullement de poser la question : tout ce qui existe ne vient-il pas de l'éther ? Cette question marque le but suprême de notre science. »

Ce but pourra-t-il être atteint ? Jusqu'ici les physiciens nous donnent de la matière la même description que les astronomes.

Le corpuscule matériel, l'unité physique la plus petite qui peut subsister isolément, c'est la molécule. Les molécules sont séparées les unes des autres par des intervalles relativement très grands, et ces intervalles sont remplis d'éther. La molécule est formée par des atomes, unités chimiques qui ne subsistent jamais indépendantes, mais toujours groupées deux à deux, trois à trois, quatre à quatre : toutes de la même espèce dans la molécule d'un corps simple, d'espèces différentes dans la molécule d'un composé chimique. Ces premiers éléments eux-mêmes sont peut-être réductibles à une substance unique, matière primitive et universelle, dont la plus petite partie, l'unité métaphysique (*natura individua*, φύσις), serait le premier sujet de la force, l'atome primordial.

Il faut dire nettement ce qui est au fond de cette théorie : la force est la vraie réalité de la matière ; la matière n'est que le mode d'action de la force réglé par les lois du mouvement. Comment les forces qui animent les molécules sont-elles immanentes aux atomes ? Nous l'ignorons. Pour expliquer métaphoriquement la manière d'agir des atomes groupés dans la molécule, nous sommes contraints d'attribuer à celle-ci une sorte de structure et de figure, un système de plans, d'angles, de sommets et de points, et de supposer qu'en ces points des forces se trouvent qui opèrent de l'un sur l'autre.

III

Quelles informations pouvons-nous obtenir pour l'objet de nos recherches d'une autre science qui ne s'occupe pas, comme la physique et l'astronomie, des mouvements ou des changements d'états, mais des transformations des substances elles-mêmes ? J'ai nommé la chimie.

Lorsque les diverses sciences naturelles ont besoin d'un éclaircissement sur la nature intime de la matière, c'est, d'ordinaire, à la chimie qu'elles s'adressent. Mais l'étude appliquée autrefois à découvrir le grand mystère, la pierre philosophale, peut-elle être qualifiée de science ?

Tout récemment, un savant très compétent[1] a reproduit l'idée de Kant, que la chimie n'est pas une science, mais seulement l'art de conduire certaines expérimentations. Savoir, d'après lui, n'est que connaître la nature d'une manière mathématique, de telle sorte que, comme dans la mécanique, les phénomènes puissent être représentés par des valeurs numériques permettant de calculer même les particularités inconnues. Sans doute, l'imagination a son rôle dans la science. C'est par l'intuition et par la pénétration de son génie que Newton a réalisé de si grandes découvertes; sans ces qualités éminentes, ou plutôt sans le génie philosophique, ni Copernic, ni Kepler n'auraient pu concevoir leurs théories, et la planète de Neptune serait encore une inconnue. Mais, quand l'imagination, qui ne doit que féconder la pensée, est obligée de la remplacer, nous avons une science dans l'enfance : telle est la chimie. Les méthodes d'investigations dépendent encore en des points trop nombreux du pur sentiment ou de l'instinct chimique.

Les grands succès de la chimie pratique, qui ont révolutionné l'industrie contemporaine, ne sauraient la mettre au rang de la physique et de l'astronomie. Il y a eu aussi, sans doute, d'admirables progrès théoriques; mais ce sont à peine de timides essais pour entrer dans la voie de la science exacte.

Nous voilà donc, dès maintenant, préparés à entendre la chimie, qui devrait nous donner la solution définitive du problème de la matière, répondre à nos questions : je ne sais pas.

Si le physicien et l'astronome connaissaient la nature de la gravitation, ils auraient la clef de la vieille énigme; de même si le chimiste avait pénétré la nature de l'affinité et de la valence des atomes, il pourrait nous répondre. Mais ils ne savent pas. Contentons-nous donc d'une description de la matière aussi exacte que possible au point de vue de la chimie moderne.

D'innombrables analyses ont démontré que la loi de Dalton est sans exception : tout corps simple ne se combine avec les autres que suivant une relation de poids déterminée et invariable. Le nombre exprimant cette relation, l'équivalent d'un élément, est un nombre entier (1 k), et si cet élément entre dans des combinaisons multiples, cela n'a jamais lieu que suivant un multiple du même nombre (n. k). La comparaison des équivalents laisse apparaître entre eux un enchaînement parfait et une succession régulière des combinaisons possibles. Ainsi on peut combiner :

1 gr.	d'hydrogène et	8 gr.	d'oxygène,	
8 —	d'oxygène et	100 —	de vif argent,	
100 —	de vif argent et	16 —	de soufre,	
16 —	de soufre et	28 —	de fer, etc.	

1. Meyer, *Les problèmes de la chimie de nos jours.*

Ou bien encore :

7 gr.	d'azote et	1. 4 gr.	d'oxygène	=	protoxyde d'azote,
7	—	2. 4	—	=	bioxyde d'azote,
7	—	3. 4	—	=	acide azoteux,
7	—	4. 4	—	=	acide hypoazotique,
7	—	5. 4	—	=	acide azotique.

De même :

200 gr.	de vif argent et	1. 35, 5 gr.	de chlore	=	chlorure d'argent,
200 —	—	2. 35, 5 —	de chlore	=	perchl. d'argent, etc.

Ces exemples font déjà connaître la régularité des lois de la matière déterminées par des nombres exacts. Mais ce que nous voudrions surtout connaître, c'est la nature spécifique de ces éléments matériels en eux-mêmes. Qu'ont-ils de commun ? quelle est leur essence ? qu'est-ce qui les caractérise comme corps ?

La chimie nous apprendra à mieux préciser ce qu'il faut entendre par molécule ou atome, ces notions communes à toutes les sciences naturelles. Elle nous dira que la molécule est la plus petite quantité de matière existant librement, imperceptible aux sens, perceptible seulement à la pensée et au calcul, que les atomes sont les plus petites parties résultant de la décomposition de la molécule, mais n'existant que dans celle-ci. Ordinairement, les molécules des éléments simples ont deux atomes, celles des corps composés en ont davantage. Leur ensemble est exprimé par les formules : H^2 est la molécule d'hydrogène à deux atomes ; H^2 O est la molécule de l'eau à trois atomes.

Cela dit, on peut donner de la loi de Dalton la formule suivante :

Les proportions des poids élémentaires, ou équivalents chimiques, sont des quantités constantes suivant lesquelles les corps simples remplacent dans les combinaisons une unité d'hydrogène, ou réciproquement ; les équivalences indiquent donc les poids proportionnels des corps simples qui se combinent avec une quantité fixe d'hydrogène ou une quantité d'une autre substance faisant fonction de cette quantité d'hydrogène. Pour tous les corps simples, les équivalents sont des nombres entiers ou multiples de nombres entiers. C'est l'atome d'hydrogène qui représente l'unité numérique dans les calculs des chimistes.

Passons donc en revue toutes les combinaisons de l'hydrogène : l'eau, l'ammoniac, le pétrole, le gaz des marais, etc. Prenons des quantités proportionnelles aux poids moléculaires de ces combinaisons : décomposons-les et posons x pour la plus petite quantité d'hydrogène dégagée. Nous pourrons vérifier par l'expérience que jamais moins de x grammes ne se rencontrent dans les combinaisons les plus pauvres en hydrogène, et que les plus riches

ont deux fois, trois fois, quatre fois cette quantité. Nous pourrons donc admettre que l'atome d'hydrogène a le poids de x grammes, et que les quantités multiples que l'on rencontre dans les combinaisons proviennent de ce que dans chacune des molécules composées l'unité indivisible d'hydrogène a été comprise deux, trois ou quatre fois. En agissant de même pour les autres substances, nous trouverons le poids élémentaire de chacune.

Mais qu'en résulte-t-il pour le sujet de nos recherches ?

Du principe confirmé par l'expérience que les équivalents des corps simples sont des nombres constants, on déduit immédiatement l'hypothèse que la matière se compose d'atomes dont les poids diffèrent suivant les éléments divers, mais sont constants pour le même élément. La chimie démontre donc que l'hypothèse atomiste, admise par toutes les sciences naturelles, comme le mode d'explication le plus facile des phénomènes physiques, n'a rien d'inadmissible. Sans doute la nécessité de la théorie n'est pas encore prouvée. Aucun calcul chimique ne serait modifié en supposant qu'une matière continue se partage d'après les lois du nombre et de la mesure entre les molécules des composés.

Nous venons d'indiquer comment on obtient les poids élémentaires des radicaux. La chimie les nomme « poids atomiques » ; l'hydrogène se présente comme l'unité. Naturellement, le poids élémentaire de l'hydrogène nous est absolument inconnu en lui-même. Nous ne connaissons pas davantage l'étendue, le diamètre et les distances des molécules. Mais le poids relatif des atomes ou molécules peut être calculé facilement, en raison de la loi de valence des éléments, qui n'est que la faculté qu'ont les substances de se combiner avec un ou deux ou trois atomes d'hydrogène. Pour les substances d'une valence, le poids relatif de l'atome est l'équivalent ; pour les substances de plus d'une valence, ce poids est le produit de l'équivalent par le nombre de valences. Ainsi trois portions de carbone se combinent avec une portion d'hydrogène ; son poids atomique est 12, sa valence est 4. Posons que l'équivalent = G, le poids de l'atome = g, sa valence = v. Nous aurons G : g : v = 3 : 12 : 4 ; d'où $G = \frac{v}{g}$ et $g = G\,V$.

L'expérience nous apprend toutefois que la valence des atomes n'est pas absolument invariable ; elle change pour quelques substances entre certaines limites. La raison nous en est cachée, aussi bien que celle de la valence et de l'affinité chimique. Ceci prouve au surplus que la chimie est une science purement empirique. Peut-être la variabilité de la valence indique-t-elle une différence de grandeur ou d'autres différences physiques dans les atomes. On comprendrait que des différences de masse et de distance, compliquées avec la loi de gravitation, pussent expliquer chez les atomes des aptitudes chimiques diverses ; mais cette hypothèse nous mettrait en conflit avec la doctrine de l'invariabibilité des atomes.

Le fait admis de l'immutabilité des poids atomiques, nous pouvons ordonner les 70 éléments par rapport à leurs poids en plusieurs groupes ou familles. Dès 1869, Demetrius Mendelejew cherchait un groupement naturel des éléments. Sa table comprend deux petits groupes de 7 corps, et cinq grands de 17. L'hydrogène reste à part.

Il est très remarquable que, sur la table de Mendelejew, les poids atomiques augmentent suivant des périodes régulières, et que les propriétés physiques et chimiques des substances se répètent aussi périodiquement. Grâce à cette périodicité parallèle du poids et de la qualité, on a pu constater des lacunes et des hiatus singuliers que l'on a comblés par l'introduction d'éléments hypothétiques. Or on a découvert depuis et on découvre encore de nouvelles substances qui justifient ces conjectures : tels sont le gallium, le scandium et le germanium.

Voici encore un hasard bien singulier[1]. La table supposée complète des substances représente $2.\ 7 + 5.\ 17 + 1 = 100$. Y aurait-il une relation mystérieuse entre le nombre des éléments et les dix doigts des mains humaines ?

On le voit, l'idée de mathématicité de la matière universelle, déjà entrevue par Platon, nous fait immédiatement induire que les qualités des corps élémentaires sont des fonctions du poids et de la grandeur des atomes. Distinguer est le moyen d'atteindre à la vérité logique, mesurer est celui d'atteindre à l'essence réelle des choses.

Une conséquence de cette relation entre la quantité des atomes et la qualité des substances est la théorie de la substitution chimique.

Depuis Dumas on savait que les qualités des substances organiques ne changent pas essentiellement si l'hydrogène vient à y être remplacé par un autre élément ou par un radical d'une seule valence. Les expériences récentes ont démontré que les qualités essentielles persistent même après des changements bien plus importants. Ainsi dans le benzol, qui est un hydrure de carbone, $C^6\ H^6$, remplacez deux atomes de carbo ne et d'hydrogène par un atome de soufre, vous avez le thiophène $C^4\ H^4\ S$, qui, chimiquement et physiquement, ressemble au benzol. Un seul atome de soufre avec ses six valences remplit donc la même fonction que quatre atomes complètement différents.

Combinez du chlore avec l'acide acétique $C^2\ H^4\ O^2$, vous aurez les acides acétiques monochlorique $C^2\ H^3\ Cl\ O^2$, dichlorique $C^2\ H^2\ Cl^2\ O^2$, trichlorique $C^2\ H\ Cl^3\ O^2$. Tous ces acides conservent les caractères et propriétés fondamentales de la substance mère. Le bronze, l'iode, le sélénium, le tellure agiront de même avec certains radicaux composés NO^2, NH^2, SO^2.

On a donc le droit d'inférer que, jusqu'à un certain point, la nature spécifique des substances organiques dépend moins de l'essence de leurs éléments

1. Meyer, *Loc. cit.*, p. 130.

que de leur mode de composition et du poids de leurs atomes. Mais, pour en avoir la certitude, il faudrait montrer : 1° que, dans les composés inorganiques aussi bien que dans les organiques, les atomes peuvent s'échanger suivant leurs poids relatifs ; 2° que les produits de la substitution restent complètement identiques. Alors seulement nous serions assurés que les qualités chimiques et physiques de tous les corps ne sont que des fonctions du poids des atomes ; et alors il n'y aurait qu'un pas à faire pour établir que les atomes eux-mêmes ne sont que des effets d'une même substance primitive et universelle.

Pour le moment, nous devons maintenir complètement le principe, que les poids atomiques peuvent bien être le premier indice nous faisant connaître la nature des choses, mais qu'ils ne doivent pas être considérés comme le fondement des différences spécifiques et des qualités de la matière. —

C'est surtout par la structure chimique combinée avec la thermo-chimie que nous pouvons espérer de découvrir les secrets intimes de la molécule et, par suite, la nature de l'atome et l'essence de la matière. La chimie architectonique représente la construction de la molécule au moyen de formules appropriées.

Ainsi le carbone est représenté comme un globule, entouré d'une atmosphère éthérée, siège des quatre valences du carbone. Celles-ci seraient placées sur des pôles électriques, aux extrémités d'une ligne droite infinitésimale appelée dipôle. L'action des deux valences s'exerce par l'attraction des pôles opposés. Les dipôles se croisent-ils en diamètres, ils déterminent un axe autour duquel l'atome peut tourner ; sont-ils tangents, la rotation est impossible. La répulsion réciproque des valences résulte de même de l'accumulation électrique et de la position des dipôles. Il est très facile de figurer la localisation des quatre valences du carbone : on les représente par les angles d'un tétraèdre, inscrit dans une sphère. On comprend aussi pourquoi les valences d'un seul atome s'équilibrent, tandis que celles d'atomes divers s'attirent ou se repoussent. Dans le gaz des mines, par exemple, CH^4, la figure du tétraèdre se justifie d'elle-même : l'atome de carbone est situé au centre étendant comme des bras ses quatre valences aux sommets desquelles les quatre atomes d'hydrogène sont attachés.

Que l'hydrogène n'ait qu'une seule valence, on peut très bien l'expliquer par l'idée que ses deux dipôles, diamètres de la sphère éthérée, sont placés si près l'un de l'autre que les charges électriques se neutralisent mutuellement. Dès lors, au lieu de deux valences, il n'y en a plus qu'une.

Mais que la chimie architectonique, avec une subtilité digne de Platon, invente des figures ingénieuses pour les molécules et les atomes, qu'en résulte-t-il ? Elle pourra bien nous donner une image de la disposition des particules matérielles, elle ne nous donnera aucune idée claire de l'essence de la matière. Le problème reste donc toujours insoluble : qu'est-ce qu'une valence chimique ? qu'est-ce que l'affinité des éléments ?

La thermochimie observe l'action de la chaleur dans les combinaisons chimiques; elle détermine les dégagements et les absorptions de chaleur. Son unité de mesure est la calorie, c'est la quantité de chaleur nécessaire pour élever d'un degré la température d'un kilogramme d'eau. L'équation : $2\,H + O = H^2\,O + 68.400$ cal., exprime que deux équivalents d'hydrogène se combinant avec un d'oxygène donnent un équivalent d'eau en dégageant 68.400 unités de chaleur.

La chaleur est-elle la mesure ou la cause même de l'affinité chimique? La chaleur et la lumière nous mettront-elles en présence de la matière universelle? Celle-ci sera-t-elle l'unité numérique et concrète de la chimie moderne, c'est-à-dire l'hydrogène, dont la combinaison avec l'oxygène donne le plus fort dégagement connu de chaleur? Ou mieux, la matière première est-elle le milieu où se forment la chaleur, la lumière, l'électricité et le magnétisme? est-elle l'éther lui-même? Et quand nous aurons su que la matière est l'éther, saurons-nous mieux alors la définir? — —

Non, tout ce que nous avons dit sur la matière : qu'elle est inerte, qu'elle remplit l'espace, qu'elle est divisible jusqu'à un point donné, qu'elle est capable de former suivant des lois fixes des mouvements mécaniques ou des combinaisons chimiques, tout cela ne nous a pas indiqué le dernier fond de la matière ni ses propriétés essentielles. Qu'avons-nous fait, sinon de nommer des passions de notre propre corps, dont notre esprit a reçu certaines impressions et certaines représentations? Nous avons réfléchi sur ces impressions, nous les avons combinées, distinguées, non arbitrairement, mais d'après certaines règles, et nous avons reconnu derrière elles l'activité d'un sujet fondamental. Nous sommes ainsi parvenus des réactions de notre âme à celles de notre corps, et nous avons partagé celles-ci avec ce sujet premier; mécanisme à la fois psychique et matériel, dont les opérations convergent vers l'idée du moi conscient. Ces fonctions, indépendantes de nous dans une certaine mesure, déterminent nos habitudes et le contenu de nos idées, en même temps que leur fatalité psycho-mécanique, justifiée par l'harmonie des êtres, les lois de la nature et la finalité des choses, nous force à distinguer de nous le monde extérieur et à lui attribuer sous le nom de « matière » un certain nombre de qualités communes. Mais n'oublions jamais que toutes nos idées concernant la matière ne sont que des figures fondées sur l'activité de notre âme, qui se sent affectée par le dehors et rapporte ses affections à un fond premier qui persiste hors de nous et autour de nous, abstraction faite de tous les facteurs que nous ajoutons du dedans de notre conscience au monde intelligible de notre esprit.

Quelle est la nature de ce fond mystérieux? Quand nous aurons découvert comment deux atomes matériels agissent l'un sur l'autre et sur nos organes, nous saurons ce qu'ils font, nous ne saurons pas encore ce qu'ils sont; et jamais les sciences naturelles ne pourront nous renseigner sur ce point.

Aucun esprit créé ne pénètre le fond intime de la nature.

Après que l'astronomie, la physique et la chimie ont montré que le grand et le petit dans l'univers suivent la règle inflexible de la mesure, du nombre et du poids, ces sciences restent incapables de nous faire deviner l'essence des choses mesurées, nombrées et pesées. Les symboles qui font espérer d'entrevoir la solution de l'énigme restent à expliquer par la philosophie.

Là sont les bornes éternelles de toute science naturelle.

« Je vis toutes les œuvres de Dieu, dit l'Ecclesiaste, et je reconnus que l'homme ne saurait parvenir à pénétrer tout ce qui existe sous le soleil. A mesure que la peine des recherches augmente, la connaissance diminue. Quand le savant parle de connaître, il est encore bien loin du but[1]. »

1. § 17 texte hébreu. — Voir aussi *Les bornes de la philosophie naturelles* dans l'*Apologie scientifique* de M. Duilhé de Saint-Projet, p. 114-146 (traduction allemande par Ch. Braig).

LE LIBRE ARBITRE

Par M. Amédée de MARGERIE
Doyen de la Faculté catholique des lettres de Lille.

On me permettra de supprimer la préface de rigueur sur l'importance intrinsèque et l'opportunité pressante de la question qui fait l'objet de ce mémoire. L'importance est simplement celle de l'ordre moral tout entier. L'opportunité ressort de la liste sans cesse grossissante des travaux de toutes sortes qui lui sont consacrés depuis vingt ans, travaux dont le plus beau et le plus complet a pour auteur un des membres de ce congrès. Elle ressort en particulier du choix que la Société de saint Thomas d'Aquin, si largement et si brillamment représentée ici, faisait naguère de cette question pour alimenter ses discussions pendant près d'une année.

Je devrais plutôt m'excuser d'oser l'aborder à mon tour si peu de temps après ces débats approfondis où l'on en a dit, ce semble, tout ce que l'on en pouvait dire. J'ai éprouvé ce scrupule. Je l'ai même confessé : M. l'abbé de Broglie en sait quelque chose. Lorsque je lui en fis confidence, il voulut bien m'encourager à passer outre, mais il se garda de me parler de son beau et charmant rapport que je n'avais pas encore lu et qui est une des pièces principales du procès. Moins encore connaissais-je et pouvais-je connaître la grande parole qui retentissait naguère sous les voûtes de Notre-Dame aux acclamations intérieures de tout le vaste auditoire que le respect du saint lieu empêcha seul d'applaudir. Si j'avais su ce que j'ignorais alors, je me serais probablement décidé à me taire. Et c'est un peu la faute de Mgr d'Hulst comme de M. l'abbé de Broglie si je n'ai point osé me dégager *in extremis* d'une promesse téméraire, et si, au lieu d'un silence qui eût été d'or, je vous apporte une parole qui ne sera pas même d'argent.

Je vais donc, à ma manière et sous ma seule responsabilité, traiter la grande question du libre arbitre, par où j'entendrai, comme tout le monde, le pouvoir de choisir entre deux ou plusieurs partis à suivre, entre prendre ou ne pas prendre une résolution, entre prendre une résolution ou une résolution différente.

Tout d'abord je circonscris pratiquement la question. Ce que je me propose très principalement d'établir, c'est que l'homme possède ce pouvoir dans le domaine des actes susceptibles d'une qualification morale, qu'il est libre dans

l'accomplissement ou la violation du devoir. Cela ne veut pas dire que l'homme n'est libre que dans ce domaine, mais que là surtout est la raison d'être vraie et profonde de son libre arbitre, et que ce pouvoir lui est donné essentiellement pour tendre à sa fin par des actes dont il ait la responsabilité et le mérite.

Et voici l'ordre que je me propose de suivre.

Je commencerai par rechercher si, et dans quelles limites, nous sommes doués de libre arbitre. C'est la question de fait.

Je rechercherai en second lieu l'explication du fait, le comment de sa possibilité et de sa réalité. Ce sera ce que l'on pourrait appeler la philosophie du libre arbitre.

En troisième lieu je répondrai aux objections qui contestent la réalité ou la possibilité du libre arbitre. Ce sera la défense du libre arbitre.

C'est là, me semble-t-il, l'ordre véritable et nécessaire partout où sont traitées philosophiquement des questions de fait: commencer par établir la réalité du fait, — puis pénétrer, autant qu'on le peut, la nature intime et la raison du fait expérimentalement constaté, — enfin, à la lumière de ces explications, le défendre contre les négations dont il est ou peut être l'objet.

Il n'y a qu'un cas concevable qui justifie et commande l'interversion de cet ordre. C'est celui où le fait, bien que réel, se cache à des profondeurs qui n'en permettent pas la constatation directe. Il faut alors chercher sa preuve dans sa raison d'être, démontrer qu'il est en démontrant qu'il doit être et en expliquant pourquoi il doit être. C'est de cette manière que saint Thomas d'Aquin établit l'existence et l'exercice de l'*intellect agent*, les déduisant de sa théorie de l'universel et prouvant que l'intervention de ce pouvoir spécial est nécessaire pour rendre pensable en acte cet universel qui, dans les choses, ne l'est qu'en puissance, masqué qu'il y est par les conditions individuantes. Et encore dans ces cas n'y a-t-il point proprement interversion d'ordre, mais suppression forcée de la recherche expérimentale.

Le fait du libre arbitre est absolument à l'autre pôle. Je veux dire que, s'il est réel, il ne peut l'être qu'à condition d'être introspectivement aperçu. Pour que j'exerce un pouvoir de choisir, il faut qu'une parole intérieure m'ait dit : choisis. Pour que, à l'entrée d'une bifurcation, je m'engage librement dans l'une des deux voies, il faut qu'au moment où j'y pose le pied, je sache que l'autre m'était ouverte.

La constatation du fait suffit à la vie morale et à la responsabilité. Elle ne suffit pas à la science, dont l'office est de *scire per causas*. C'est pourquoi à la recherche expérimentale doit succéder l'explication philosophique, nécessaire pour donner à l'esprit une satisfaction légitime en rendant le fait intelligible, nécessaire aussi pour préparer la réponse aux objections, la vérité étant d'autant mieux défendable qu'elle est mieux entendue.

Ire PARTIE

LA PREUVE DU LIBRE ARBITRE

I

Nous avons donc à rechercher dans la vie psychologique les actes où le fait du libre arbitre se manifeste à la conscience.

Nous ne les trouverons ni dans les sensations affectives ou dans les émotions qu'on nomme sentiments, ni dans les impulsions passionnées, ni dans les sensations perceptives, ni dans les pensées elles-mêmes prises précisément comme telles. Dans tous ces groupes de phénomènes, la loi du déterminisme règne. Mes jouissances ou mes souffrances physiques ou morales sont déterminées par l'action d'une cause physique sur mes organes, ou d'une cause morale sur mon esprit ou mon cœur. Mes impulsions passionnées le sont par la vertu attractive ou répulsive d'un objet. Mes sensations perceptives le sont par le sensible. Mes pensées le sont par l'intelligible. Restent les actes volontaires. C'est donc là que le libre arbitre se trouve, s'il se trouve quelque part.

Qu'est-ce donc qu'un acte volontaire ? Toute psychologie scientifique à part, personne n'hésite à le distinguer de ce qui n'est pas lui.

On saisit de force ma main, et on lui fait signer un acte qui me déshonore. — Je n'ai pas voulu.

En gravissant une montagne, je fais rouler une pierre qui s'en va tuer quelqu'un dans la vallée. — Je n'ai pas voulu.

On me propose une affaire. J'écoute, je pèse les bonnes et les mauvaises chances, j'hésite, je reste indécis. — Je n'ai pas voulu.

On m'exhorte à remplir un devoir. Je suis touché ; je reconnais que l'on a raison ; je me dis « que je ferai cela quelque jour » ; et je m'en tiens là. — Je n'ai pas voulu.

Mais dans le calme de la réflexion, je délibère sur un parti à prendre ; je me décide, j'agis. — J'ai voulu.

Par une inspiration soudaine je m'expose, pour sauver un de mes semblables, à un péril où je sais que je risque ma vie. — J'ai voulu.

Dans l'entraînement d'une passion, je réagis ; je fais ce dont elle me détourne ; je m'abstiens de ce à quoi elle me porte. — J'ai voulu.

Ou bien, au contraire, je cède à la passion ; sachant ce qui est moralement bien, je fais ce qui est moralement mal. — J'ai voulu.

Ces faits d'expérience quotidienne, dont les premiers repoussent et dont les seconds appellent l'emploi du mot *vouloir*, nous donnent immédiatement une notion suffisante de la volonté et nous permettent de dégager les éléments

essentiels de l'acte volontaire depuis son point de départ jusqu'à son achèvement.

La volonté est le pouvoir de se proposer un but déterminé d'action et de diriger vers cette fin les actes nécessaires pour l'atteindre.

L'acte volontaire a pour antécédent nécessaire la conception d'un acte qui se présente comme pouvant être fait ou tenté, et comme conduisant ou pouvant conduire à une certaine fin, c'est-à-dire à un certain bien.

Cette conception, dans la vie présente, est habituellement à deux faces au moins : *à deux faces*, car l'acte, en même temps qu'il se présente comme pouvant être fait, se présente aussi comme pouvant ne pas être fait, et en même temps que son accomplissement apparaît comme conduisant à un certain bien, son non accomplissement apparaît comme conduisant à un autre bien ; — à deux faces *au moins* ; elle peut en avoir beaucoup plus : elle en a autant qu'il s'offre de partis à prendre.

Manifestement, il n'y a d'acte volontaire qu'à condition de cette vue d'une chose à faire et d'une fin à atteindre. C'est par elle que l'activité intelligente qui est la volonté se distingue non seulement de l'activité mécanique qui n'est point du ressort de la psychologie, mais de l'activité passionnée qui a pour antécédent une émotion et non une connaissance.

De là la délibération intellectuelle, c'est-à-dire la comparaison que fait l'esprit entre les motifs d'agir ou de ne pas agir, d'agir dans telle direction ou dans telle autre. Dès qu'il y a plusieurs partis à prendre, il est clair que nous ne pouvons vouloir une chose à l'exclusion d'une autre qu'à condition de nous être donné à nous-mêmes les raisons de notre préférence. Cette comparaison peut exiger un examen prolongé ; elle peut, au contraire, arriver à une issue avec une rapidité presque instantanée ; le temps ne fait rien à l'affaire.

Mais elle n'est pas tout ; la délibération n'est pas purement intellectuelle. A côté des *motifs* proprement dits, c'est-à-dire des raisons qui m'éclairent, il y a les *mobiles*, comme on a coutume de les appeler, c'est-à-dire les impulsions passionnées qui me sollicitent ; tous les uns et tous les autres, soit en accord, soit en conflit, sont présents à ma conscience dans la délibération.

Puis vient la résolution. — C'est ici le point central, l'acte précis et spécifique de la volonté. Ce qui précède est une condition ; ce qui suit est une conséquence ; et le tout est lié ensemble de façon à former une unité. Mais nous avons très distinctement conscience que, la condition étant remplie, l'acte spécifique de la volonté n'est point accompli tant que la résolution n'est pas prise. Et nous ne voyons pas moins clairement que, la résolution prise, l'acte volontaire est posé, quand même quelque obstacle empêcherait la conséquence de se produire.

Analyser cet acte pris précisément en lui-même est impossible, parce que ce *fiat* est simple et, par conséquent, indécomposable. Le définir ne l'est pas moins, parce qu'il est absolument *sui generis*. Mais l'idée que nous en avons

n'en est pas moins claire; il suffit de consulter sa conscience pour ne le confondre ni avec quelqu'un des phénomènes qui l'escortent, ni avec les faits d'activité spontanée qui en diffèrent par tous leurs caractères.

Ce qui le suit, et que j'ai appelé sa conséquence, est l'exécution. Mais il y a ici une importante distinction à faire.

Il y a des cas où l'exécution est déjà tout entière dans la résolution elle-même et ne s'en distingue que par abstraction logique. Ces cas sont ceux où il s'agit d'actes purement intérieurs, dans lesquels il n'y a d'action à exercer de la part de la volonté ni sur le corps ni sur les autres facultés de l'âme. Par exemple, la résolution de pardonner à un offenseur est par elle-même le pardon, — j'entends le pardon pris en lui-même indépendamment de sa manifestation extérieure.

Dans tous les autres cas, l'exécution est distincte de la résolution; et ce que nous appelons exécution doit plus proprement s'appeler effort, c'est-à-dire déploiement d'une force pour accomplir la résolution et atteindre le but proposé. Le *fiat* qui est l'acte propre et l'effet de la volonté est en même temps une cause qui produit un effet; l'effet est cet effort ou déploiement de force. Et cette application de la volonté à l'accomplissement de la résolution prise est rendue possible par le pouvoir que la volonté possède soit sur une partie de l'organisme humain, soit sur les autres facultés de l'âme.

C'est par l'effort, et non par le résultat effectif, que l'on peut juger de la sincérité, de la réalité et de la fermeté de notre résolution. Il ne dépend pas de nous de réussir, car le succès résulte de la supériorité de la force déployée sur la résistance à vaincre, résistance qui peut, au contraire, lui être supérieure. Mais il dépend de nous de faire effort. C'est pourquoi, si nul effort ne suit ma résolution lorsqu'il s'agit de choses à exécuter immédiatement, il y a lieu de croire que celle-ci n'était qu'une illusion et que je n'avais pas voulu tout de bon. S'agit-il de choses à exécuter à une échéance donnée, ou lorsque telles circonstances déterminées se rencontreront? Si, à l'échéance ou dans les circonstances prévues, aucun effort ne se produit, c'est signe ou que je n'avais pas voulu, ou que j'ai cessé de vouloir, ou que j'ai voulu sous prévision de certaines facilités, ou de certains secours qui, le moment venu, ne se rencontrent pas, ou que j'ai voulu sans calculer certains obstacles qui se présentent ensuite et contre lesquels je n'étais pas résolu à lutter.

Tel est donc le domaine où se rencontrera le libre arbitre s'il se rencontre quelque part. Il ne peut y avoir de libre que ce qui est voulu.

Mais, avant d'aller plus loin, constatons, comme un double résultat de notre analyse, que le champ de la volonté est enfermé dans une double limite qui, si la volonté est libre, sera par conséquent aussi la limite du libre arbitre.

Il y a, en effet, ce que nous ne pouvons pas ne pas vouloir. Et il y a ce que nous ne pouvons pas vouloir.

Ce que nous ne pouvons pas ne pas vouloir, ce que nous voulons nécessairement, non librement, c'est le bien en général, ou pour parler plus exactement, *un bien*.

En effet, vouloir, c'est se proposer un but, une fin. Or, une chose ne peut se présenter comme fin à atteindre par l'action qu'à condition de se présenter *sub ratione boni*, comme devant nous assurer, au moins partiellement, la possession d'un certain bien. Il y a donc en nous une tendance générale au bien (et j'ajoute au bonheur) qui se retrouve dans chaque cas particulier, qui s'impose à la volonté comme une loi, qui fait partie de son essence, qui constitue sa direction naturelle bien loin de s'opposer à elle comme une tentation ou un obstacle. C'est ce qu'expriment les mots profonds de l'Ecole : *Voluntas est appetitus intellectualis.* Et c'est ce que confirme universellement l'expérience intérieure. Il ne nous est pas possible d'agir autrement qu'en vue d'un bien, d'agir en nous proposant pour fin le mal et le malheur absolus. Et si nous passons la revue de nos actions volontaires, en toutes nous reconnaîtrons la présence de cette tendance au bien et au bonheur, tendance volontaire puisque c'est de mon gré et avec connaissance que je lui obéis, tendance nécessaire cependant et qui n'est pas mon choix libre, mais une loi de ma nature, puisqu'il m'est impossible de ne pas lui obéir.

Ce que nous ne pouvons pas vouloir, c'est l'irréalisable connu comme tel ou cru tel, par où j'entends ce que nous savons ou croyons ne pouvoir réaliser par notre force personnelle aidée des secours qu'elle peut avoir à sa disposition. L'impossibilité certaine ou jugée telle n'arrête pas le désir, qui n'est qu'un élan de l'âme et peut se traduire par un souhait, ou par une prière, ou par un regret de ne pouvoir atteindre son objet. Elle arrête net le vouloir parce que le vouloir a pour conséquence l'effort, dont la condition nécessaire est que nous pensions qu'il aboutira, ou du moins que nous ne soyons pas absolument certains qu'il ne peut aboutir. Faire effort pour réaliser ce que l'on sait irréalisable, serait chose tellement absurde et contradictoire, que nous ne pouvons pas même l'essayer. L'aliéné lui-même ne le fait pas et ne le peut pas ; la folie de l'homme qui prétend monter dans la lune ne consiste pas à tenter l'impossible le sachant tel, mais à croire possible ce qui ne l'est pas en réalité.

II

Telles sont les limites dans lesquelles se meut la volonté, donc dans lesquelles seulement nous pouvons rencontrer le libre arbitre. Dans ces limites, suis-je libre ? Et, puisqu'il a été établi que je ne puis être libre qu'à condition d'avoir conscience de l'être, ai-je conscience d'être libre ?

Je réponds très résolument : J'ai conscience d'être libre. Oui, j'ai conscience de produire par un choix libre ces actes internes qui s'appellent des résolutions et qui se traduisent en effort pour exécuter ce qui a été résolu. J'ai conscience, au moment où je prends une résolution, que je pouvais ne pas la prendre ou en prendre une autre différente ou opposée. Pendant tout le temps qu'elle persiste, j'ai conscience que je puis la modifier diversement, la suspendre ou la faire définitivement cesser.

On ne peut pas me dire que je n'ai pas cette conscience, pas plus que l'on ne peut me soutenir que je n'ai pas conscience de souffrir quand je sens bien que je souffre. Mais on peut me dire et l'on me dit que cette conscience me trompe et n'est qu'une illusion. Soit. Mais il faut que l'on sache où va cette récusation du témoignage intérieur. Elle va au plus absolu scepticisme, à me dire que je ne puis pas même être certain du fait de ma pensée et du fait de mon existence. Car je ne suis pas plus certain de ces deux faits que je ne le suis du fait de mon libre choix. Et même il est rigoureusement vrai que les actes intérieurs, dont j'ai conscience comme libres se détachent de tous les autres par une conscience plus distincte, plus réfléchie et plus vive. Car c'est dans ceux-là que je me possède et me dirige moi-même ; et si je dis *moi* à propos de tous les faits intérieurs parce que j'en suis *le sujet*, je le dis de mes actes libres avec un accent privilégié parce que j'en suis *la cause*. C'est donc lorsqu'il s'agit d'eux que le témoignage de la conscience atteint son maximum de force et d'éclat ; si on le rejette ici, à meilleur droit le rejettera-t-on ailleurs.

On a cependant cherché des raisons de récuser ce témoignage de la conscience, si net, si ferme, si universel[1]. Et l'on en a trouvé plusieurs.

On a soutenu que la conscience ne dit pas ce que nous lui faisons dire et que sa prétendue intuition directe du libre arbitre n'est qu'une induction fondée sur l'ignorance des causes cachées de nos actes.

D'autres enseignent que la conscience de la liberté est impossible même chez l'être libre, parce que la conscience, étant purement expérimentale, n'atteint que le phénomène actuel et non pas le phénomène futur ou possible, ni la puissance indépendamment du phénomène.

D'autres, sans nier qu'une conscience du libre arbitre soit métaphysiquement possible, mettent à cette possibilité des conditions si visiblement chimériques, que cela revient à la nier pratiquement.

D'autres enfin s'appuient sur les expériences de l'hypnotisme pour soutenir que l'on peut tout à la fois se sentir libre et ne l'être pas. Nous devons répondre sur le champ aux uns et aux autres ; nous le pouvons sans modifier notre plan qui renvoie au dernier chapitre de notre étude l'examen des objections contre le libre arbitre. Il s'agit en ce moment non du libre arbitre lui-même, mais de la valeur d'une de ses preuves. Notre exposé de cette preuve elle-

1. Le témoignage de ma conscience est, en effet, celui de toute conscience humaine ; il n'y a pas un individu normalement développé qui n'ait de son libre arbitre la même conscience que moi du mien. L'expérience du présent et l'histoire du passé nous montrent sans doute des philosophies fatalistes acceptées par des individus, et des religions fatalistes acceptées par des nations tout entières. Ce sont là des croyances spéculatives dont les origines ne sont pas difficiles à découvrir. Mais leur domination met en une lumière d'autant plus vive la conscience pratique que tous les hommes, même au sein de ces religions et de ces philosophies, gardent de leur libre arbitre et qu'ils manifestent par des actes sans nombre de leur vie individuelle et de leur vie sociale. Le sentiment intime de leur liberté résiste chez eux à des doctrines qui le contredisent et qui devraient le détruire, donnant ainsi la preuve de sa vitalité indestructible.

même resterait incomplet et chancelant si nous n'en maintenions la légitimité contre les difficultés qu'on lui oppose.

I. La première difficulté a été proposée par Spinoza qui est fataliste. Et Leibniz, qui ne veut point l'être, l'a reprise non pour combattre la liberté, mais pour combattre Descartes qui, comme nous, invoque en sa faveur le témoignage de la conscience ou, selon son langage, le *sentiment vif interne*.

Spinoza. — « Les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont « conscience de leurs actions et ne l'ont pas des causes qui les déterminent. « Les décisions de l'âme ne sont rien autre chose que ses appétits, lesquels « varient suivant les dispositions variables du corps, dispositions dont nous « n'avons pas conscience [1].

Réponse. — Nous savons très bien que nous n'avons pas conscience des dispositions internes de notre corps et que de ces dispositions résultent des appétits physiques et, jusqu'à un certain point, des inclinations morales. Il suit de là que l'appétit, ainsi entendu, est fatal, ce qui, d'ailleurs, est directement attesté par la conscience. Mais cela prouve-t-il que « nos décisions ne sont rien autre chose que nos appétits ? » Nullement. Cela prouve-t-il que « nous n'avons pas conscience des causes de nos actions ? » Pas davantage. Ces deux assertions sur lesquelles est fondée l'objection de Spinoza ne sont donc que deux thèses qui demeurent à l'état d'hypothèses tant qu'elles n'ont pas été vérifiées par leur confrontation avec l'expérience.

Vérifions la première : « Nos décisions ne sont que nos appétits. » Je consulte ma conscience et celle de mes semblables. J'y lis exactement le contraire. J'y vois que nos résolutions les plus résolues, nos décisions les plus décidées sont celles où nous réagissons contre l'appétit et où nous triomphons d'une passion au nom d'un devoir. La première assertion de Spinoza est donc démentie par le fait expérimental.

Vérifions la seconde : « Nous n'avons pas conscience des causes de nos actions. » Cela est vrai si l'on entend par actions nos appétits. Mais nos appétits ne sont pas nos actes ; ils ne sont que des sollicitations à agir. Nos actes, ceux dont il est question quand on dispute sur le libre arbitre, ce sont nos résolutions. De nouveau je consulte ma conscience, et je lui demande si j'ignore la cause de mes résolutions. Elle me répond très distinctement que je la connais, que je sais *qui* elle est, à savoir la volonté ou le moi volontaire, et *quelle* elle est, à savoir libre. La seconde thèse de Spinoza est donc démentie comme la première, et toute son argumentation est en contradiction audacieuse avec le témoignage intérieur.

1. *Ethique*, partie III : des Passions, prop. 2e, scholie. Spinoza ajoute avec un dédain transcendant : « Et tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se « taire, en un mot agir en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux « ouverts. »

Que si l'on entend, — fort improprement, — par cause de nos actions leurs motifs ou leurs mobiles, c'est-à-dire d'une part les considérations et calculs de l'intelligence qui nous montre des raisons pour faire ceci ou cela, d'autre part les sollicitations de la passion, il est non seulement faux, mais contradictoire que nous n'en ayons pas conscience. Car un motif c'est une pensée, c'est-à-dire un phénomène de conscience. Et un mobile c'est un désir, c'est-à-dire encore un phénomène de conscience.

Leibniz. — « La raison que M. Descartes a alléguée pour prouver l'indé-
« pendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne n'a
« point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépen-
« dance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes souvent imper-
« ceptibles dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée
« prenait plaisir à se tourner vers le nord; car elle croirait tourner indé-
« pendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements
« insensibles de la matière magnétique. » Ailleurs il exprime la même pensée sous une forme plus sensible encore et plus familière en imaginant une girouette qui ne se saurait pas soumise à l'impulsion du vent, et qui, en chaque rencontre, éprouverait le désir d'être tournée du côté où cette impulsion va la diriger. Elle aussi, selon Leibniz, pourrait alléguer en faveur de sa liberté imaginaire *le sentiment vif interne de M. Descartes.*

Réponse. — Nous reconnaissons sans difficulté l'existence de ces causes imperceptibles, de ces sentiments confus dont parle ici Leibniz, sous cette réserve toutefois que le mot imperceptible ne sera pas pris *stricto sensu.* Il n'y a pas de pensée ou de sentiment absolument imperceptible, par conséquent absolument inaperçu et inconscient; car, redisons-le, la pensée et le sentiment étant des phénomènes de conscience, il est contradictoire qu'ils soient sans conscience. Il s'agit donc ici de faits non de conscience nulle, mais de conscience obscure, et c'est avec raison que Leibniz en signale l'influence. Une pesanteur de tête, l'impression vague d'un rêve oublié, l'état de l'atmosphère, un de ces mille riens qui glissent à la surface de l'âme et semblent n'y pas laisser de trace, c'en est assez pour modifier d'une manière profonde nos sentiments et notre humeur, et pour exercer sur la volonté des sollicitations presque latentes, mais non pas moins obstinées. Il est donc vrai que nous n'avons pas une conscience réfléchie de toutes ces influences. Mais qu'importe à la question présente que ces influences soient à l'état confus ou à l'état distinct ? Pas plus dans un cas que dans l'autre nous ne contestons leur caractère fatal; je les subis, je ne les fais pas, soit que je les démêle avec une parfaite précision, soit que je ne m'en rende que vaguement compte. Mais cela ne fait nul obstacle à ce que la résolution elle-même, postérieure à ces influences, s'opère par un choix libre. Comment donc savoir si elle s'opère ainsi ou autrement ? On ne le peut qu'en consultant la conscience, seul témoin directemement informé de ce qui se passe. Nous voici donc

renvoyés à son témoignage récusé à tort par Leibniz. Elle nous déclare avec une netteté parfaite que cette résolution a pour cause non les influences plus ou moins avouées, plus ou moins latentes qui sollicitent la volonté, mais le choix libre de la volonté, laquelle peut à son gré former, suspendre, modifier, abandonner chacune de ses résolutions. Elle l'a vu, dis-je, vu, de ses propres yeux vu, ce qu'on appelle vu. Elle l'a vu non de ce regard trouble qu'elle porte sur les faits passionnés, mais de ce regard clair et ferme qui est le caractère des actes où je me possède et me gouverne, où le moi, se sentant cause et force, est vraiment *dominus sui actus*. Si l'on récuse dans de telles conditions le témoignage de la conscience, dans quelles conditions l'acceptera-t-on ?

Tel est le fait. C'est à sa lumière qu'il faut juger l'hypothèse de Leibniz et demander compte à sa girouette des phénomènes qui se passent en elle. Que lui apprend donc son sentiment vif interne ? Qu'elle prend des résolutions ? Nullement, car elle n'en prend pas. Il lui apprend qu'elle désire, qu'elle ressent une inclination, phénomène manifestement involontaire et fatal. Si elle en conclut qu'elle est libre, manifestement aussi elle déraisonne. Que si elle a conscience de prendre une résolution, elle en prend une en effet, et elle est libre, par quelque force d'ailleurs que la résolution soit exécutée. Ou bien il faut dire que sa conscience a menti ; et c'est, comme nous l'avons établi, le plus parfait scepticisme.

II. La seconde difficulté, déjà touchée par ces mots de Leibniz : « Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, » a été formulée avec précision par Stuart Mill dans le passage suivant de sa *philosophie de Hamilton* : « Avoir conscience du libre arbitre signifie avoir conscience, avant « d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. Mais la conscience me dit ce « que je fais ou ce que je sens ; ce que je suis capable de faire ne tombe pas « sous son regard. La conscience n'est pas prophétique ; nous avons cons- « cience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. Nous ne « savons jamais que nous sommes capables de faire une chose qu'après l'avoir « faite ou avoir fait quelque chose d'égal ou de semblable. »

En somme, l'objection revient à ce syllogisme : Une puissance ne peut pas être un objet d'expérience (ou de conscience). Or le libre arbitre est une puissance. Donc le libre arbitre ne peut être un objet d'expérience (ou de conscience).

Je réponds *distinguendo majorem*. Une puissance nue, une puissance *en puissance*, en inaction et en sommeil, ne peut sans doute être un objet d'expérience. Mais une puissance en action et, si je puis dire, en éveil le peut, et il faut renoncer à cette thèse écossaise que ma conscience n'atteint que mes phénomènes et que, pour *me* les attribuer comme à leur sujet ou à leur cause, j'ai besoin de faire intervenir les principes de substance et de causalité. Dans chaque phénomène intérieur, quel qu'il soit, j'atteins du même

coup avec le phénomène le moi sujet, dans chaque phénomène intérieur d'activité, le moi sujet et cause. C'est là, pour le dire en passant, un privilège de l'introspection et de la psychologie; et cela ruine le phénoménisme de Hume et de M. Taine.

Or la volonté, avant la résolution prise et le choix fait, n'est pas à l'état de *puissance en puissance*, en inaction et en sommeil. Elle est éveillée et en action, car elle est en préparation active de l'acte final; elle est à l'état de *tension* en présence de chacun des motifs ou mobiles qui prétendent la déterminer et dans cette préparation et cette tension elle prend expérimentalement de son libre arbitre la conscience qu'il lui faut avoir pour que cet acte final soit libre.

En effet, lorsque avant le choix nous nous tournons vers un des partis à prendre, nous sentons que nous ne sommes pas déterminés à le prendre. Il exerce sur nous une force d'attraction, nous exerçons sur lui une force de résistance, et dans ce conflit nous prenons expérimentalement conscience de la supériorité de notre force sur la sienne, en d'autres termes de notre indépendance relativement à lui. Les autres partis se présentent tour à tour; la même expérience se renouvelle à l'égard de chacun, et nous prenons ainsi conscience de notre indépendance vis-à-vis de tous. Cette conscience totale, qui est la somme de ces consciences partielles, est proprement la conscience du libre arbitre.

III. M. Fouillée a longuement développé contre la possibilité d'une conscience du libre arbitre, une objection en deux parties qui se rattache à celles que nous venons de discuter et qui consiste à mettre cette possibilité à des conditions impossibles, d'où il suit que cette possibilité n'existe pas, ces conditions ne pouvant être données. Par scrupule et afin qu'on ne puisse nous accuser d'atténuer la difficulté pour en avoir plus facilement raison, nous reproduisons tout entier le texte de M. Fouillée, sauf un exemple emprunté aux sciences de la nature et destiné à éclaircir sa pensée, assez claire par elle-même pour n'avoir pas besoin de ce secours.

« La liberté a deux conditions qui entrent dans sa définition même: sous son aspect négatif elle est l'indépendance par rapport à toute autre cause, et même par rapport à l'univers tout entier, car il faut que l'acte libre, en tant que libre, ne soit l'effet d'aucune des causes extérieures dont l'ensemble forme l'univers; sous son aspect positif, elle est spontanéité absolue, activité se donnant à elle-même sa direction et sa loi. Maintenant, la conscience peut-elle saisir sur le fait ces deux conditions, comme le croient les spiritualistes? C'est ce que nous avons à examiner.

« En premier lieu, puis-je avoir conscience de mon indépendance par rapport à toute cause étrangère? Pour cela il faudrait que je connusse toutes les causes qui agissent sur moi, milieu physique et social, tempérament, hérédité, habitudes, humeur du moment, etc.; que j'eusse mesuré l'action de

toutes ces causes, et que je pusse montrer un *reste* inexplicable par elles, conséquemment attribuable à moi seul. Or comment aurais-je conscience de toutes les causes extérieures et de leur action ? C'est ici non une conscience proprement dite, mais une connaissance ou science qu'il faudrait avoir, et même une science universelle épuisant son objet ou, comme disent les Anglais, *exhaustive*. En d'autres termes, il faudrait avoir résolu ce problème : Étant donnés tous les mouvements et toutes les forces de l'univers, en calculer l'action et montrer que mon acte — par exemple un parjure ou un témoignage véridique — ne peut résulter de cette action. Ce n'est rien moins que la science absolue qui pourrait résoudre un tel problème. Cette science l'école spiritualiste ne peut me l'attribuer ; elle se contente modestement de *la conscience que la volonté a d'elle-même*. Fort bien ; mais si je regarde seulement dans ma conscience, mes affirmations ne sont plus valables que dans la sphère et dans les limites de cette conscience ; je ne puis donc plus dire que ceci : *Je n'ai pas conscience de causes étrangères produisant mon action*. L'école spiritualiste, elle, traduit cette proposition par la suivante, qu'un abîme sépare pourtant de la première : *J'ai conscience qu'il n'existe pas de causes étrangères produisant mon action*. La confusion est évidente : ce qui n'existe pas en moi, c'est la conscience des causes étrangères ; mais de ce que cette conscience n'existe pas, il n'en résulte nullement que les causes mêmes n'existent pas... Vous n'avez pas le droit de passer subitement du subjectif à l'objectif, de l'absence de toute *connaissance* des causes étrangères à la négation de toute *existence* des causes étrangères ; en un mot, vous ne pouvez pas prouver par l'expérience la non existence d'une certaine cause, puisque l'expérience ne nous apprend rien, sinon que vous ne la percevez pas : ce serait mesurer l'étendue de l'espace à l'étendue de votre champ visuel. Cette illusion d'optique paraît être celle de l'école spiritualiste. Nous pouvons donc, contrairement à ses assertions, conclure que la *conscience de l'indépendance* supposerait celle d'un vide absolu, d'un isolement absolu de notre volonté au point précis où elle est libre. Or cette conscience du vide est impossible parce que l'on ne peut jamais être sûr d'avoir épuisé tout l'être et toutes les formes de l'être pour pouvoir dire : Ma volonté est ici soustraite à toute relation avec les autres choses, à tout milieu déterminant, à tout lien secret qui établirait la communication entre elle et la grande machine du monde ; je suis donc seul ici en face de moi, je suis mon maître, je suis à moi-même mon univers séparé de tous les autres mondes et soustrait à leur influence. Cette prétendue *conscience de l'indépendance* ne serait réellement, si on peut employer ce terme, que l'inconscience de la dépendance. »

La réponse peut heureusement, contre l'ordinaire, être beaucoup plus courte que l'objection.

De l'aveu de tous et, je pense, de M. Fouillée lui-même, les antécédents immédiats de la volonté sont des motifs ou des mobiles ; entre les doctrines qui affirment sa liberté et celles qui la nient la différence est que, selon les

premières, la volonté se détermine à la suite de ces antécédents, tandis que, selon les secondes, elle est déterminée par ces antécédents comme par des causes. Pour que je sache si ma volonté est indépendante ou dépendante, si elle se détermine ou est déterminée, il est sans doute nécessaire que je connaisse ces causes qui, dit-on, la déterminent, c'est-à-dire les motifs et les mobiles ; mais il est parfaitement indifférent que ces causes soient elles-mêmes les effets de tels ou tels mouvements, de telles ou telles forces de l'univers, ou de la totalité de ces forces ; il est parfaitement inutile que je connaisse les causes de ces causes et que j'aie « la science *exhaustive* de toutes les forces et de tous les mouvements de l'univers ». Or ces causes au sujet desquels on dispute si elles déterminent ou ne déterminent pas la volonté sont des états de conscience. Je les connais donc puisque j'en ai conscience, et je ne puis pas ne pas les connaître. Et, les connaissant, je sais tout ce que j'ai besoin de savoir pour avoir conscience de mon indépendance ou de ma dépendance.

2° M. Fouillée continue : « Examinons maintenant la liberté sous son aspect positif. A ce point de vue, elle peut se définir la spontanéité absolue. La volonté *doit produire sa propre action par une sorte de création ex nihilo, en ce sens du moins que cette action n'est pas déjà contenue dans un état antérieur... Elle est, suivant l'expression de Kant, la puissance de commencer un mouvement* (P. Janet, *Morale*, p. 470). La conscience de cette spontanéité créatrice est-elle possible ? Pour qu'elle le soit, il faut que je puisse apercevoir le fond même de mon être indépendant de tous les autres êtres et renfermant en soi une double série de changements. La *conscience* de la liberté serait donc, chose à laquelle on ne songe pas, la connaissance absolue de ce qu'il y a d'absolu en nous. Par exemple, pour savoir que c'est moi qui suis bien l'auteur libre de ma résolution, il faut que je sois pour moi-même transparent jusque dans mes plus intimes profondeurs, et que je voie ma résolution sortir de mon fond propre comme un flot sortirait d'une source vive qui se sentirait créatrice de ses propres eaux. S'il restait quelque obscurité dans les arrière-fonds de mon être, je pourrais toujours me demander si l'action que je crois libre n'est pas l'effet nécessaire d'une certaine nature cachée et inconsciente que je ne me serais pas donnée à moi-même, le résultat visible d'actions et de réactions invisibles, sorte de chimie dont les opérations profondes échapperaient à la lumière superficielle de la pensée. De plus cette connaissance absolue de moi-même devrait être *a priori*, — point que l'on oublie encore, — car il faudrait que je visse d'avance les effets dans leur cause. Enfin, il faudrait que moi-même je fusse ma propre cause, mon propre créateur, non pas seulement l'auteur de mes actes, mais encore l'auteur de mon existence. C'est ce que les spiritualistes ont universellement méconnu. Ils distinguent entre la création complète de soi-même, qui est l'existence absolue, et la création de ses actes que l'on nomme liberté ; ils supposent donc que nous avons reçu l'être nécessairement, mais que nous donnons

librement l'être à nos volitions. Selon nous, si l'on examinait la chose avec plus d'attention, on reconnaîtrait qu'elle est contradictoire. S'il y a en moi une nature toute faite que j'ai reçue, une existence dont je ne suis pas la cause, il y a par cela même en moi un fond déterminé, nécessité, impénétrable à ma conscience parce qu'il n'est pas le résultat de mon action consciente. Dès lors, je pourrai toujours me demander si l'action qui paraît venir de ma conscience ne vient pas de ce fond inconscient, si je ne suis pas en réalité, comme dit Platon, *esclave de mon essence*, c'est-à-dire de la nature propre et de l'existence que j'ai reçues de mon créateur. Par conséquent, pour être *certain* d'être libre, il faudrait que je fusse entièrement l'auteur de moi-même, de mon être comme de mes manières d'être, et que j'en eusse l'entière conscience. En d'autres termes, il faudrait que j'eusse l'existence absolue comme la conscience absolue, il faudrait que je fusse Dieu. » (*Critique des systèmes de morale contemporaine*, L. VI, ch. I, p. 284-289.)

Ceci va beaucoup plus loin que l'objection précédente qui prétendait seulement établir que *la conscience de la liberté* est impossible. Ici l'auteur prétend démontrer cela d'abord et, de plus, que *l'existence de la liberté* est impossible chez tout être qui n'est pas Dieu. Nous réserverions, pour l'examiner ailleurs, cette seconde partie de sa démonstration si elle était autre chose, — autant que je puis démêler sur ce point la pensée un peu obscure de M. Fouillée, — que cette simple assertion : « Il est contradictoire de supposer tout à la fois que nous avons reçu l'être nécessairement et que nous donnons librement l'être à nos volitions. » M. Fouillée ne montrant pas en quoi cela est contradictoire, il suffit de nier sa thèse, et il n'y a pas là d'objection.

Nous n'avons donc à discuter que la première partie. Mais en y regardant de près, nous voyons que la difficulté est déjà résolue et que la réponse donnée plus haut suffit. Quand M. Fouillée affirme que, pour me savoir auteur libre de ma résolution, il me faudrait « posséder la connaissance absolue de ce qu'il y a d'absolu en moi, être transparent pour moi-même jusque dans mes plus intimes profondeurs, être l'auteur de moi-même, être Dieu », et qu'il en donne pour raison que faute de ces conditions, je ne puis savoir si mon action n'est « le résultat visible d'actions invisibles », il ne fait que renouveler sa méprise au sujet des antécédents immédiats de ma résolution. Il oublie que ces antécédents sont nécessairement et exclusivement des états de conscience; que, fussent-ils eux-mêmes les effets de toutes les actions invisibles et de toutes les causes inconscientes que l'on voudra, ils ne peuvent exercer sur la volonté une influence quelconque qu'à condition d'être traduits « en termes de conscience », et que s'ils sont, comme le veulent les fatalistes, causes déterminantes de mes volitions, ils ne peuvent l'être *à titre d'actions invisibles*, mais *à titre d'actions aperçues par la conscience*.

Ainsi s'écroule cet échafaudage fantastique de conditions impossibles. Si

je suis libre, si j'ai le *dominium mei actus*, si cette liberté, ce *dominium*, cette indépendance se traduisent en chaque cas particulier par l'impuissance des mobiles et des motifs à m'asservir et à me déterminer, on ne voit pas pourquoi je ne pourrais les constater introspectivement en moi-même qu'à condition « d'être Dieu ».

IV. Enfin on prétend ruiner expérimentalement notre preuve en produisant des cas où l'homme, manifestement et de l'aveu de tous, n'est pas libre et où cependant il a conscience de l'être. « Nous pouvons donc, » conclut-on, « nous croire libre et ne pas l'être. Dès lors quel fond pouvons-nous faire « sur le témoignage de notre conscience, et ce témoignage, ne sommes-nous « pas en droit de le récuser, puisqu'il peut nous tromper ainsi? Et que « devient l'argument tiré, en faveur du libre arbitre, du sentiment que nous « avons de notre liberté? »

Je lis ces lignes dans un livre qui a pour auteur M. le Dr Beaunis et pour titre « le somnambulisme provoqué ». Elles sont en tête du chapitre intitulé *de la spontanéité dans le somnambulisme*; et le chapitre a pour objet de justifier par des faits la thèse qu'elles énoncent.

Ces faits concernent très principalement les actes suggérés à l'hypnotisé pendant son sommeil et destinés à être accomplis par lui après le réveil, à une échéance fixe, séparée du moment de la suggestion par un intervalle quelconque. L'acte, sans nul doute, est exécuté fatalement; et cependant, nous dit-on, l'agent a conscience de l'exécuter librement.

Tel est le point à éclaircir.

Notons d'abord que M. le Dr Beaunis, ni personne que je sache, n'attribue à l'hypnotisé cette conscience illusoire du libre arbitre pour les actes qu'il accomplit pendant le sommeil hypnotique. Plus encore que le sommeil ordinaire, ce sommeil provoqué le place dans un état automatique qui exclut trop visiblement la possibilité d'une telle conscience. Car la conscience du libre arbitre, comme le libre arbitre lui-même, n'existe qu'à condition de la réflexion, c'est-à-dire d'une possession de soi où la conscience se rend compte d'elle même à elle-même, et où le moi sait non seulement ce qu'il fait, mais ce qu'il peut faire.

Mais on veut trouver cette conscience illusoire de la liberté dans l'agent qui exécute à l'état de veille les suggestions reçues à l'état de sommeil hypnotique.

Qu'est-ce donc que cet état de veille pendant lequel la suggestion s'exécute à point nommé? Est-ce l'état normal? Il s'en faut de beaucoup. « C'est un état tout particulier et spécial dans lequel l'innervation cérébrale est profondément modifiée. » Ainsi s'exprime M. le Dr Beaunis qui propose de le désigner, malgré la contradiction des termes, par les mots de *veille somnambulique*. Comme l'état hypnotique lui-même « dont il n'est pas séparé, bien au contraire, par des différences tranchées et radicales », — c'est encore

le langage de M. le docteur Beaunis, — c'est donc un état anormal, morbide, artificiellement automatique, exclusif comme lui d'une conscience qui puisse être admise à témoigner dans la question du libre arbitre.

Si donc l'agent à qui l'on pose, — après coup, ne l'oublions pas, et en le référant à sa mémoire, — la question de la liberté de son acte, si l'agent, dis-je, répond qu'il aurait pu agir autrement qu'il n'a fait, il ne traduit pas par sa réponse une attestation donnée par sa conscience au moment de l'action, car sa conscience était hors d'état de la lui donner ; il remplit, en y ajoutant du sien, une lacune de son souvenir. Rien n'est plus fréquent, dans la vie psychologique, que ces suppléments que nous ajoutons aux indications précises de notre mémoire, reliant ainsi leurs solutions de continuité à l'aide d'un processus mental presque inconscient qui nous fait supposer, puis affirmer que les choses ont dû se passer, se sont passées, cette fois comme les autres fois, de la façon normale et habituelle. Or, normalement, habituellement, l'agent, quand il fait une chose, sait qu'il pourrait ne pas la faire ; il a la conscience rapide et actuelle de l'indétermination que le choix libre vient rompre. Cette conscience il ne l'a pas eue dans le cas particulier ; il la supplée ; il se figure qu'il a dû l'avoir puisqu'il sait qu'il l'a toujours ; il affirme qu'il l'a eue.

Voilà comment s'expliquerait psychologiquement l'illusion de l'homme qui, après l'accomplissement éveillé de l'acte suggéré, croirait et dirait l'avoir librement exécuté ; illusion de la mémoire ajoutant ce qu'elle suppose à ce qu'elle sait et confondant, en vertu d'une association et d'un accord très habituels, ce qu'elle sait avec ce qu'elle suppose. Et il reste vrai — bien que plusieurs psychologues contemporains l'oublient trop souvent — que les illusions qui ont leur cause dans l'état anormal ou morbide d'une faculté ou d'un organe ne peuvent jamais fournir une objection contre la valeur de cette faculté ou de cet organe à l'état sain et normal.

Les témoignages qu'on allègue ici sont donc absolument non recevables eussent-ils la signification et la concordance qu'on leur attribue. Et s'il est intéressant de les regarder de plus près, c'est en vue de satisfaire une légitime curiosité psychologique, non en vue de repousser une objection dès maintenant écartée.

Je lis donc avec une attention scrupuleuse le chapitre où le Dr Beaunis a consigné les pièces justificatives de sa thèse : *nous pouvons nous croire libres et ne pas l'être*. Il y a lieu de croire qu'il n'a pas choisi les moins probantes.

Les cas qu'il rapporte peuvent se diviser en trois groupes.

1° Ceux où l'hypnotisme a laissé au sujet une part de spontanéité et d'initiative, lui suggérant, par exemple, de penser à *quelque chose*, — non à *une chose déterminée*, — qui le fasse rire. Ces cas sont tout à fait étrangers à la thèse du Dr Beaunis et ne sont accompagnés d'aucune attestation du sujet relativement à la conscience ou à la non conscience du libre arbitre.

2° Ceux où le sujet résiste à une suggestion qui lui est désagréable et

finalement l'exécute ou ne l'exécute pas suivant qu'il a moins ou plus d'industrie pour s'y soustraire, et suivant que son assujettissement à l'hypnotiseur est plus ou moins complet. Ici encore les sujets ne sont point appelés à témoigner de leur état intérieur. Et rien ne donne à penser, même de très loin, que le sujet dont la résistance a été vaincue se soit cru libre au moment où il exécutait la suggestion.

3° Ceux où le sujet a été interrogé, après exécution de la suggestion, sur l'état intérieur où il se sentait au moment de l'exécuter. Ces cas, au nombre de deux, sont manifestement les seuls où M. le Dr Beaunis puisse chercher des documents à l'appui de sa thèse.

Et il se trouve qu'ils la contredisent directement et absolument.

Ces deux cas ne sont que la même expérience faite successivement sur deux sujets. A tous deux on suggère pendant le sommeil hypnotique de voler une cuillère d'argent quand ils seront éveillés. Tous deux exécutent la suggestion. Puis on les rendort tous deux afin d'être sûr de la sincérité de leur réponse. Puis on les interroge.

On demande au premier :

— Qu'avez-vous fait tout à l'heure ?

— J'ai volé une cuillère d'argent.

— Pourquoi ?

— Je ne sais pas.

— Savez-vous que c'est très mal ?

— JE NE POUVAIS PAS FAIRE AUTREMENT ; ce n'est pas ma faute ; J'ÉTAIS POUSSÉ.

On demande au second :

— Qu'avez-vous fait tout à l'heure ?

— J'ai volé une cuillère d'argent.

— Pourquoi ?

— JE NE POUVAIS FAIRE AUTREMENT.

Il ne me semble pas qu'il y ait rien à ajouter, sinon que M. le Dr Beaunis n'aurait pu choisir deux expériences plus probantes s'il s'était proposé d'établir la thèse directement contradictoire à celle qu'il soutient.

III

La preuve de la liberté par la conscience de la liberté sort donc intacte des difficultés qu'on lui oppose et demeure absolument décisive. Aucune autre ne la saurait suppléer. Elle se suffit, et nous suffit non pas sans doute quant à la lumière, mais quant à la certitude.

A sa suite, et comme complément, viennent d'autres faits sociaux et moraux qui la confirment en se rattachant à elle, et sur lesquels il est bon de jeter un regard, d'abord à cause de leur valeur propre, ensuite et surtout pour nous

donner le très instructif spectacle de l'interprétation qu'ils reçoivent dans les doctrines déterministes.

Les faits sociaux sont tous les grands actes de la vie humaine que la foi universelle au libre arbitre a marqués de son empreinte, toutes les législations, tous les contrats, toutes les promesses, toutes les relations entre les hommes. Éclairer, châtier, récompenser, engager la liberté, traiter avec elle sous une forme ou sous une autre, c'est à quoi se ramène toute la vie sociale.

Les faits moraux sont toutes les idées, tous les sentiments, tous les états qui se rattachent dans la conscience humaine à la notion d'une loi obligatoire. Idée du devoir, de la responsabilité, du mérite, satisfaction intérieure au remords, approbation ou désapprobation morale, combat de la passion et du devoir, vertu ou vice, ce sont là autant de corrélatifs de l'idée de liberté; chacun de ces faits est un élément d'un couple qui a le libre arbitre pour autre élément et ne peut subsister qu'avec lui.

Arrêtons-nous d'abord sur ces faits moraux. Si la suite de nos actes est une série où chaque terme est déterminé nécessairement par ceux qui le précèdent et par les circonstances, si l'effort que nous faisons pour nous diriger dans tel ou tel sens n'est lui-même qu'une de ces déterminations nécessaires, si, comme l'enseigne Stuart Mill, la volonté de changer notre caractère et, avec lui, les actes qui en dérivent nous est donnée non par notre initiative personnelle, mais par des circonstances sur lesquelles nous ne pouvons rien, les mots de loi morale et d'obligation ou devoir n'ont plus de sens. Car le premier signifie une loi à laquelle l'agent obéit en se déterminant lui-même, par opposition à la loi physique qui détermine nécessairement l'agent d'après sa nature combinée avec les circonstances. Et le second marque expressément la distinction entre ce que l'agent *peut* faire et ce qui lui est *licite* de faire; il enseigne qu'il nous est possible de ne pas faire certaines choses, mais qu'il nous est commandé et, par conséquent, possible aussi de les faire; qu'il nous est possible d'en faire certaines autres, mais qu'ils nous est commandé et, par conséquent, possible aussi de ne pas les faire; car il serait trop manifestement absurde de dire d'un même acte qu'il nous est commandé de le faire et qu'il ne nous est pas possible de le faire, et d'un autre qu'il ne nous est pas permis de l'accomplir et qu'il ne nous est pas possible de ne pas l'accomplir.

Dès lors aussi il n'y a plus de combat entre la passion et le devoir, puisqu'il n'y a plus de devoir; il y a simplement combat entre deux passions à qui sera la plus forte.

Et l'issue de ce combat ne peut plus donner lieu, quelle qu'elle soit, au phénomène intérieur de la satisfaction morale ou du remords, ni au jugement de mérite et de démérite, ni au sentiment social d'approbation ou de désapprobation. Car le remords est la conscience pénible du devoir violé, et la satisfaction morale le sentiment agréable du devoir accompli. Car le jugement de mérite proclame qu'une récompense est due à l'observation du devoir

et une peine à sa violation. Car l'approbatiou et la désapprobation sont le sentiment attractif et le sentiment répulsif que cette observation et cette violation nous inspirent.

Quant aux mots vertu, vice, sanction, ils représentent encore quelque chose. Mais voici à quoi leur signification doit être désormais rigoureusement circonscrite.

Les mots vertu ou vice expriment la propriété bienfaisante ou malfaisante de certaines dispositions, de certains caractères, de certaines prédominances passionnées qui sont pour chaque individu la résultante rigoureuse de sa nature et des circonstances, de sa nature qu'il n'a pas faite et des circonstances qu'il subit, absolument comme les bonnes ou mauvaises qualités d'un cheval sauvage résultent : 1° de sa nature, déterminée elle-même par l'action concurrente de l'hérédité et des causes qui l'ont fait ce qu'il est au moment de sa génération ; 2° des circonstances de toute sorte au milieu et sous l'influence desquelles il s'est développé depuis qu'il existe ; — absolument aussi comme les qualités très différentes d'un cheval de course résultent des deux mêmes groupes de causes, parmi lesquelles apparaissent comme influences nouvelles la domestication de la race, le choix que l'éleveur a fait du père et de la mère, l'éducation ou dressage de l'individu. Dès lors on pourra parler des vices de l'homme comme on parle de ceux d'un tigre qui est naturellement féroce, ou de ceux d'un cheval qu'un dressage malhabile a rendu vicieux, — de ses vertus et de ses mérites comme on parle de ceux de la gazelle qui est naturellement douce ou de ceux du cheval vainqueur au derby qui, par ses qualités acquises, a fait à son propriétaire le bien de lui gagner quarante mille livres. Et l'on sera homme de bien, *vir bonus*, au même titre qu'on est cheval de bien, *equus bonus*.

Pareillement la sanction, j'en conviens, ne sera pas un vain mot, mais elle sera le mot d'une idée toute différente de celle que nous avons dans l'esprit quand nous y voyons un acte de justice. Elle sera un procédé d'éducation, c'est-à-dire de détermination nécessaire par la peine et le plaisir, un moyen d'assurer la sécurité sociale en plaçant certaines souffrances à côté de certains actes comme un conséquent à côté de son antécédent. Elle aura exclusivement pour but et pour effet non le rétablissement de l'ordre moral, mais la production d'un sentiment de crainte contrebalançant les excitations passionnées qui menacent la vie ou la propriété des citoyens.

Enfin les faits sociaux, les idées de contrat, engagement, promesses, serment subissent une réduction analogue. Controverse à part, voici comment nous concevons l'idée de promesse, de parole donnée. Celui qui s'engage par sa parole déclare que, s'il ne la tient pas, il commettra une action mauvaise, qu'il manquera à un devoir doublement impérieux puisqu'il s'y est volontairement soumis en se plaçant, quand il avait le droit de n'en rien faire, sous le coup de cette loi morale qui oblige au respect des engagements. J'espère qu'il ne voudra pas manquer à ce devoir ; je mets de mon côté une chance favorable en

liant sa conscience ; j'en mets une autre en plaçant sa fidélité au devoir sous la garantie de la conscience publique qui tient le manque de parole pour une action infâme. Parce que ces chances sont incomparablement plus fortes avec un homme qui s'est montré habituellement fidèle à sa parole qu'avec un homme qui s'en est habituellement fait un jeu, je fais grand cas de la promesse du premier, peu de cas de la promesse du second. Parce que, dans la vie sociale réelle, on ne peut guère être absolument sûr que l'homme lié simplement par sa promesse fera son devoir, la loi positive garantit contre ce risque l'exécution des contrats et impose aux violateurs des amendes et des dommages-intérêts.

De ces éléments que nous reste-t-il suivant la doctrine fataliste ? Ce n'est pas le premier ; l'homme qui s'engage ne se déclare pas d'avance coupable en cas de manquement, car il n'y a pas de coupable ; il ne se condamne pas à rougir dans le même cas, car, tout étant nécessaire, il n'y a rien dont on puisse rougir. — Ce n'est pas le second, c'est-à-dire le fond à faire sur les honnêtes gens ; car, puisqu'il n'y a pas de devoir, il n'y a pas d'honnêtes gens, c'est-à-dire des gens faisant constamment leur devoir. Il peut y avoir des gens bienveillants, c'est-à-dire sympathiques aux souffrances d'autrui ; mais de la part de ceux-là, si je puis compter sur la pitié, je ne puis compter sur la justice, parce que le mot de justice est encore un mot dépourvu de sens. Ils donneront une grosse somme à qui ils ne doivent rien ; mais s'ils en ont emprunté une petite à un millionnaire et qu'ils aient un bon usage à en faire, ils ne la lui rendront pas quelque engagement qu'ils aient pris, à moins que, par bizarrerie de tempérament, ils n'aient contracté l'habitude entêtée de faire une chose simplement parce qu'ils se sont dit qu'ils la feraient. Et même alors la promesse, l'engagement vis à vis d'autrui était inutile, n'ayant pas de signification morale ; l'obstination suffisait.

Le seul élément qui reste est le troisième, la contrainte matérielle sous forme d'amende et de dommages-intérêts. Celui-là subsiste tout entier. Vous savez que j'ai entre les mains votre engagement signé de me payer une certaine somme. Vous savez que, si vous ne payez pas, je remettrai l'affaire à un huissier, que vous serez forcé de payer, que vous aurez en outre des frais à supporter, que de plus vous devrez réparer par des dommages-intérêts le tort que vos retards et votre résistance m'ont causé. Vous savez non pas que vous serez blâmé, méprisé, traité de malhonnête homme, car cela ne veut rien dire, mais qu'on se moquera de vous, et qu'on dira que vous êtes un sot de vous être fait tirer l'oreille pour payer finalement cinquante pour cent de plus qu'en vous exécutant de bonne grâce. Tout cela vous déterminera probablement et me donne, outre la garantie d'un payement tardif par ministère de justice, la haute probabilité d'un payement à l'échéance.

Mais les engagements étant cela et n'étant que cela, il en résulte d'abord que si j'ai laissé tomber votre billet dans le feu et que vous le sachiez, sa destruction vous déterminera à ne point payer comme son existence vous eût

déterminé à payer. Et je n'aurai point à le trouver mauvais ni étrange. Un antécédent étant donné, à savoir l'existence du billet, le conséquent suivait, à savoir le payement ; l'antécédent étant détruit, le conséquent n'a plus lieu ; c'est la logique même des choses.

Il suit en second lieu qu'une parole non écrite et donnée en tête à tête est la cérémonie la plus vaine du monde, et qu'on peut dire de ceux qui accomplissent un tel rite ce que Cicéron disait des augures : Comment peuvent-ils se regarder sans rire ?

Il en résulte enfin qu'il y a quelque chose de plus ridicule que de faire ces cérémonies-là, c'est d'admirer l'homme absurde qui règle sa conduite sur elles, par exemple le père de famille qui, pour restituer un dépôt secrètement confié à sa parole, laisse inhumainement sa femme et ses enfants dans une indigence que cet argent eût fort à propos soulagée.

Il est donc établi que le fatalisme implique par une liaison nécessaire : 1° la suppression totale des faits dont se compose ce qu'on peut appeler proprement conscience et vie morale de l'humanité ; — 2° la réduction proportionnelle de tous ceux qui touchent par un côté à cette vie morale, par un autre à l'utilité individuelle ou sociale. La négation du libre arbitre ne saurait rester solitaire. Car son affirmation n'est pas une construction isolée comme la colonne de Pompée au milieu des sables ; elle est une pierre qu'on ne saurait détacher d'un édifice sans que celui-ci s'écroule tout entier.

Dans quelle mesure ces déductions rigoureuses sont-elles acceptées par le fatalisme contemporain ? Il serait intéressant de le rechercher, et je regrette que les limites de cette étude ne me permettent pas de la compléter par ce chapitre documentaire dont le titre serait : *Les aveux et les expédients du fatalisme contemporain*. Vous y verriez que les déductions qui précèdent sont pleinement acceptées par lui au début et en principe, et que, s'il fait plus tard un effort pour rendre une place et un sens aux idées qu'il est condamné à supprimer ou à défigurer, cet effort, tant il est faible, semble n'être qu'une concession provisoire à des préjugés trop universels et trop anciens pour être déracinés d'un seul coup [1].

IV

Il est important de ne présenter à l'appui de la doctrine du libre arbitre que de bonnes raisons véritablement décisives. Celles qui n'ont pas ce caractère doivent être ou abandonnées, ou présentées en seconde ligne et ramenées à leur valeur d'arguments probables et non de preuves démonstratives.

C'est pourquoi nous n'avons pas présenté l'idée que nous avons du libre arbitre comme fournissant par elle-même, ainsi qu'on l'enseigne souvent, une preuve proprement dite de la réalité de notre libre arbitre.

1. J'ai apporté au précédent Congrès une partie de ces documents dans mon mémoire sur la morale évolutionniste.

L'argument qu'on tire de la présence de cette idée fournit, à notre sens, une très forte présomption. En effet, s'il n'y a de liberté nulle part, si en nous comme hors de nous toutes les actions nous sont données comme nécessitées et toutes les forces comme déterminées, on a peine à concevoir comment l'idée d'une force et d'une action libre a pu faire son apparition dans notre esprit, comment il a pu nous venir en tête de rêver quelque chose de contradictoire à cet universel spectacle. La chose est de la plus haute invraisemblance. Je n'oserais cependant la déclarer rigoureusement impossible. La notion du libre arbitre est la notion de la non détermination de la volonté par les motifs, de l'indépendance de la volonté par rapport aux motifs. Or nous expérimentons que la volonté de tel homme est indépendante par rapport à tel classe de motifs, la volonté de tel homme par rapport à telle autre classe : par exemple qu'il y a des gens sur qui tout motif d'intérêt est sans force pour leur faire commettre une injustice, et des gens, au contraire, qu'aucune considération d'honneur ou de devoir n'arrête dans la poursuite du gain ou du plaisir. Il pourra donc suffire, pour fabriquer l'idée de liberté, d'universaliser ce concept d'indépendance partielle donné par l'expérience et d'en faire ainsi le concept d'indépendance totale à l'égard de toutes les classes de motifs. Je ne crois pas, pour ma part, que l'esprit, dans l'hypothèse nécessaire, eût cette fantaisie. Mais je ne suis pas en état de démontrer qu'absolument il ne pût l'avoir. Et je ne réussis pas à convaincre d'absurdité la formule ingénieuse de M. Fouillée : « L'idée d'une indépen-« dance relative est un objet d'expérience ; l'idée d'une indépendance com-« plète est une construction de la pensée. »

Enfin nous devons repousser non plus comme insuffisante, mais comme absolument inefficace et même contradictoire, une théorie de M. Fouillée lui-même qui contient une certaine affirmation du libre arbitre et sur laquelle il convient de donner quelques détails.

Dans son livre *La liberté et le déterminisme*, M. Fouillée se propose d'appliquer une méthode de conciliation au système du déterminisme et au système de la liberté, lesquels, dit-il, « n'ayant pu se détruire depuis une « lutte de tant de siècles, doivent marquer deux directions légitimes de « l'esprit qui, si elles étaient poussées assez loin, finiraient par converger. »

Cette méthode, telle qu'il la pratique, consiste à accorder *tout* au déterminisme, puis à trouver dans le déterminisme lui-même quelque chose qui le dépasse et qui, par un dernier épanouissement, lui fasse produire à lui-même cette liberté qu'il nie. Selon le déterminisme, l'action est le conséquent invariablement déterminé du motif, lequel, chez l'être intelligent, est une idée. Or, selon une loi qui se vérifie dans le monde intellectuel comme dans le monde sensible, toute idée comme toute image tend à se réaliser par un acte ; toute idée est une force. Si donc nous avons l'idée de liberté, — je dis une idée qui ne soit qu'une construction de l'esprit, — cette idée, comme les autres, tendra à se réaliser et se réalisera, dans la mesure du possible. Mais

nous avons certainement cette idée. Donc l'*idée force* de liberté tendra à produire en nous la liberté, non pas tout d'une pièce, ni jamais dans sa parfaite et idéale plénitude, mais peu à peu et par approximations indéfiniment progressives. Nous serons donc en nous les créateurs intérieurs de notre libre arbitre, et cela en vertu même de la loi du déterminisme qui se trouve ainsi contenir en elle-même de quoi nous affranchir des liens où elle nous enchaîne.

La première remarque qu'appelle cette ingénieuse théorie, c'est qu'elle ajourne à un avenir indéfini la réalisation dont elle nous apporte l'espoir. Voilà six mille ans, au bas mot, que l'idée de liberté existe chez l'homme et travaille à se réaliser. Elle n'y a pas réussi puisque actuellement l'homme n'est pas libre. Du train dont elle va, il n'y a pas d'apparence qu'elle y réussira dans les prochains six mille ans, ni à vrai dire, qu'elle y réussira jamais.

La seconde remarque à faire c'est que la théorie de M. Fouillée attribue à l'homme une puissance invraisemblablement prodigieuse sur lui-même. M. Fouillée a coutume de dire que le libre arbitre, s'il existait, serait *un pouvoir miraculeux*. Que dirons-nous donc du pouvoir de créer ce pouvoir ? M. Fouillée n'admet pas que l'homme soit libre parce qu'il y voit des difficultés insurmontables ; en quoi pense-t-il avoir simplifié le problème en disant que l'homme *se fait libre* ? Visiblement il l'a compliqué. Si le pouvoir qu'il prête à son idée-force de la liberté est réel et efficace, il faudra bien, quand cette force aura accompli son œuvre, admettre la proposition miraculeuse : *l'homme est libre*, et cela en dépit des « difficultés insurmontables ». Et il aura fallu auparavant admettre cette autre proposition « plus miraculeuse » : *l'homme se fait libre*.

Mais la thèse de M. Fouillée n'est pas seulement inutile autant qu'énorme ; elle est proprement contradictoire.

Toute idée, nous dit-on, tend à se réaliser et se réalise. — Oui, à moins que sa réalisation soit impossible.

Or, suivant le déterminisme expressément accepté par M. Fouillée, le libre arbitre est impossible.

Donc l'idée du libre arbitre ne peut se réaliser.

La majeure conditionnelle est incontestée et incontestable. La conclusion est régulière. Il n'y a de difficulté que sur la mineure. Est-il vrai que M. Fouillée accepte la thèse déterministe : que le libre arbitre est impossible ?

Il l'accepte. Bien plus il la démontre, comme il croit, en deux manières au moins.

Premièrement il enseigne « qu'il est contradictoire d'affirmer à la fois que « nous avons reçu l'être nécessairement et que nous donnons librement l'être « à nos volitions », en d'autres termes que me croire libre dans mes résolutions c'est, si je ne veux pas me contredire, me considérer comme étant le libre auteur de ma propre existence. Mais me considérer ainsi est manifestement la plus énorme absurdité qui se puisse imaginer. Donc, suivant M. Fouillée,

la croyance au libre arbitre a pour condition une absurdité ; donc le libre arbitre lui-même est impossible puisque, pour qu'il fût possible, il faudrait que ce qui est absurde fût réel.

Secondement, selon M. Fouillée, le déterminisme universel n'est pas autre chose que la vérité universelle du principe de causalité. Il a tort sans doute de les identifier. Mais il les identifie, et il ne peut en conséquence raisonner que sur cette identité. Et c'est bien sur elle qu'il raisonne lorsque, par exemple, il déclare que croire au libre arbitre, c'est croire à des effets sans cause, c'est violer la loi fondamentale de la pensée [1]. Après une telle déclaration, croire que l'idée-force de la liberté a la puissance de réaliser la liberté, c'est croire réalisable ce qu'on a déclaré impossible, c'est se contredire soi-même. Aussi bien voyons-nous M. Fouillée qui, dans la première édition de son livre, inclinait seulement au déterminisme, y verser de plus en plus dans ses écrits ultérieurs, dont il a fait un véritable arsenal d'arguments contre le libre arbitre.

IIe PARTIE

L'EXPLICATION DU LIBRE ARBITRE

Il n'y a pas de question où la réalité du fait soit plus évidente qu'elle ne l'est ici. Il n'y en a guère où la nature du fait soit plus mystérieuse et son explication plus difficile.

Nous sommes libres. Comment le sommes-nous et le pouvons-nous être ? Si l'exercice de la volonté a des antécédents nécessaires, comment la direction de cet exercice n'est-elle pas déterminée par ces antécédents ? Si la volonté a une tendance nécessaire au bien, comment cette tendance laisse-t-elle place à la liberté du choix ? Comment surtout laisse-t-elle place à la liberté du mal ?

Ces *comment* ne sont pas des objections fatalistes ayant pour point de départ caché et pour terme voulu la négation de la liberté. Ils expriment la curiosité à la fois scientifique et pratique de l'esprit humain lorsque, ayant accepté loyalement un fait dont la réalité s'impose, et y rencontrant cependant des énigmes qui le tourmentent, il se met à l'œuvre pour trouver dans l'intelligence et dans l'explication du fait la solution des énigmes. C'est, dans l'ordre naturel, une *fides quærens intellectum*. C'est l'*étonnement* qui, selon Platon, est le père de la science. A quoi Aristote ajoute avec une ingénieuse profondeur que l'étonnement qui est au point de départ conduit, lorsque le terme est atteint, à un étonnement opposé. On cherche l'explication quand

1 Revue philosophique, T. XIV, p. 586. — Il dit encore, un peu plus loin : « Nous savons de science certaine que tous les phénomènes proprement dits sont enchaînés par le déterminisme. » (Ib. p. 592.)

on s'étonne que les choses soient comme elles sont; l'explication trouvée, on s'étonnerait qu'elles fussent autrement. Efforçons-nous donc, en nous élevant de la psychologie expérimentale à la métaphysique, de faire cesser le premier étonnement et de faire naître le second.

I

L'idée du bien nous offre un excellent point de jonction entre la psychologie et la métaphysique.

Le bien est l'objet de toutes nos aspirations : *bonum est quod omnia appetunt.*

Le bien est l'être en tant qu'appétible : *ens et bonum convertuntur.*

Le souverain bien, relativement à chaque être, est donc le maximum d'être que comporte sa nature; c'est l'idéal de son être; c'est sa fin, c'est-à-dire à la fois son achèvement et son but; et la conquête du souverain bien consiste à atteindre ce maximum, à réaliser cet idéal, à arriver à cet achèvement et à ce but[1].

En soi le souverain bien est le souverain être, l'être sans mélange de non être, l'être infini et parfait, Dieu.

Appliquons ces principes à l'homme.

Chez l'homme, être raisonnable, l'aspiration universelle au bien devient consciente et réfléchie; elle devient volonté, *appetitus rationalis* ou *intellectualis.*

Chez l'homme, composé d'âme et de corps, la fin ou le bien du corps, comparée à la fin ou au bien de l'âme, est une fin subordonnée non seulement comme *inférieure* hiérarchiquement et en dignité, mais comme *ministérielle*, c'est-à-dire comme consistant tout entière à assister l'âme dans la recherche de son bien et la conquête de sa fin. D'où il suit que la fin totale de l'homme se résume dans la fin de l'âme.

Or l'âme est essentiellement intelligence et amour, esprit et cœur. Par conséquent le souverain bien de l'homme, le maximum d'être humain, consiste dans le plus grand développement possible de l'intelligence par la connaissance de ce qui est connaissable, et de l'amour par l'union avec ce qui est aimable.

Mais l'intelligence et l'amour sont des facultés universelles, des facultés qui s'étendent à toute sorte d'objets, à tout ce qui a *rationem entis et ratio-*

1. Je ne fais ici que résumer S. Thomas (*Summa c. gentes*, L. III. ch. 16e : *quod finis cujuslibet rei est bonum*).

Illud ad quod aliquid tendit quum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit quum ipsum habuerit, est finis ejus. Unumquodque autem si *perfectione propria* caret, in ipsam movetur quantum in se est; si vero eam habeat in ipsa quiescit. Finis igitur unius cujusque rei est ejus perfectio. *Perfectio autem cujuslibet rei est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.*

nem boni, des facultés qui, de plus, s'élèvent jusqu'à l'objet infini, Dieu. Par conséquent le maximum d'être humain, le souverain bien de l'homme, c'est, subjectivement, la connaissance la plus complète possible de Dieu, souverain intelligible, et l'union la plus complète avec Dieu, souverain désirable et aimable. Et, objectivement, le souverain bien de l'homme, c'est Dieu en tant qu'objet de connaissance et d'amour. D'où l'on voit que pour l'homme le souverain bien relatif et le souverain bien absolu, *son* souverain bien et le souverain bien *en soi*, sont identiques [1].

Supposons maintenant l'homme en possession de ce souverain bien et de cette fin suprême, quel nom donnerons-nous à la conscience de cette possession où il trouve le terme de toutes ses aspirations? Nous ne pourrons lui en donner d'autre que celui de *bonheur* ou *béatitude*. La notion du bonheur se conçoit donc et s'explique par la notion de bien et fin. Supprimez celle-ci, celle-là perd son caractère humain et intelligible et va se confondre, comme chez Aristippe, avec la sensation aveugle du plaisir. En sorte que la définition adéquate du bonheur est celle-ci : *la conscience de la fin atteinte ou du souverain bien possédé.*

L'idée du bonheur est donc logiquement postérieure à l'idée de fin ou de souverain bien; elle la suppose, elle en est, dans l'esprit, une dépendance et une suite, de même que et parce que, dans la réalité, le bonheur est un résultat de la fin atteinte et du souverain bien possédé. Mais si les deux choses sont distinctes pour l'analyse, on peut dire cependant qu'elles n'en font qu'une parce qu'elles sont indivisibles et contemporaines, étant également impossible que le bonheur se trouve là où la fin n'est pas atteinte et qu'il fasse défaut là où elle l'est.

C'est ainsi, je pense, qu'il faut entendre cette commune doctrine de l'école, que la béatitude est la fin dernière et le souverain bien de l'homme.

Ainsi entendue, elle échappe au reproche d'utilitarisme égoïste qu'on a souvent adressé, et peut-être avec quelque raison, à l'eudémonisme d'Aristote. Le souverain bien de l'homme, sa fin, sa béatitude, c'est l'union avec Dieu par la connaissance et par l'amour; et cette union, loin de concentrer l'homme en lui-même, ne lui donne son maximum d'être qu'en le détachant de lui-même pour l'attacher à son objet infini.

Ainsi entendue encore, elle établit, comme on va le voir, un lien intelligible entre la poursuite de la béatitude et l'accomplissement de la loi du devoir; elle bouche l'*hiatus* qu'on a cru apercevoir, dans l'enseignement de

1. Saint Thomas, sur ce point, corrige admirablement Aristote. Le philosophe grec, avec ce parti pris contre les idées de Platon que saint Bonaventure lui a durement reproché, traite fort cavalièrement dans son *Éthique à Nicomaque* l'idée du bien en soi, faisant remarquer que ce qu'il nous importe de connaître, ce n'est pas le bien en soi, mais le bien par rapport à nous, et demandant avec ironie si l'idée du bien en soi rendra meilleur cordonnier celui qui la possède. Saint Thomas consacre les quarante premiers chapitres du livre II de sa *Summa contra Gentes* à prouver magnifiquement que le souverain bien en soi est le vrai et souverain bien de l'homme.

saint Thomas, entre celui-ci et celle-là ; elle retire à la vertu tout aspect mercenaire ; elle rend à la liberté, au mérite, à la recompense, leur vrai caractère moral.

Dieu est le bien infini et absolu. C'est par une libre effusion de sa bonté qu'il a créé le monde ; et cet attribut suprême se manifeste non seulement dans le plan général de l'univers, mais encore dans l'organisation de chacun des êtres qui le composent, dans la fin qui lui a été assignée, et dans la loi dont l'accomplissement doit le conduire à cette fin.

Or, de ces lois les unes mènent fatalement des êtres aveugles à une fin secondaire et restreinte qu'ils ne sauraient dépasser et qu'ils atteignent sans la connaître. La loi de la planète est dans la courbe que décrit son orbite ; la loi de la plante est dans les développoments successifs qu'elle prend sous l'influence de la vie ; la loi de l'animal est dans l'instinct qui détermine ses mouvements, conserve sa vie individuelle et assure la perpétuité de l'espèce. L'astre, l'arbre et l'animal ont atteint leur fin lorsque chacun d'eux, enchaîné à sa loi, a concouru pour sa part à un ordre universel dont il ne soupçonne pas l'existence.

Mais il y a d'autres êtres qui, placés plus haut dans la hiérarchie du monde, ont ce triple privilège d'être faits pour une fin plus excellente, c'est-à-dire pour Dieu lui-même, de pouvoir la connaître, et d'être capables, lorsqu'ils l'ont connue, de tendre à elle par des actes volontaires et libres. Ceux-là ont aussi une loi ; car il faut bien que tout être ait la sienne puisque tout être a sa fin ; l'anarchie n'a point de place dans le monde tel qu'il sort des mains de son auteur. Mais la loi qui renonce à agir sur un être en contraignant son action, à quelle condition conservera-t-elle sa force et sa réalité ? A condition d'obliger sa volonté en éclairant son intelligence. Elle n'a sur lui nulle autre prise ; et si elle ne le saisit par cet endroit, elle le laisse dans un désordre qui lui fait une situation pire que celle des êtres dépourvus de raison. Dieu donc, par cela seul qu'il a pu appeler l'âme humaine à une fin supérieure, a eu le droit de lui prescrire obligatoirement les actes qui doivent l'y conduire, et il est la source du devoir comme il est et parce qu'il est la source de la vie.

Dès lors, on comprend sans peine que chacun de nos actes bons, *s'il est libre*, a une valeur morale intrinsèque et est vraiment méritoire. Il l'a, parce que sa conformité à la loi morale n'est pas un marché en vue d'un bénéfice, mais une obéissance voulue en raison du caractère obligatoire de la loi et de la fin elle-même, une reconnaissance de la légitime souveraineté du législateur et non pas seulement de sa toute puissance, de son droit et non pas seulement de sa force. Et la somme de ces actes, outre qu'elle conduit logiquement à la fin, c'est-à-dire au bien et au bonheur, puisqu'elle en parcourt tout le chemin, mérite aussi le bonheur à titre particulier de récompense.

Tout cela, disons-nous, est vrai et aisément intelligible à condition que

l'homme soit libre, libre non pas sans doute quant à la volonté générale de la fin, volonté naturelle et nécessaire, mais quant à l'élection des moyens, c'est-à-dire des actes particuliers qui conduisent à la fin.

Nous savons qu'en fait la condition est réalisée. Et le point précis à expliquer est celui-ci : Comment a-t-elle pu l'être ? *comment l'homme peut-il à la fois être nécessité quant à la volonté de la fin et ne pas l'être quant au choix des moyens ?* L'un n'entraîne-t-il pas l'autre ? et n'est-ce pas une vérité élémentaire et proverbiale que *qui veut la fin veut les moyens*, c'est-à-dire que la volonté générale de la fin contient d'avance comme condition implicite et produit comme conséquence explicite la volonté des moyens ?

II

Saint Thomas a résolu le problème par une théorie très étudiée qui, formulée à plusieurs reprises par lui-même, acceptée dans ses grandes lignes par toute l'école, largement développée et énergiquement défendue par ses successeurs anciens et modernes, n'a été remplacée par aucune autre. Il convient avant tout de l'exposer.

Pour que nous puissions vouloir une chose, il suffit que l'intelligence nous la présente *sub ratione boni*. Pour que nous puissions ne pas la vouloir, il suffit que l'intelligence aperçoive en elle un *défaut de bien* qui nous la montre *sub ratione mali*. Le souverain bien ne peut nous apparaître sous ce second aspect ; c'est pourquoi il est voulu nécessairement. Mais tous les biens particuliers, étant imparfaits, peuvent être présentés sous le second comme sous le premier ; chacun d'eux, s'il contient quelque chose par où il est *éligible*, contient aussi quelque chose par où il est *fugible* ; chacun d'eux peut donc être objet de *nolition* comme de *volition* [1]. Et saint Thomas dit ici avec profondeur : « Pour que le moteur détermine avec nécessité le mouvement dans le mobile, il faut que la puissance du premier excède la capacité du second et se la soumette tout entière. Mais la volonté a la capacité du bien universel et parfait. Elle ne peut donc être soumise à la puissance d'aucun des biens particuliers, ni déterminée avec nécessité par aucun d'eux [2]. »

Ainsi se font d'elles-mêmes, dans les opérations de la volonté, la part du nécessaire et la part du non nécessaire ou libre. Proposez lui un bien qui soit tel universellement et sous tous ses aspects, elle y tendra nécessairement. Proposez lui un bien qui n'ait pas ce caractère, elle n'est point nécessitée à le vouloir et reste libre à son égard. Or, le souverain bien, *quod est beatitudo*, a seul ce privilège d'être tel universellement et sous tous ses aspects ; il est

1. *Summ. th.*, 1ª p. ; q. 82, art. 2, a et 2.
2. *Ib.*, 1ª, 2æ, q. 13, art. 6.

donc le seul que la volonté ne puisse pas ne pas vouloir. Au contraire, tous les biens particuliers, « pour ce qu'ils ont de défaut, » comme dira Descartes, sont susceptibles d'être considérés comme des *non biens*, et par conséquent la volonté reste libre de les accepter ou de les répudier.

Si maintenant nous considérons ces biens particuliers dans leur fonction de moyen, dans leur relation avec la fin dernière, avec ce souverain bien *quod est beatitudo*, de cette manière encore nous pourrons faire la part du nécessaire et la part du libre. Nous voulons nécessairement la fin; mais, la voulant, nous ne voulons nécessairement les moyens que s'ils sont une condition *sine qua non* pour l'atteindre. La volonté de me transporter dans un lieu n'implique pas celle de monter à cheval parce que je peux y aller autrement qu'à cheval[1]. La volonté est donc libre à l'égard de tous les biens particuliers qui n'ont point une connexion nécessaire avec la béatitude parce qu'on peut être heureux sans eux[2]. Bien plus, certains biens particuliers eussent-ils, en soi, cette connexion nécessaire, la volonté est libre encore à leur égard si la connexion ne lui apparaît pas avec certitude sous ce caractère de nécessité. Tels sont, dans la vie présente, les actes par lesquels l'homme s'attache à Dieu. Il est bien vrai, absolument, qu'en Dieu seul est notre béatitude et qu'ainsi ces actes sont le seul moyen sûr de la conquérir. Mais la nécessité de cette connexion entre l'attachement à Dieu et la béatitude ne sera mise en pleine lumière que par la certitude de la vision divine. Ici-bas, elle n'est pas assez manifeste pour que ce moyen s'impose comme moyen nécessaire, comme moyen *sine quo non*. Il en est dans l'ordre de l'action comme dans l'ordre de la connaissance. Dans celui-ci, l'adhésion nécessaire de l'esprit à un principe premier entraîne sans doute l'adhésion à ses conséquences, si celles-ci en sont déduites avec une évidence irrésistible, de telle sorte qu'on ne puisse les repousser sans repousser du même coup le principe lui-même. Mais lorsque cette évidence, ou bien fait défaut, ou bien n'est pas aperçue, en d'autres termes lorsque les conséquences sont contingentes ou paraissent l'être, l'adhésion de l'esprit n'est plus nécessaire. De même, lorsqu'un moyen est ou paraît être contingent, lorsque nous ne voyons pas en lui une condition qu'il faut vouloir sous peine de ne plus vouloir la fin, la volonté n'est pas nécessairement déterminée à son emploi et demeure libre à son égard[3].

C'est ainsi que, quand nous délibérons au sujet d'une action qui se propose, la faire nous apparaît comme un certain moyen de bonheur, ne pas la faire comme un autre moyen de bonheur. Quand nous délibérons sur plusieurs partis à prendre, chacun d'eux se présente avec ses avantages, et est susceptible d'être voulu *sub ratione medii*; aucun n'a sur les autres une supériorité

1. *S. theol.*, 1ª, P., q. 9, a, 3.
2. *Ib.*, 1ª, P., q. 82, a. 2.
3. *S. th.*, q. 83, art. 1.

décidée qui lui permette de réclamer à son profit exclusif l'application de la règle « qui veut la fin veut les moyens ». La volonté reste donc indéterminée ; et c'est dans cette indétermination qu'elle exerce sa puissance de choisir ; car ce n'est que par l'exercice de cette puissance que l'indétermination peut être rompue.

Cette belle doctrine contient assurément beaucoup de vérité. Contient-elle toute la vérité ? Je ne le crois pas. Elle laisse subsister une lacune ; elle appelle un complément faute duquel elle ne me paraît ni résoudre la question tout entière, ni se tenir d'accord avec les faits les plus importants de la vie morale. J'essayerai de lui donner ce complément.

III

Rien de plus lumineux que l'assimilation établie par saint Thomas entre le processus mental qui cherche les conséquences des principes et celui qui cherche les moyens de la fin. L'esprit est enchaîné aux conséquences lorsqu'elles se déduisent rigoureusement des principes ; là où ce lien logique n'existe pas ou n'apparaît pas, mais là seulement, il reste flottant. De même la volonté n'est enchaînée aux moyens que lorsque leur connexion avec la fin est nécessaire et aperçue comme telle ; là où elle ne l'est pas, mais là seulement, la volonté demeure suspendue.

Cela posé, comment la théorie maintient-elle et explique-t-elle la liberté des actes humains, très particulièrement de ceux où il importe surtout de la maintenir, je veux dire des actes de la vie morale ? En plaçant tous ces actes dans la catégorie des moyens contingents, des moyens qui, n'étant pas liés à la fin par une connexion certaine et nécessaire, laissent l'esprit dans l'indétermination. La théorie considère la délibération à la suite de laquelle vient le choix comme la discussion d'un problème dont la solution, si elle est certaine, déterminera nécessairement le choix, mais le laissera libre si elle n'est pas certaine. Et elle dit que le choix est libre parce que le problème n'a pas de solution certaine.

Mais il m'est impossible d'accepter comme exacte cette description générale des actes humains. J'estime qu'il y a des cas, et fort nombreux, où le problème reçoit une solution certaine, où l'esprit ne demeure nullement suspendu, où, entre les divers partis à prendre, il y en a un qui apparaît avec évidence comme *le vrai moyen*, comme seul efficace et sûr, tout au moins comme certainement plus efficace et plus sûr que tous les autres, en un mot comme le *meilleur*. Ces cas sont tous ceux où le devoir manifeste est d'un côté, l'attrait des biens sensibles de l'autre, et où l'agent est certain par la raison et par la foi que l'observation du devoir est le chemin du ciel, et la recherche des biens sensibles en violation du devoir, le chemin de l'enfer. Dans tous ces cas, semble-t-il, le devoir, selon la théorie, serait universelle-

ment et nécessairement suivi. Or, nous savons par une constante expérience, que ni l'un ni l'autre n'est vrai. Un très grand nombre d'hommes suivent l'attrait des biens sensibles en violation du devoir. Ceux qui suivent le devoir ont conscience de le suivre librement; et c'est parce qu'ils sont considérés comme l'ayant suivi librement, qu'ils sont jugés dignes de récompense, très particulièrement des récompenses de l'autre vie.

Dira-t-on que, malgré ce caractère d'unique moyen sûr avec lequel se présente le devoir, ceux qui lui ont tourné le dos pour suivre l'attrait des biens sensibles ont cru employer le meilleur moyen de la fin, non pas le meilleur spéculativement et en soi, mais pratiquement, pour eux, à tel moment donné? Ils ont pu se dire, par exemple : « La vertu sans doute conduit avec certitude au bonheur de l'autre vie. Mais elle coûte; elle coûte le bonheur de la vie présente qui, s'il est moindre, est plus près de nous. Et elle n'est pas seule à y conduire; on y arrive aussi par le travail de la onzième heure ou par le repentir de la dernière minute. En suivant actuellement l'attrait des biens sensibles avec cette intention ultérieure de la onzième heure et de la dernière minute, j'emploie un moyen qui me donnera le bonheur présent avec le bonheur futur et que, pour cette raison, je puis juger le meilleur. »

Je réponds qu'au tribunal de la raison devant lequel, selon la théorie, toute l'affaire s'instruit et se décide, cela ne peut tenir, par deux raisons auxquelles la conscience même de celui qui dévie dans sa conduite rend intérieurement hommage : l'une que les biens imparfaits et passagers de la vie présente sont une quantité négligeable quand on les compare aux biens parfaits et éternels de la vie future; — l'autre que le travail de la onzième heure et le repentir de la dernière minute sont des moyens extrêmement hasardeux qui offrent beaucoup plus de chances défavorables que de chances favorables, qui sont à la pratique constante du devoir ce que l'incertain et l'invraisemblable sont au certain. Et finalement il reste que celui qui préfère les biens sensibles à la vertu refuse de vouloir le moyen auquel, selon la théorie, il devrait être déterminé aussi nécessairement qu'à la fin.

Il faut donc qu'il y ait dans la théorie quelque lacune par où elle prête à de telles difficultés. Cette lacune est précisément ce que j'indiquais plus haut : à savoir qu'elle ne voit dans la délibération qui précède le choix que la discussion d'un problème. Elle ne donne pour antécédents au choix que des *motifs*, des jugements sur la quantité de bien qui se trouve dans les divers partis à prendre et sur leur valeur comparative comme moyens, jugements qui, dans un très grand nombre de cas, sont portés avec une entière certitude. Elle ne tient pas compte des *mobiles*, des antécédents sensibles. Au vrai, quand ces partis se présentent, je n'ai pas seulement devant moi et en moi ce que la raison me propose comme moyen de la fin; j'ai ce à quoi la passion me sollicite par l'attrait du plaisir. Et le problème, le conflit qui fait tout le drame de la vie morale, n'est pas entre plusieurs moyens

d'une même fin comparaissant devant l'intelligence pour se faire peser par elle, conflit qui, redisons-le, a le plus souvent une issue prévisible et certaine. Non, il est entre des motifs intellectuels et des attraits sensibles, attraits qui, se développant dans un être intelligent, prennent sans doute quelque couleur de motifs et se présentent *sub aliqua ratione boni*, mais qui, dans leur fond, malgré les sophismes de la passion, demeurent des attraits sensibles et sont sentis comme tels aussi bien quand on les suit que quand on leur résiste. Dès lors, quand l'intelligence a rendu son jugement, ce jugement a beau être décisif, certain, sans mélange de doute ni d'hésitation, rien n'est terminé encore. L'attrait contraire persiste, et le conflit n'est pas amené à une issue entre l'homme raisonnable et l'homme sensible que nous sommes. L'homme purement raisonnable serait déterminé par le jugement ; l'homme purement sensible serait, comme l'est l'animal, déterminé par l'attrait ; l'homme réel, indivisiblement raisonnable et sensible, n'est déterminé nécessairement ni par l'un ni par l'autre. Pour que quelque chose se fasse, il faut qu'une force nouvelle, la volonté, intervienne et choisisse dans l'indétermination où la laissent ces antécédents d'ordre différent.

Ainsi est rétabli dans sa réalité totale le combat intérieur qui se terminera par la résolution vertueuse ou la résolution criminelle. Et ainsi apparaît en vive lumière le *comment* du libre arbitre. Dans de telles conditions du combat, nous ne nous étonnerons plus que l'homme soit libre ; nous nous étonnerions qu'il ne le fût pas ; nous comprenons qu'il ne peut pas ne pas l'être, que l'hétérogénéité des antécédents de la volition a pour suite nécessaire ou l'inaction à perpétuité ou l'action libre, et que, puisque l'homme agit, il agit librement.

Par là aussi est écartée comme un pur non sens la vieille objection fataliste du *motif le plus fort*, symbolisée sous la célèbre image des plateaux de la balance.

Ici on me permettra peut-être, pour terminer cette partie de mon travail, d'exhumer d'une revue qui n'existe plus, une courte page oubliée que j'y écrivais, il y a bientôt dix ans, et qui résumait elle-même mon constant enseignement à propos de cette objection qui n'a pas encore perdu tout son prestige :

« Ceux qui présentent l'objection ne s'entendent pas eux-mêmes ; et, à la lettre, ce qu'ils disent ne veut rien dire.

« De quoi s'agit-il, en effet, dans la vie morale ? Du conflit de la passion et du devoir. S'il en est ainsi, l'expression « motif le plus fort » n'a pas de sens et n'en peut avoir. Je comprends ce que c'est qu'un devoir plus *fort* qu'un devoir, une passion plus *forte* qu'une passion. Voici, par exemple, deux préceptes moraux dont chacun, pris à part, oblige la volonté, mais entre lesquels il faut choisir parce qu'on ne peut pas les accomplir tous les deux. La conscience dira lequel impose l'obligation la plus étroite, la plus haute, la plus urgente. Celui-là pourra être dit le plus fort des deux, et

nous déciderions certainement d'après lui s'il n'y avait en nous d'autres principes d'action que le principe moral. Voici deux passions dont l'une nous sollicicite avec véhémence et dont l'autre ne nous incline que plus faiblement dans le sens opposé. La première est assurément plus forte que la seconde et nous entraînerait nécessairement s'il n'y avait en nous que des impulsions passionnées. Mais voici un devoir qui me commande une action, et une passion qui m'en détourne. Où prendrez-vous la commune mesure, l'unité de poids qui, multipliée un certain nombre de fois par elle-même, changera les deux plateaux de votre balance ? Pèserez-vous au poids du devoir ? La plus mince obligation morale pèsera plus que le plus violent attrait, et l'empire du monde comparé au devoir de la sincérité ne vaudra pas le plus petit mensonge. Au poids de l'intérêt véritable, c'est-à-dire du bonheur ? Si vous connaissez l'intérêt véritable qui est d'assurer le bonheur par la vertu, le plaisir le plus enivrant sera un motif d'une faiblesse ridicule au prix des biens éternels promis au renoncement. Au poids de la passion ? La plus fugitive jouissance comparée au plus grave et évident devoir emportera la balance. Il vous faudrait donc un poids qui fût tout à la fois mesure du devoir et mesure de la passion opposée au devoir. Mais ce poids vous ne pouvez pas l'avoir parce qu'il est une contradiction. Sur cette contradiction repose l'objection tout entière. »

IIIe PARTIE

LA DÉFENSE DU LIBRE ARBITRE

I

Parmi les objections contre le libre arbitre, les unes sont anciennes et classiques, les autres sont ou semblent nouvelles.

Les objections classiques se ramènent à trois : impuissance de la conscience à constater le libre arbitre, — prévalence nécessaire du motif le plus fort, — incompatibilité de la liberté de l'homme avec la prescience de Dieu.

Des trois, les deux premières sont écartées. La troisième n'a jamais réussi à prouver sa thèse : que tout acte prévu est nécessaire, par cela même qu'il est prévu.

Être prévu est, comme le dit très bien l'école, une dénomination extrinsèque qui ne change point l'essence de la chose. Une action est ce qu'elle est en elle-même ; prévue ou non prévue, elle reste ce qu'elle est, nécessaire si elle est nécessaire, libre si elle est libre. Et si elle est libre, elle n'est prévue telle qu'elle sera qu'à condition d'être prévue comme libre. Or, nous savons que nos actes sont libres, et nous savons d'autre part que Dieu, en tant

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

qu'infini, a l'omniscience, donc la prescience. Il est donc également certain que nos actes sont libres et qu'il les prévoit. Mais il n'est pas nécessaire que nous sachions comment il s'y prend pour les prévoir ; car, dit Bossuet, « c'est une chose qui le regarde et non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort. »

De plus, si l'idée de présent et de futur suggérée par le mot de prescience nous trouble encore, il suffit d'avoir quelque teinture de métaphysique pour comprendre que ce mot n'est appliqué qu'improprement et anthropomorphiquement à la science divine. Car il soumet Dieu aux conditions de la durée ; il suppose dans la vie divine un passé qui n'est plus et un avenir qui n'est pas encore ; il confond l'éternité immuable, toujours et tout entière présente et actuelle, avec le temps mobile toujours en puissance et en devenir. Il ne faut donc pas dire : *Dieu prévoit*, mais : *Dieu voit*. Et si nous ne comprenons pas comment l'éternité divine est présente sans se diviser à tous les moments de la durée, nous ne comprenons pas mieux, chose dont cependant personne ne doute, comment son immensité est présente sans se diviser, à tous les points de l'étendue. Ce sont deux aspects parallèles du mystère qui dérobe nécessairement à toute intelligence créée ce qu'il y a de plus profond dans les rapports du fini et de l'infini.

II

Passons donc aux objections nouvelles, — nouvelles soit par une forme qui les rajeunit, soit par le parti qu'elles tirent, contre le libre arbitre, des découvertes de la science contemporaine.

Nous nous arrêterons d'abord à une objection philosophico-scientifique que nous voyons en grand honneur chez les psychologues et les savants qui relèvent plus ou moins de Stuart Mill et de son phénoménisme.

L'idée fondamentale des groupes scientifiques dont il s'agit ici est ce qu'ils appellent la loi du déterminisme universel, loi en vertu de laquelle tout phénomène est un conséquent nécessairement déterminé par ses antécédents, et cela dans le monde psychologique comme dans le monde physique. Et comme le principe de causalité, dont ils ne veulent pas, les gouverne encore malgré eux, ils appellent cet enchaînement des phénomènes « loi de causation universelle ». — Le libre arbitre constituerait, suivant eux, une dérogation inadmissible à ce déterminisme, une violation de la loi de causation entendue comme ils l'entendent ; car il nous offrirait une classe d'antécédents, à savoir les motifs, qui ne déterminerait pas nécessairement les conséquents, à savoir les résolutions ; et ces conséquents, n'étant pas déterminés par les antécédents, ne seraient déterminés par rien et constitueraient, comme ils disent, « des commencements absolus. »

Réponse. — Il est presque piquant d'entendre un tel reproche formulé par une telle école et adressé à de tels adversaires. L'école est justement célèbre par sa négation hardie du principe de causalité, principe enveloppé par elle dans la ruine de toutes les vérités absolues, principe visé en outre par elle à ce titre particulier : qu'il contient l'idée de cause qu'elle rejette. Les adversaires de cette école ce sont les philosophes spiritualistes qui ont défendu contre elle l'idée et le principe. Et le reproche qu'elle leur adresse, c'est de violer ce principe *qu'elle nie et qu'ils affirment!* il y a là sans doute quelque malentendu à dissiper ou quelque artifice d'argumentation sophistique à dévoiler. Les voici :

L'idée d'antécédent n'est nullement identique à l'idée de cause. La cause est ce qui produit; l'antécédent est ce qui précède. La cause étant antérieure à l'effet, toute cause est un antécédent; mais il n'est pas vrai que tout antécédent soit une cause. Sans parler des antécédents accidentels qui tantôt apparaissent ou tantôt n'apparaissent pas avant un phénomène, un antécédent invariable peut n'être point cause, mais seulement condition d'exercice pour la cause. Il se peut que sa présence soit nécessaire à la production d'un phénomène et que cependant ce ne soit pas lui qui le produise. Ce cas est précisément celui des motifs dans les actes volontaires.

Dans le monde physique où nous n'atteignons pas les causes, mais sommes réduits à les deviner, nous ne pouvons guère appliquer cette distinction. Étant donnés plusieurs antécédents que l'expérience montre suffisants et nécessaires pour la production d'un phénomène, nous ne pouvons pas dire lesquels sont cause, lesquels simplement condition. Dans ce monde-là, l'antécédent-cause et l'antécédent-condition sont donc pratiquement la même chose. Et, confessant que nous ignorons en *quel* ou *quels* d'entre eux réside la vertu causatrice qui réside nécessairement quelque part, nous disons avec raison que l'antécédent, — c'est-à-dire la somme des antécédents, — étant donné, le conséquent suit nécessairement. Et nous avons le droit de dire aussi que le premier détermine le second puisque la cause, qui nous échappe, se cache nécessairement dans quelqu'un des éléments du premier.

Dans le monde de la conscience, la distinction de l'antécédent-cause et de l'antécédent-condition n'est plus une conception abstraite et générale ni une conjecture arbitraire. Elle est intuitivement aperçue ; et lorsque j'analyse mes actes volontaires, c'est-à-dire mes résolutions, j'exprime exactement ce que je constate en moi-même en disant que la conception des motifs est antécédent à titre de condition, et que la volonté libre en acte est antécédent à titre de cause. En d'autres termes, la force qui produit l'acte c'est le moi libre. Mais pour qu'elle le produise, il faut qu'elle soit placée dans les conditions qui rendent cet acte possible en tant qu'acte volontaire. Or, un acte volontaire, c'est un acte accompli en vue d'un but aperçu par l'agent, d'un but qui ne peut être poursuivi que si l'agent a vu ou cru voir en lui quelque bien qui puisse être l'objet de la poursuite. Ce bien est ce qui s'appelle le motif.

Le motif est donc antécédent à titre de condition ; car c'est lui qui propose un objet, un quelque chose à vouloir ; sans lui, vouloir serait impossible puisque ce serait vouloir le rien, c'est-à-dire ne rien vouloir. Et nous voyons aussi que le motif n'est pas antécédent à titre de cause, puisque, à côté de lui, nous touchons, nous saisissons, nous sommes nous-même cet antécédent-cause.

Cela posé, que veut-on dire quand on nous accuse d'exclure la loi de causalité du domaine des actes humains ?

Veut-on dire que nous admettons des conséquents sans antécédents ? Mais tout au contraire, nous admettons constamment et nécessairement des antécédents de deux sortes : 1° le motif en tant qu'aperçu par l'esprit, 2° la force *moi* en tant que s'exerçant sous la condition du motif aperçu.

Veut-on dire que nous ne considérons pas le conséquent comme invariablement déterminé dans une direction nécessaire par cet antécédent-condition qui est le motif? Certes nous soutenons, et c'est là toute la doctrine du libre arbitre, que l'acte n'est pas déterminé d'une manière nécessaire et invariable par le motif en faveur duquel la volonté se détermine. Mais, en soutenant cela, nous ne violons aucunement la loi de causalité puisque ce n'est pas avec le motif en tant qu'aperçu par l'esprit, mais avec la volonté en tant que force active et agissante, que la résolution soutient le rapport d'effet à cause.

Enfin, veut-on dire que nous ne considérons pas la cause qui produit les actes volontaires, — la volonté, — comme les produisant dans une direction nécessairement déterminée ? On a raison de le dire. Mais on ne montre pas qu'en cela nous portions atteinte à la loi de causation ou principe de causalité. En vertu de ce principe, tout évènement est l'effet d'un antécédent-cause, rien de plus. Si l'on affirme que toute cause est nécessairement déterminée à produire le même effet, on ne formule plus le principe de causalité, on formule la thèse fataliste, laquelle consiste essentiellement à nier l'existence d'une cause libre, c'est-à-dire non déterminée nécessairement à produire le même effet, c'est-à-dire se déterminant elle-même dans la production de son effet. Cette thèse, tant qu'elle n'a pas été confrontée avec les faits, demeure une pure hypothèse, une extension arbitraire du physique au moral. Soumise à la vérification expérimentale, elle est reconnue fausse par le démenti que lui donne tout ce *moral* auquel elle a prétendu étendre la *loi du physique*. Car ce moral atteste que les causes qui produisent toujours le même effet par une détermination nécessaire n'épuisent pas la réalité ; qu'à côté d'elles il y a une force qui, en chaque rencontre, se trouve à l'entrée d'un carrefour et choisit sa route ; qu'à côté du monde du déterminisme, il y a le monde de la liberté.

III

SECONDE OBJECTION. — On invoque contre le libre arbitre la loi de la conservation de l'énergie. « Si le libre arbitre existait, » dit-on, « chacune de ses manifestations externes exigerait une *création* d'énergie qui augmenterait d'autant l'énergie totale de l'univers, chose impossible en vertu de la loi mathématiquement démontrée qui veut que l'énergie totale de l'univers demeure constante en un temps quelconque. »

Cette objection, je le sais, trouble beaucoup d'esprits. Ils craignent qu'elle n'établisse une antinomie irréductible entre un théorème mathématiquement démontré et la croyance au libre arbitre. Et, se sentant incapables par eux-mêmes, faute de connaissances scientifiques spéciales, d'examiner si le théorème a bien la portée que l'objection lui prête, ils restent sans réponse.

Et cependant l'objection elle-même devrait suffire à leur apporter un premier rassurement, en leur montrant, par son simple énoncé, que la seule chose qu'elle vise et qu'elle puisse viser c'est l'efficacité externe du libre arbitre, sa puissance de produire des mouvements dans l'espace, non sa réalité et son efficacité interne, sa puissance de produire des résolutions. Une force spirituelle produisant des effets spirituels appartient à un monde tout autre que celui où règne la loi de la conservation de l'énergie. Et de quelque façon qu'elle se déploie dans son domaine, aucune objection tirée de cette loi ne saurait l'y atteindre. Or, la volonté libre est une force spirituelle; elle a certainement et avant tout, — je ne dis pas exclusivement, — un domaine spirituel, celui de la vie et des actions qui se terminent au dedans, celui de la *conversation intérieure*, comme l'appelle le livre de l'Imitation. Dans ce domaine, la loi de la conservation de l'énergie ne saurait avoir pour elle l'apparence même d'une menace parce qu'elle lui est totalement étrangère. Cela suffit pour que la liberté de choisir soit hors d'atteinte.

Mais cela ne suffit pas pour maintenir la réalité d'une action efficace de l'âme sur le corps auquel elle est substantiellement unie, et très particulièrement l'action efficace de la volonté libre sur les organes du mouvement que le langage de la science elle-même appelle volontaire. Et il s'agit de savoir si la loi de la conservation de l'énergie nous condamne à lui dénier cette action.

Sur ce terrain tout scientifique, je ne me donnerai pas le ridicule d'apporter une réponse qui soit ma réponse, c'est-à-dire celle d'un homme profondément incompétent en hautes mathématiques et même en mathématiques quelconques. Mais un maître de la science me permet de me parer de son plumage; et c'est d'après lui que je réponds. Je nomme avec un sentiment d'affectueuse gratitude cet éminent frère d'armes, M. le vicomte de Salvert, professeur honoraire à la Faculté catholique des sciences de Lille.

« Il faut, m'écrit-il, nier purement et simplement l'objection, qui est fausse de tout point. »

« Ce quelque chose à quoi les mathématiciens ont donné conventionnellement le nom d'*énergie*, et qui se définit rigoureusement en mécanique, se manifeste à nous extérieurement sous quatre formes différentes, susceptibles chacune séparément d'évaluation numérique, et capables, à ce titre, d'être totalisées ensemble, savoir :

« *Force vive*, c'est-à-dire demi-produit de la masse d'un point par le carré de sa vitesse, (ou somme des produits semblables pour tous les points d'un système) ;

« *Travail mécanique*, c'est-à-dire produit de la force qui sollicite un point par le chemin que ce point a parcouru dans la direction de la force, ou somme des produits semblables pour tous les points du système ;

« *Modification de l'état thermique ou électrique* ;

« *Modification dans la structure du système* ou la disposition de ses différents points.

« Cela posé, la loi de la conservation de l'énergie consiste en ce que « pour tout système soumis à ses seules actions mutuelles (ce qui est évidemment le cas du système formé par *toutes* les molécules de l'univers prises ensemble sans exception), quelles que soient l'augmentation ou la diminution subies par chacune des formes extérieures d'énergie en particulier pendant une même durée quelconque, leur somme ou énergie totale du système demeure constante, quel que soit le temps considéré. C'est à dire que la quantité numérique d'énergie qui disparaîtra sous l'une des formes sensibles précitées réapparaîtra exactement dans l'ensemble des trois autres formes.

« La loi est cela, *et pas autre chose* ; elle vise donc uniquement la transformation entre elles des différentes modalités de l'énergie, en imposant simplement la condition que la somme totale, pour l'ensemble du système reste constante pendant un temps quelconque, sans prescrire quoi que ce soit relativement au mode suivant lequel s'opèrera cet échange entre les diverses formes sensibles de l'énergie.

« Or, il est radicalement faux que, comme le dit l'objection, « si le libre arbitre existait, chacune de ses manifestations externes exigerait une *création* d'énergie. »

« Ces manifestations se résument toutes en un travail mécanique (déplacement de nos organes ou déplacement des corps étrangers par l'intermédiaire de nos organes) ; elles exigent, pour se produire, simplement une *transformation* de l'une quelconque des autres formes sensibles de l'énergie dans la forme spéciale qui est le travail mécanique, — transformation qui peut s'opérer conformément à la loi, — et nullement une création que la loi déclare impossible,

« L'exercice du libre arbitre et la loi en question sont donc parfaitement compatibles, à la seule condition d'attribuer à notre organisme un rôle abso-

lument analogue à celui des volants dans les machines à vapeur, c'est-à-dire de lui reconnaître la faculté d'emmagasiner de l'énergie et de transformer, sous l'impulsion du libre arbitre, cette énergie empruntée à l'une quelconque des trois autres formes sensibles dans la forme spéciale du travail mécanique, absolument comme le rôle du volant dans la machine consiste à emmagasiner de l'énergie sous forme de force vive, énergie que la machine transforme ensuite en travail mécanique au fur et à mesure des besoins, et à la demande de la résistance qu'on lui donne à vaincre ou du service qu'on réclame d'elle dans la production industrielle. Il faut donc considérer notre organisme comme un *réceptacle* d'énergie, et la loi invoquée reste parfaitement observée si chaque travail mécanique correspondant à chacun de nos mouvements ou manifestations externes de notre libre arbitre est opéré aux dépens de l'énergie envisagée sous ses autres formes dont nous sommes dépositaires. »

L'explication est aussi lumineuse que décisive. L'objection présentait le libre arbitre comme une force prétendue créatrice détruisant la loi. La réponse nous montre en lui une force transformatrice appliquant la loi.

Peut-être, cependant, dira-t-on que la science repousse l'hypothèse d'une force hyperphysique ou extraphysique produisant des effets physiques. On le dira sans doute, mais on le dira arbitrairement. « La loi de la conservation de l'énergie est telle que nous l'avons énoncée sans en rien céler ni omettre. Elle ne s'occupe en quoi que ce soit des causes ou des phénomènes sous l'influence desquels a pu se produire l'échange des différentes formes sensibles de l'énergie entre elles. Elle envisage uniquement le résultat de ces transformations, et au seul point de vue des quantités numériques, pour soumettre ces quantités à l'obligation d'une somme constante pour un intervalle de temps quelconque, *et pas autre chose*. Lors donc que les savants matérialistes se récrient à la seule énonciation d'un phénomène physique, tel qu'une transformation d'énergie, produit par une cause extraphysique, la difficulté est tirée tout entière de leurs opinions gratuitement préconçues, nullement de la loi de la conservation de l'énergie où il n'entre absolument rien de semblable à ce qu'il faudrait lui faire dire pour établir l'impossibilité de l'hypothèse. »

IV

TROISIÈME OBJECTION. — « Notre expérience nous fait deviner que si nous connaissions pleinement, d'une part l'organisation d'un individu, ses dispositions naturelles et héréditaires, celles que lui ont faites le milieu et les circonstances dans lesquelles il a vécu, d'un seul mot, son *caractère*, — d'autre part, les motifs présents à son esprit avant l'action, nous pourrions, à chaque moment, inférer ce qu'il va faire avec autant de certitude qu'il y en a dans notre prévision des évènements du monde extérieur ; car nous constatons que nos prévisions sur la conduite future de nos semblables sont d'autant

plus exactes que nous sommes mieux renseignés sur ces deux points. Si nous n'arrivons pas à la précision parfaite, ce n'est pas faute de détermination et de déterminabilité de la part des actes, c'est faute d'une connaissance exacte et pleine des données du problème, le *caractère* et les *motifs*, c'est parce que dans les cas individuels la détermination finale résulte de la composition presque infinie des causes rangées sous ces deux chefs. La preuve qu'il en est ainsi, c'est que, quand on opère par masses d'hommes assez nombreuses et par durées assez longues pour éliminer un très grand nombre de ces causes en les neutralisant les unes par les autres et pour arriver ainsi à des moyennes, on obtient des prévisions approchées aussi exactes que pour les maladies du corps. Sans doute on ne peut prévoir qu'à un centième, ou à un dixième ou à un quart près les crimes, actions libres selon les partisans du libre arbitre. Mais pareillement on n'obtient qu'aux mêmes fractions près la prévision des fièvres typhoïdes ou des fluxions de poitrine, évènements qui, de l'aveu de tous, sont déterminés fatalement. L'écart, dans le premier cas, — c'est à dire la part d'inexactitude, — ne tient donc pas au libre arbitre de l'agent et à l'indétermination des actes, puisqu'il n'est pas plus grand que dans le second où manifestement le libre arbitre n'a que faire. Et l'approximation, — c'est-à-dire la part d'exactitude, — tient à ce que nous savons de ces causes et à l'emploi judicieux de l'induction, laquelle, pour conclure de l'expérience du passé à la prévision de l'avenir, doit supposer que les évènements sont la suite invariable de leurs antécédents, aussi bien quand il s'agit du groupe humain que quand il s'agit des groupes physiques.

« Cette détermination et cette déterminabilité des actes humains sont, dit-on, plus visibles encore dans une science fondée tout entière sur elles, l'économie politique. Certes, rien n'est plus libre en apparence que le choix d'un état, que la résolution d'émigrer ou de ne pas émigrer, que l'élection d'un domicile, que la résolution prise par un industriel de produire moins ou de produire plus, que le débat du prix entre le vendeur et l'acheteur. Pourtant tout cela se produit d'une manière déterminable par les lois économiques. En chacune de ces classes de faits, il y a une grande loi qui agit comme force principale, et il y a des lois accessoires dont le jeu intervient secondairement tantôt pour activer le courant, tantôt pour créer des contre-courants qui le ralentissent. Et tout cela se ramène à des motifs qui sont tantôt en accord et tantôt en conflit; chacun de ces accords ou conflits est un cas de composition des forces aboutissant à une résultante selon laquelle les actes humains se produisent. Parce que cette composition ne nous est pas pleinement connue, nous ne pouvons pas, en chaque cas particulier, dire avec une exactitude absolue dans quelle mesure la loi, — par exemple la loi de l'offre et de la demande, — sera appliquée et vérifiée. Mais parce que nous en connaissons les éléments principaux, nous connaissons les résultats généraux et nous savons que la loi générale tend à être suivie.

« Enfin nous voyons que certaines séries d'actions humaines sont détermi-

nables avec une régularité telle qu'on peut négliger comme des infiniment petits les infractions à la loi suivant laquelle elles s'accomplissent. Ces actes sont ceux dont se compose la marche d'une administration qui occupe beaucoup d'employés. Ainsi un indicateur de chemin de fer prédit pour toute une saison la marche des trains comme un almanach prédit les phases de la lune et les éclipses de soleil. Pour qu'il annonce d'avance qu'à telle minute tel train sera à telle station dans cinq mois, il faut que la Compagnie ait la certitude morale que, d'ici à cette date, la voie, les machines, les voitures seront entretenues par son armée de cantonniers, de mécaniciens et d'hommes d'équipe; que ce jour-là les billets seront distribués, le train formé, le tender garni de combustible, la locomotive chauffée et dirigée, la voie tenue libre, les aiguilles manœuvrées, les signaux transmis respectivement par chacun des individus commis à ces diverses besognes. Il faut que, dans ce vaste rouage qui produira la présence actuelle de tel train à telle heure sur tel point du parcours, les éléments humains puissent être considérés comme une partie du mécanisme, au même degré que les roues, les rails et les machines. Les actions humaines sont donc aussi un mécanisme. Et de même que c'est le triomphe du constructeur de pouvoir vous dire : Je pousse tel bouton à un bout de ma machine, et vous allez voir à l'autre tel effet se produire, ainsi c'est le triomphe de l'organisation administrative de pouvoir dire avec une égale certitude : Tel agent humain fera ceci ou cela au lieu et à l'instant déterminés que je vous annonce. Dans l'un et l'autre domaine, on arrive à ce résultat par une composition de causes ajustées à l'effet voulu, et cet effet est calculé à coup aussi sûr quand il s'agit des causes humaines prétendues libres que quand il s'agit des causes physiques dont l'action est, de l'aveu de tous, fatalement déterminée par leur nature. »

RÉPONSE. — Reprenons successivement la thèse principale et les faits qu'on invoque pour l'appuyer.

Les actions humaines, nous dit-on, sont l'objet de certaines prévisions; l'inexactitude partielle de celles-ci résulte non de l'impossibilité intrinsèque de prévoir, mais de l'insuffisance des données sur lesquelles nous nous appuyons ; pour prédire à coup sûr les actes humains comme on prédit les mouvements des astres, il suffirait de connaître complètement le caractère et les motifs.

Ces assertions contiennent une portion de vérité. Pour bien entendre comment ce qu'elles ont de vrai n'entame point la doctrine du libre arbitre, j'ai besoin de rappeler :

1° Que le libre arbitre de l'homme est essentiellement une puissance morale ouvrière de notre destinée, une puissance de choisir entre le devoir et ce qui, sous forme d'intérêt ou de plaisir, est contraire au devoir;

2° Que la volonté n'agit pas sans motif puisqu'elle est le pouvoir de se proposer un but, c'est-à-dire un bien qui soit un motif pour agir.

Supposons maintenant que les motifs d'ordres différents dont le conflit assure un champ d'action au libre arbitre soient tous du même côté, que toutes mes inclinations et tous mes intérêts me recommandent la chose même que le devoir me commande; quelle sera ma situation et quelles espèces d'actes volontaires pourrai-je accomplir? Je puis aller dans toutes les voies qui me sont ouvertes; c'est le privilège de la liberté. Mais ici une seule voie m'est ouverte, car il n'y a de motifs que d'un seul côté, de l'autre côté ou des autres il n'y a rien. J'irai donc certainement dans cette voie unique; n'y pas aller, vouloir autre chose que la seule chose à vouloir serait en contradiction avec la nature même de la volonté qui est de se proposer un but et d'agir par un motif en vue d'une fin.

Modifions l'hypothèse. Il n'y a d'un côté que des motifs d'un certain ordre, par exemple, des motifs d'intérêt. De l'autre côté, du côté opposé, du côté de l'abstention ou de l'acte contraire, il n'y a rien, il n'y a aucun motif, ni motif de devoir, ni motif d'inclination, ni motif d'intérêt opposé. Je suivrai certainement l'intérêt; ne pas le suivre ou agir en opposition avec lui serait agir sans motif, c'est-à-dire accomplir un acte volontaire dans des conditions qui répugnent au caractère essentiel des actes volontaires. Ainsi, qu'on me propose une bonne affaire, certainement utile, c'est-à-dire offrant une garantie absolue de gain sans aucune chance de perte, certainement honnête, c'est-à-dire ne pouvant jamais porter aucune atteinte à la loi morale interprétée par la conscience la plus délicate, enfin ne pouvant ni m'attirer aucune peine ni me priver d'aucun plaisir, je la ferai certainement. Pour la même raison et toutes choses égales d'ailleurs, de deux affaires, je ferai certainement la meilleure, c'est-à-dire la plus avantageuse, car si les avantages de l'une sont représentés par 20 et les avantages de l'autre par 30, les 20 qui leur sont communs s'annulent et les 10 d'excédent de la seconde sur la première restent comme motif unique.

J'en dirai autant du motif du devoir lorsqu'il est le seul en présence duquel la volonté soit placée, et autant encore d'un devoir supérieur comparé à un devoir inférieur, étant toujours admis par hypothèse qu'aucun motif d'un autre d'ordre n'intervient.

Les cas de ce genre ne sont plus proprement le champ du libre arbitre, bien qu'ils soient encore le champ de la volonté. La volonté agit parce que cet *appetitus intellectualis*, cette force qui va au bien, trouve un objet vers qui aller; le libre arbitre, c'est-à-dire la puissance de choisir, n'intervient pas parce qu'il n'y a point à choisir.

Il en sera autrement, sans doute, si l'on suppose que je veuille sacrifier mon intérêt ou contrarier mon inclination soit pour me donner le spectacle de ma liberté, soit pour faire pénitence. Mais, dans ce cas, nous sortons de l'hypothèse en rétablissant ce que l'hypothèse supprimait, le conflit entre des motifs d'ordre différent et qui n'ont pas de commune mesure, conflit entre l'intérêt et le sentiment de la dignité personnelle, conflit entre l'intérêt et le bien moral représenté par l'idée de pénitence.

Il en sera encore autrement si je viole le devoir pour le plaisir de le violer, par pur esprit de révolte et pour donner satisfaction à la passion de l'orgueil ; là aussi, nous sortons de l'hypothèse pour rentrer dans le cas de conflit et dans le champ du libre arbitre, qui choisira parce qu'il trouvera à choisir.

Et il reste vrai, par la constitution même de la volonté qui n'agit pas sans motif, que si tous les motifs sont d'un côté, c'est infailliblement de ce côté que la volonté se dirige.

Maintenant calculez encore les effets de l'habitude. Considérez que chez un trop grand nombre d'hommes le motif du devoir est presque réduit à zéro par l'endurcissement dans le mal, par l'obscurcissement et l'oblitération volontaire de la conscience. Considérez que chez d'autres, en trop petit nombre, l'effet inverse est produit par la continuité des actions vertueuses. Si ces deux états psychologiques opposés demeurent présents à votre esprit, vous ne vous étonnerez pas qu'on puisse prédire, presque à coup sûr, les crimes des premiers, les belles actions des seconds ; pour les uns comme pour les autres, et par l'effet d'une série d'actes dont ils ont la responsabilité tout entière, il n'y a plus guère qu'une voie ouverte, et ils y marchent. Voilà donc ceux dont la conduite est, en quelque façon, prédéterminée. *En quelque façon*, et non pas absolument, car la conscience n'est pas éteinte à ce point chez les premiers que le motif du devoir ne puisse y reparaître ; on a, grâce à Dieu, de beaux et nombreux exemples de ces réveils et de ces retours. Pareillement, la sainteté n'est pas consommée chez les seconds comme elle le sera dans le ciel ; elle ne l'est pas assez pour les rendre définitivement inaccessibles à tout motif d'intérêt ou de plaisir, et l'histoire nous offre, hélas ! plus d'un cas de ces chutes d'un ange. C'est seulement sous cette double réserve qu'il y a d'honnêtes gens et des coquins dont on peut dire avec une suffisante sécurité morale, en deux sens très opposés : *je suis sûr d'eux*.

Voilà l'élément de fixité très approximative et très flottante qui rend possible à quelque degré la prévision de la moyenne des crimes en tel ou tel pays. Cette prévision se réduirait presque à une conjecture si on éliminait par la pensée le groupe des malfaiteurs qui se sont enracinés dans le mal.

Et voici l'élément fixe sur lequel se fondent les prévisions économiques et administratives.

Dans l'ordre économique, on considère les actions humaines en tant qu'elles ont pour principe l'intérêt ; et c'est bien, en effet, d'intérêt qu'il s'agit dans les questions de production et d'échange, la probité restant sauve et tous les autres devoirs étant respectés. Quand donc je cherche un placement, sans doute je le cherche bon ; et après que j'ai mis à la porte le tentateur qui vient me proposer une spéculation malhonnête, on peut prédire, à coup sûr, que, de deux placements, je choisirai celui que je jugerai le meilleur. Ainsi encore l'homme qui cherche une profession prendra, *toutes choses égales d'ailleurs*, celle où il y a le plus à gagner. L'homme qui produit produira, *toutes choses égales d'ailleurs*, d'autant-plus abondamment qu'il aura plus

d'espoir de bien vendre. L'homme qui produit à perte cessera de produire, à moins que d'autres raisons ne lui conseillent de ne point arrêter sa fabrication. Ces autres raisons, étant accidentelles, disparaissent à qui regarde les choses par masses et par ensembles ; elles n'empêchent pas la loi économique d'être vraie *en gros*. Mais comme elles subsistent à l'état individuel, la loi économique n'exprime qu'une tendance, et un large champ reste ouvert aux exceptions. Quel champ ? Celui même où s'exerce la liberté humaine lorsque le conflit des motifs d'ordre différent la remet en demeure de choisir. La loi est qu'on ne fabrique pas à perte ; et nous avons vu plus d'un industriel continuer sa fabrication, en dépit de cette loi, pour donner à ses ouvriers du pain par le travail. La loi est qu'on travaille en vue d'un bénéfice, et que, de deux états, on embrasse le plus fructueux ; et nous avons vu des servantes rester sans gages auprès de leurs maîtres ruinés, et nous voyons tous les jours un état moins lucratif préféré à un état plus lucratif parce qu'il y a dans le premier plus de bien moral à faire, ou, dans le second plus de dangers pour la vertu.

Enfin l'indicateur des chemins de fer n'offre pas à résoudre une difficulté bien terrible. Dans une administration bien réglée, le devoir manifeste et l'intérêt immédiat manifeste sont mis en si parfait accord que tous les motifs de tous les ordres sont accumulés dans la direction de l'obéissance. Là encore, on ne choisit guère parce qu'il n'y a guère à choisir. Et cependant, là encore il peut arriver qu'on ait à choisir, par exemple, qu'un employé soit sollicité par une violente passion à déserter sa besogne professionnelle, ou qu'un autre se trouve entre cette besogne et l'appât d'une somme énorme à gagner s'il y manque. Et c'est toujours sous la réserve de ces possibilités assez rares que l'on compte sur la régularité des services.

Mais sortons de ces exemples où la place du libre arbitre est visiblement réduite à un minimum. Rentrons dans la vie véritablement et proprement morale où ni la loi pénale ni la discipline administrative ou militaire ne pèsent du poids de leurs contraintes, et où la volonté rencontre d'un côté le motif du devoir, de l'autre les suggestions de la passion ou de l'intérêt contraires au devoir. Regardons vivre, dans cette sphère d'activité, non les hommes qui se sont enracinés dans le bien ou dans le mal, mais ceux en qui subsistent à la fois la lumière du devoir et l'obstacle au devoir. Essayons de soumettre à une détermination statistique ce qu'ils y seront et ce qu'ils y feront quant à la chasteté, quant à la délicatesse, quant à la charité dans les jugements, les sentiments et les actes. Nous nous sentirons en présence de quelque chose qui échappe à tous les calculs et à toutes les prévisions humaines, de quelque chose qui est en dehors de la déterminabilité parce qu'il est en dehors de la détermination nécessaire, de quelque chose qui résultera d'un choix véritable et non pas d'une impulsion plus forte triomphant d'une impulsion plus faible, de quelque chose que l'omniscience de Dieu peut seule atteindre d'avance. Ce quelque chose est le domaine inaliénable de la liberté, de la responsabilité, de la vie morale.

L'INSTINCT, LA CONNAISSANCE ET LA RAISON

PAR M. C. DE KIRWAN

Rarement, dans la suite des temps, a été plus méconnue que de nos jours cette vérité qui devrait être de sens commun, à savoir que la nature humaine diffère par essence de la nature animale. Cela tient beaucoup au parti pris et à l'esprit de système, mais cela tient aussi, et dans une forte proportion, à l'oubli des notions, même élémentaires, de la psychologie. Si l'on excepte le nombre, trop restreint, hélas ! des savants qui se sont préparés à l'étude de la nature par une solide éducation philosophique, on peut dire qu'actuellement la presque totalité des représentants attitrés des sciences naturelles, au moins en France, repousse systématiquement aujourd'hui toute différence essentielle entre la bête et l'homme. Ceux mêmes qui s'honorent en ne se renfermant pas exclusivement dans le concept de la matière, ou même qui repoussent, par des considérations scientifiques fortement motivées, toute théorie transformiste, fût-elle restreinte aux limites d'une hypothèse acceptable, ne veulent pas admettre — d'accord en cela avec les adhérents à l'évolutionnisme le plus illimité — que la plénitude de l'intelligence, la raison, ne se trouve pas en germe dans les animaux supérieurs, et, par voie de conséquence, dans les plus infimes représentants du règne animal. Ils accordent bien que l'intelligence humaine est « énormément plus développée » (ce sont les propres expressions du très éminent M. de Quatrefages[1]) que celle des animaux qui occupent le sommet de l'échelle zoologique, mais ils veulent qu'elle soit cependant de même nature : « L'homme, qui domine la création entière par l'ensemble de ses aptitudes physiques, par ses facultés intellectuelles et par la possession de la parole, dit un autre membre éminent de l'Institut, est soumis en ce monde aux mêmes lois que les autres créatures[2]. »

1. « Plus je réfléchis, plus je me confirme dans la conviction que l'homme et l'animal pensent et raisonnent en vertu d'une faculté qui leur est commune et qui est seulement énormément plus développée dans le premier que dans le second. » A. de Quatrefages, *L'Espèce humaine*, 7e édition, p. 15. — 1883, Paris, Alcan.

2. Emile Blanchard, *La vie des êtres animés*, p. 72. — 1888, Paris, Masson.

Il n'est que juste toutefois de faire observer que, hors de France, des naturalistes non moins éminents que ceux que l'on vient de nommer et non moins spiritualistes par leurs

Il ne nous coûte pas de l'avouer : ce n'est pas sans un sentiment exact de notre insuffisance que nous assumons la tâche de combattre une opinion soutenue par des princes de la science contemporaine. Il faut notre confiance absolue en la sûreté et en la vérité de cette cause pour que nous ayons entrepris de la défendre. Elle l'a été du reste bien avant nous, et même à toutes les époques, et compte parmi ses champions quelques-uns des plus beaux génies qui aient honoré l'esprit humain. Nous n'aurons garde de négliger ce secours ; jusque parmi nos contemporains de bien autres talents que le nôtre s'y sont employés sur lesquels nous ne manquerons pas d'appuyer notre propre faiblesse. Mais telle est la persistance de l'erreur, nonobstant les plus lumineuses dissertations, qu'il n'est sans doute pas inutile d'apporter la même persévérance à maintenir les droits de la vérité et à en adapter autant que possible l'exposé à toutes les nuances que peut revêtir la négation.

Pour y arriver, peut-être ne sera-t-il pas inutile de retracer d'abord à grands traits les étapes principales de la marche de l'esprit humain en cette matière. Suivra tout naturellement l'exposé des solutions diverses données à la question, tant par les naturalistes que par les philosophes de notre siècle ; combattant les unes, établissant l'accord des autres sous quelques divergences, plus apparentes que réelles, nous terminerons cet aperçu par nos propres conclusions.

I. — L'ANTIQUITÉ ET LE MOYEN AGE

Si l'on se reporte aux civilisations naissantes, ou si l'on observe les races dégradées jusqu'à l'état sauvage, on constate que l'homme relativement peu cultivé, tel que, dans la haute antiquité, les premiers Aryas et, de nos jours, le Polynésien ou l'Esquimau, n'établit presque aucune différence entre son âme et celle de la bête, voire celle qu'il prête aux végétaux ou même aux êtres inorganiques. Au contraire, la notion de la supériorité de la nature humaine sur le reste de la création, y compris la nature animale, prend corps et se développe à mesure que s'élève le niveau intellectuel et que s'épanouit la civilisation. Pythagore, Platon accordent à l'homme une âme spirituelle en plus de l'âme sensible. Socrate, en apprenant à se connaître soi-même, arrive à la connaissance de la Divinité qui n'est point accordée aux animaux. Aristote, naturaliste autant que philosophe, approfondit le sujet et

tendances comme par leur esprit, professent sur ce que l'on peut appeler la psychologie animale, des idées beaucoup plus conformes aux saines données philosophiques. On pourrait citer, par exemple, en Belgique, M. Van Beneden père, l'un des naturalistes de notre temps qui ont le plus fait avancer la science ; en Angleterre, sir Georges Mivart, que ses travaux dans les sciences naturelles n'empêchent point d'être versé dans les études philosophiques, et qui adopte, dans la question qui nous occupe comme dans beaucoup d'autres, les grandes lignes du thomisme ; enfin, en Allemagne, le grand physiologiste Johann Muller, qui savait très bien établir la distinction fondamentale entre la faculté de connaître en l'animal et la faculté de même nom chez l'homme.

prépare déjà les éléments de la solution véritable en accordant en commun à l'homme et à l'animal la spontanéité, l'imagination, la mémoire, mais en reconnaissant en plus au premier la conception de l'universel, la science, la raison, la conscience, la réflexion[1]. Les stoïciens, par la plume de Sénèque, opposent l'instinct inné, aveugle, irréfléchi, parfait par lui-même, à l'intelligence éclairée par la raison, progressant et se développant peu à peu par la réflexion[2]; ou bien, avec Epictète, ils constatent que la brute, sous l'impulsion des sens, agit sans savoir ce qu'elle fait, tandis que, seul dans la nature, l'homme agit en le sachant[3]. Plotin, comme avant lui Pythagore et Platon, explique la nature humaine par l'existence d'une âme supérieure et intelligente en plus de l'âme animale commune à l'une et à l'autre.

Puis, quand arrive l'époque de la décadence du monde antique, nous voyons les idées se troubler, la confusion envahir les esprits, et les Plutarque, les Celse, les Porphyre, Pline l'ancien lui-même, admettre l'égalité de nature, sinon la supériorité de l'âme de la bête sur celle de l'homme, en se fondant sur la même méconnaissance psychologique et les mêmes sophismes que les naturalistes et les philosophes matérialistes de nos jours.

Cependant le christianisme était né, portant en lui le germe de la plus grande rénovation philosophique. Si, mus par un zèle mal éclairé, quelques esprits étroits veulent, avec les Tatien et les Arnobe, abaisser l'homme pris en soi jusqu'à l'animal, pour fonder sa supériorité sur la seule religion, ils ont contre eux tout l'enseignement des Pères de l'Église. Précurseurs des Augustin et des Thomas d'Aquin, Origène, Lactance, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome constatent que, venant au monde faible et privé de tout, l'homme, s'il n'avait l'usage de la raison pour se défendre contre les éléments et assurer sa subsistance, serait bien vite anéanti; au lieu que les animaux naissent pourvus par la nature d'un instinct qui les guide et d'organes assez développés pour, avec le secours des sens et de l'imagination, faire face à tous leurs besoins, et sont dépourvus de la raison qui ne leur est pas nécessaire : aussi l'uniformité régit leurs actions, la variété celles de l'homme.

Saint Augustin précise davantage la pensée des Pères, en reconnaissant à l'homme la *vie* en commun avec la plante et la bête, la *sensibilité* (les sens, la mémoire, l'imagination) en commun avec celle-ci, mais, en outre, la raison et par elle la science. Cette sensibilité de la bête implique en elle une âme distincte du corps, mais enfoncée en lui bien plus que celle de l'homme, d'où vient la supériorité des sens des animaux sur les nôtres. Saint Thomas et les scolastiques complètent et développent les idées d'Aristote et de saint

1. Voir les *Fragmenta veterum philosophorum* (collection gréco-latine Firmin Didot); voir aussi les *Mémorables* de Xénophon, plusieurs passages des *Dialogues* et du *Phèdre* de Platon, et, pour Aristote, la *Physique*, *Traité de l'Ame*, *De la Mémoire*, *Histoire des animaux*.

2. Sénèque, lettres 121 à 124.

3. Epictète, *Discours ou entretiens*, II, 8.

Augustin : tandis qu'une âme végétative infuse la vie à la plante, une âme à la fois végétative et sensitive à l'animal, l'âme humaine est tout ensemble végétative, sensitive et raisonnable. En plus de l'action des sens, de l'imagination et de la mémoire, les animaux sont guidés, dans la fuite de ce qui leur est nuisible et la recherche de ce qui leur est avantageux, par une *estimation naturelle*, estimation qui n'est point déterminée, comme en l'homme, par comparaison et raisonnement, mais qui leur est dictée par leur instinct. Leur pouvoir de connaître n'a d'autre objet que l'action présente; dépourvu de toute spéculation, il est absolument étranger à la raison.

L'époque de la Renaissance ne nous apporte pas de nouvelles lumières sur notre question. Giordano Bruno, malgré son panthéisme, attribue cependant à l'homme, à l'exclusion de l'animal, la réflexion et le pouvoir de diriger son intelligence et d'interroger la nature. Quant à Montaigne, ses boutades consistant à attribuer la supériorité aux animaux, parce que, ne se préoccupant pas de science à acquérir, de vrai à discerner du faux, etc., ils suivent sans souci la bonne loi naturelle, ne méritent pas d'être prises au sérieux.

II. — DESCARTES, BOSSUET, LEIBNIZ

Mais quand nous arrivons à Descartes, un singulier revirement, sous l'influence du maître et de son école, se fait jour dans les esprits. Pressé par la logique de son spiritualisme outré qui lui fait considérer l'âme humaine comme un être complet et parfait en soi, uni accidentellement au corps, et dont toutes les facultés seraient comme une dépendance de l'intelligence, Descartes est amené peu à peu à considérer l'animal comme une sorte d'automate très perfectionné; c'est, d'après lui, une machine d'une délicatesse extrême, mais dépourvue, en tant que machine, de toute espèce d'intelligence, de toute volonté, voire de sensibilité même. Ce n'est pas sans quelque répugnance, toutefois, que le philosophe tourangeau arrive à ces conséquences extrêmes; plusieurs passages de ses *Lettres*[1] et de la cinquième partie du *Discours sur la Méthode* fournissent la preuve de ses hésitations. Mais rapportant tout, dans l'âme, à l'intelligence, à la pensée, — « Je pense, donc je suis, » — il n'aperçoit pas d'intermédiaire possible entre l'esprit pur et la matière, et ne pouvant comprendre une âme que comme spirituelle seulement et partant immortelle, son esprit se révolte à la pensée d'accorder la spiritualité et l'immortalité aux animaux. Donc les bêtes, simples machines, sont dépourvues d'intelligence comme de volonté et de sensibilité.

Cette conclusion étrange et si contraire aux faits est admise par les disciples bien plus résolûment encore que par le maître, et l'on voit des esprits d'une supériorité aussi grande qu'un Pascal, un Malebranche, ou même un

1. Lettres LXXV, CXXXIII, CXLII, voir aussi, dans l'édition Vor Cousin (1824, Paris, Levrault) la lettre 40 du t. II.

Fénelon (pour qui « le mot *instinct* est un mot vide de sens »), adopter sans hésitation comme sans répulsion une théorie qui assimile toute vitalité animale au mécanisme d'une montre [1]. Toutefois de telles idées ne passent point sans protestation de la part des contemporains. Fontenelle observe malicieusement que si l'on met en présence « une machine de chien et une machine de chienne », il en pourra résulter « une troisième petite machine », tandis que l'on aura beau mettre deux montres indéfiniment l'une près de l'autre, il n'en résultera jamais une troisième montre. De son côté, Lafontaine, avec sa bonhomie narquoise, persifle spirituellement la bête-machine, dans le discours à Mme de La Sablière qui accompagne la fable des *Deux rats, du renard et de l'œuf*. Puis il fait, à sa manière, une théorie comparée de la nature humaine et de l'animal qui n'est pas sans valeur :

Sur tous les animaux, enfants du Créateur,
J'ai le don de penser et *je sais que je pense*.
Or vous savez, Iris, de certaine science,
Que quand la bête penserait,
La bête ne réfléchirait
Sur l'objet ni sur sa pensée [2] ;

et cette absence de réflexion et de connaissance des phénomènes qui se passent en elle, établit, pour le fabuliste-philosophe, une ligne de démarcation essentielle de la bête à l'homme, tout en plaçant la première bien au dessus d'un pur mécanisme. Il conclut en accordant, à la façon des philosophes de l'antiquité, deux âmes à l'homme, l'une pareille à celle des bêtes, grossière et enveloppée dans la chair, l'autre, une sorte d'esprit pur selon la conception de Descartes.

La réaction contre l'exagération cartésienne ne se renferma pas dans d'aussi sages limites. Un excès appelant l'excès contraire, on commença dès lors à tenter d'établir une sorte d'identité de nature entre l'animalité et l'humanité, et Bossuet dut élever la voix pour rétablir le rang de la créature faite à l'image de Dieu. Si l'on étudie attentivement le long et important chapitre que l'aigle de Meaux a consacré à cet objet dans le traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* [3], on remarquera que, d'une dialectique puissante, irréfutable, en tout ce qui tend à établir la supériorité de nature de l'homme et l'infériorité de la bête, le grand orateur est moins assuré et moins heureux quand il cherche à définir le mode d'être, l'essence de celle-ci, comme on le verra plus loin. Mais d'abord, indiquons les principales lignes de son argumentation.

Tous les mouvements des animaux sont exactement appropriés à leur fin, — et il en est de même de ceux que l'homme exécute d'instinct et antérieurement à toute intervention de sa raison ou de son raisonnement, — parce

1. Cf. Henri Joly, *L'Homme et l'animal*, et le P. de Bonniot : *La bête comparée à l'homme*.
2. Lafontaine, *Fables*, liv. X, fab. 1.
3. Chap. V : *De la différence entre l'homme et la bête*.

qu'ils sont réglés par une raison supérieure et qui est en dehors d'eux. Mais de ce que les animaux se meuvent convenablement ou, si l'on veut, raisonnablement par rapport à certains objets, il ne suit pas qu'ils le fassent par suite d'un raisonnement; il faudrait, pour cela, prouver, ce qui ne se peut, qu'ils connaissent cette convenance ou cette raison, et qu'ils l'adoptent par choix. C'est pourquoi la bête *n'apprend* rien, au sens propre du mot. On la *dresse*, il est vrai, en lui faisant subir une suite d'impressions matérielles associées aux mouvements que l'on veut lui faire exécuter ou éviter, de manière à lui faire contracter peu à peu l'*habitude* de la suite d'actes constituant le but du dressage, mais rien d'intellectuel n'y est en jeu. Au contraire, l'homme apprend véritablement, parce que, étant touché des idées immatérielles ainsi que « des proportions et des règles immuables qui les entretiennent », il reçoit communication des pensées d'autrui, se les assimile, les compare. Ainsi la nature humaine arrive à la connaissance de Dieu et, par là, à l'idée du bien et du vrai, de la sagesse infinie, de l'immutabilité, de l'éternité, de la justice, de l'ordre social, de la fraternité humaine, — ce que, à moins de renoncer au bon sens, on ne saurait accorder aux animaux. Aussi ces derniers *n'inventent-ils rien*, ni une arme, ni un outil, ni un signal, alors que l'homme le plus stupide invente au moins quelque signe pour se faire comprendre.

Il y a plus. Par la réflexion, l'homme s'élève au dessus des sensations, des imaginations, des appétits, pour les observer, les comparer avec leurs objets, en rechercher les causes, arriver à la vérité, puis, d'une vérité, passer à une autre : une fois ce premier pas franchi, l'homme ne s'arrête plus dans la voie du progrès. Mais les animaux n'ont, depuis l'origine du monde, rien ajouté à ce que la nature leur a donné. Enfin la liberté que possède l'homme introduit la variété, la multiplicité des directions dans ce qu'il invente, et, par le choix qu'elle lui laisse entre le bien et le mal, crée pour lui la responsabilité. L'animal ne possède aucune liberté, il fait tout fatalement et se laisse dompter par l'homme qui l'asservit à son usage.

Mais quelle est la cause de ces mouvements des animaux qu'ils accomplissent par instinct? Ici l'évêque de Meaux évite de se prononcer. Il cite l'opinion de saint Thomas qui fait tout dépendre du sensitif, et celle de Descartes qui ne reconnaît dans les animaux qu'un mécanisme comparable à celui des horloges. Mais après avoir indiqué ce qu'il considère comme les avantages et les inconvénients de l'une et de l'autre, il laisse entrevoir que celle de Descartes aurait ses préférences. Tout au plus concèderait-il qu'il y aurait dans les bêtes « quelque sensation jointe à l'impression des objets », la nature ayant attaché le plaisir et la douleur aux choses convenables et contraires, d'où les appétits suivent naturellement, sans qu'il y soit besoin de raisonnement. Ainsi présentée, la sensation ne serait, dans la machine animale, qu'une sorte d'accessoire, d'auxiliaire. Aussi Bossuet, ne s'attachant pas suffisamment, sans doute, à saint Thomas, dans la distinction entre le sensitif et l'intellect, refuse-t-il à l'animal toute espèce de langage,

ce qui est une erreur, car il faut distinguer le langage sensible, spontané, correspondant aux facultés qui dérivent des sens, et que les animaux possèdent, ainsi que l'homme, du reste, — du langage intellectuel, artificiel, convenu, inventé et possédé par l'homme seul.

Contemporain de Bossuet, bien que plus jeune d'une vingtaine d'années, Leibniz a mieux compris la nature intime de la bête. On peut s'en convaincre en parcourant ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (texte et avant-propos) écrits en réponse aux *Essais* de Locke. Il remarque que s'il y a dans les animaux un rudiment, « une ombre » de raisonnement, cette ombre résulte de la *consécution* de leurs impressions et de leurs sensations ; mais que, pour qu'il y eût raisonnement véritable, il faudrait qu'ils eussent la connaissance *de quelque raison* de la liaison de leurs perceptions, connaissance que les sensations seules ne sauraient donner. Tandis que les consécutions des animaux sont purement empiriques, les dirigeant d'après ce qui arrive dans des circonstances semblables, sans qu'ils soient « capables de juger si les mêmes causes subsistent ». Et Leibniz ajoute : « c'est pour cela qu'il est si aisé aux hommes de tromper les bêtes. » L'homme seul a la faculté de parler, c'est-à-dire d'émettre des sons articulés ou de former des signes correspondant à des idées ; plusieurs animaux ont des organes aussi propres que les nôtres à former la parole ; cependant ils ne parlent pas ; ou bien si, par imitation, ils prononcent quelques mots, ces mots ne sont, pour eux, le signe d'aucune idée.

En un mot, pour Leibniz, les animaux sont beaucoup plus que des automates ; ils ont, avec les sensations, l'imagination, la mémoire, une perception ou connaissance sensible ; mais ils sont guidés par la consécution, non par la comparaison de leurs impressions : *ils sont purement empiriques.*

III. — LE XVIIIe SIÈCLE

Jusqu'ici les philosophes dont nous avons rappelé l'opinion sont peu ou ne sont point — si l'on excepte Aristote et saint Thomas — naturalistes ; et cet éloignement de l'histoire naturelle est bien pour quelque chose, sans doute, dans l'erreur cartésienne.

A partir du XVIIIe siècle, il n'en est plus de même : hormis Condillac et David Hume, tous les écrivains qui ont envisagé la question, Réaumur, Buffon qui les domine tous, La Mettrie, Charles Bonnet, George Leroy, comme aussi ceux de notre siècle, sont tous, à des titres divers de science directe ou d'érudition, naturalistes au moins par quelque côté.

Réaumur n'avait guère fait que poser le problème. Il estime bien que, en raisonnant par analogie, on aurait quelque penchant à prêter de l'intelligence aux insectes ; mais en y regardant de plus près, il reconnaît que les fondements de cette appréciation sont des plus futiles [1]. — Condillac, qui rapporte

1. Cf. Réaumur : *Mémoire pour servir à l'histoire des insectes*, t. I.

exclusivement l'origine des idées à la sensation, et pour qui la réflexion n'est que de la sensation ajoutée à la sensation, n'est pas illogique en plaçant des opérations intellectuelles à l'origine des habitudes des animaux; il le devient en admettant cette proposition que toute connaissance, en la bête résultant d'un même principe, le besoin, tous les individus d'une même espèce contractent fatalement les mêmes habitudes et agissent de la même manière[1] ; choses incompatibles avec la réflexion, le raisonnement, la liberté qu'il leur accorde en même temps. — David Hume émet des paradoxes comparables à ceux de Montaigne, quoique en d'autres termes : Si les instincts animaux se développent en l'homme, jusqu'à la faculté de raisonner sur des propositions générales, cela ne lui sert qu'à se tromper sans profit [2]. D'où il serait facile de conclure, comme le fameux sceptique du XVIe siècle, que la condition de la brute est préférable à celle de l'homme.

Buffon est le plus sérieux. S'il subit un peu trop l'influence de l'école néo-sensualiste, s'il se débat parfois dans des contradictions qui dénotent une certaine hésitation dans son esprit, il n'en émet et développe pas moins des propositions fort sensées et fort justes, et qu'il y a profit à indiquer. Entre la vie matérielle de l'homme et celle de la bête, les analogies et les ressemblances sont nombreuses : toutefois l'homme le plus stupide conduit et maîtrise le plus « spirituel » des animaux. Ceux-ci ne possèdent jamais la parole, alors que rien ne manque dans la conformation de plusieurs d'entre eux pour qu'ils puissent en user. Sans doute l'impression des objets extérieurs agit d'abord sur les sens de l'homme comme sur ceux des bêtes; cependant on voit sans cesse que l'affaiblissement ou le peu de développement des sens ne nuisent en rien, en lui, au développement des facultés intellectuelles, tandis que, dans l'animal, les aptitudes de l'espèce sont toujours proportionnées au développement sensoriel de l'individu. Le grand naturaliste explique fort sensément comment les actes que les animaux accomplissent sous l'impulsion de leurs sens peuvent revêtir les apparences d'une conduite dirigée par le raisonnement : c'est que, recevant les mêmes impressions des sens que les animaux, nous y mêlons d'habitude notre raisonnement et ne distinguons plus les effets des premières indépendamment du second. Ainsi un chien qui a été battu pour avoir dérobé de la viande, par exemple, n'ose plus y toucher sans l'agrément de son maître qu'il sollicite par des mouvements divers. Cela s'explique par l'association des impressions reçues dans le cerveau de l'animal sans l'intervention d'aucun raisonnement.

Cependant Buffon, qui accorde la sensibilité et l'imagination aux animaux, leur refuse la mémoire. C'est une inconséquence : elle justifie le reproche qui lui a été fait de tomber inconsciemment dans l'automatisme cartésien, alors pourtant que, ailleurs et notamment à propos des castors, il accorde à ces rongeurs une certaine « lueur d'intelligence ». Il en est de la mémoire

1. Cf. Condillac: *Traité des animaux; Essai sur l'origine des connaissances.*
2. D'après M. Henri Joly, *loc. cit*

chez les animaux comme de l'imagination : elle est sensitive et passive et n'implique nécessairement aucune intervention de l'intelligence et de la volonté. C'est ce que Buffon n'a pas compris. Aussi considère-t-il, dans plusieurs de ses écrits, la nature animale comme exclusivement matérielle ; et attendu que cette nature matérielle existe aussi en l'homme, concurremment avec l'intelligence et la raison, il en conclut que l'homme est double, *homo duplex*, et que c'est en raison de sa nature composée de deux principes opposés qu'il a tant de peine à se concilier avec lui-même. Idée exprimée déjà, sous des formes diverses, par Ovide, par saint Paul, par Racine et par Pascal [1].

Rien à dire de La Mettrie, ce médecin matérialiste, qui reprend pour son compte l'automatisme animal des Cartésiens afin de l'étendre à l'homme : personne aujourd'hui, même parmi les plus ardents de nos adversaires, n'accepterait une théorie pareille. A un point de vue et dans un esprit opposés, les idées du naturaliste genevois, Charles Bonnet, qui fait dépendre les opérations intellectuelles de la forme et de la disposition des fibres du cerveau, formes et dispositions acquises chez l'homme, innées en l'animal, ne sont guère plus acceptables ; elles aboutiraient logiquement à l'automatisme, sans éviter d'ailleurs une certaine confusion entre les opérations véritablement intellectuelles et l'activité purement animale.

Cette confusion, que nous allons voir, à de rares exceptions près, s'établir de plus en plus parmi les naturalistes, se manifeste déjà d'une manière fort digne d'attention, au siècle dernier, chez le lieutenant des chasses de Versailles, George Leroy [2]. Dominé, peut-être à son insu, par l'influence de l'école condillacienne, il ramène toutes les facultés intellectuelles à la sensibilité et arrive ainsi logiquement à faire s'élever l'instinct, par voie de perfectionnement, jusqu'à l'intelligence. Mais il est remarquable qu'il suffirait de modifier la technologie de cet auteur, en remplaçant les termes dont il se sert, se rapportant aux facultés intellectuelles, par les termes homologues concernant les facultés sensitives ; en donnant, par exemple, au mot *réflexion* le sens de *sensation renouvelée*, et en remplaçant l'*intelligence* par la *sensibilité* servie par la *mémoire*, pour rendre la théorie de Leroy assez acceptable et preque voisine de celle de Leibniz. Ainsi modifiée, elle n'exclut pas moins toute tendance à l'automatisme pur ou mitigé, tout en rapportant aux facultés sensitives les aptitudes animales qui simulent l'intelligence.

IV. — FRÉDÉRIC CUVIER ET PIERRE FLOURENS [3]

Plus sagaces observateurs et de réflexion plus approfondie que George Leroy, deux naturalistes distingués de la première moitié de notre siècle ont

1. Cf. Buffon : *Hist. nat. de l'hom.* ; *De la nat. de l'hom.*, *Œuvres complètes*, t. IV, édition de 1774. *Discours sur la nature des animaux*, *Ibid.*, t. V.

2. Cf. G. Leroy : *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux.*

3. Cf. Pierre Flourens : *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, 5e édition, 1870, Paris, Garnier frères.

nettement séparé l'instinct de l'intelligence. Frère du grand paléontologiste Georges Cuvier et directeur de la ménagerie du Muséum d'histoire naturelle, Frédéric Cuvier; après lui et avec lui, le célèbre physiologiste Pierre Flourens, refusent explicitement — en principe du moins — toute raison à la bête, en lui accordant toutefois, en plus des instincts, une certaine intelligence rudimentaire, mais irréfléchie et inconsciente, variant du reste en étendue avec les espèces. Sans examiner quant à présent la thèse d'une intelligence spécifiquement inférieure s'ajoutant à l'instinct des animaux, observons que nos deux estimables savants ne suivent pas toujours, dans l'application, la logique de leur principe : ainsi le premier attribue à un singe des combinaisons d'idées et la faculté de généraliser, du fait que cet animal secoue l'arbrisseau sur lequel il s'est réfugié, à l'approche d'une personne aux allures menaçantes; il estime que le cheval et le chien *apprennent la signification* de quelques-uns de nos mots, et que le dernier obéit librement, pouvant appliquer à d'autres actes les facultés à l'aide desquelles il obéit à son maître. De son côté Flourens admet que les bêtes combinent mentalement les impressions qu'elles reçoivent comme nous par leurs sens, qu'elles en tirent des rapports et en déduisent des jugements. Mais la formation des jugements, la perception des rapports, la combinaison mentale des idées ou des impressions, la généralisation, impliquent bel et bien la plénitude de l'intelligence, c'est-à-dire la raison. Cuvier et Flourens sont ici, comme tant d'autres, dupes de la confusion entre les facultés intellectuelles proprement dites et les facultés sensitives qui, à tant d'égards secondaires, simulent celles-là Il n'en est pas moins important de retenir que, dans leur pensée, l'intelligence inférieure qu'ils accordent aux animaux est exclusive de la raison, s'ignore elle-même et ne comporte pas la réflexion ; en sorte que s'ils sentent et connaissent, l'homme seul a le pouvoir « de sentir qu'il sent, de connaître qu'il connaît, de penser qu'il pense ». Négligeons les fausses applications, relatées plus haut, de ces principes vrais : il y aurait peu à changer à la thèse de nos deux naturalistes — quelques termes à modifier, quelques définitions à rectifier — pour la mettre pleinement sur la voie de la vérité. Somme toute, et sauf les erreurs de détail, ils reconnaissent expressément, sous une forme particulière, la supériorité de nature de l'espèce humaine sur les espèces animales, ce qui est le point essentiel. On peut encore rapprocher d'eux Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire qui, à l'exemple de Buffon, ne veut pas qu'on sépare ici la philosophie de l'histoire naturelle, et estime, comme aujourd'hui le vénérable M. de Quatrefages, mais pour des raisons plus générales et plus complètes, que l'homme, *un* dans sa double nature, doit constituer à lui seul un règne dans le monde vivant, le règne humain.

Ces clartés de la raison et du bon sens n'ont malheureusement pas prévalu, sauf de trop rares exceptions, parmi les savants en matière d'histoire naturelle de la seconde moitié de notre siècle. Les uns, comme les Huxley, les Carl Vogt, les Broca, les Dr Claus, les John Lubbock, les Charles Richet, ne

veulent considérer dans l'homme que l'organisme vivant, l'objet physiologique ou anatomique, et sont logiquement conduits à ne voir en lui qu'un animal très perfectionné, le plus parfait de tous, mais enfin un pur animal, — ce qui est d'ailleurs un postulat nécessaire à la théorie, si chère à ces savants, de l'évolution absolue. D'autres, animés d'ailleurs du même esprit et de vues identiques, inclinent davantage à s'occuper des animaux, pour découvrir en eux les éléments, ou tout au moins le germe d'une intelligence non pas spécifiquement restreinte à la façon de Cuvier et de Flourens, mais de l'intelligence proprement dite, c'est-à-dire comprenant la raison. MM. Mathias Duval [1], Edmond Perrier [2], Beaunis [3], Romanès [4], comptent parmi les membres les plus en vue de cette école. Enfin des savants sincèrement spiritualistes, mais insuffisamment renseignés, sans doute, sur les éléments de la psychologie, veulent tout à la fois séparer entièrement la nature humaine de la nature animale, et accorder cependant à celle-ci le raisonnement, la réflexion, la comparaison, tous les éléments de la raison en un mot. Nous avons nommé MM. Em. Blanchard [5] et de Quatrefages [6], tous deux membres éminents de l'Institut.

Il n'est guère que M. Henri Fabre, le célèbre entomologiste avignonais, qui fasse exception [7]. Appuyé sur plus de vingt années d'observations journalières portant principalement sur les mœurs, le genre de vie et les habitudes des insectes, il démontre par une multitude de faits que, doués d'aptitudes des plus merveilleuses, chacun dans certaines directions déterminées, tous les animaux qu'il a observés sont, en même temps, d'une stupidité parfaite dans tout le reste.

Quant aux soi-disant démonstrations des tenants de l'intelligence et du raisonnement chez les bêtes, elles consistent à supposer d'abord admis ce qui est précisément en question, à savoir cette intelligence même, et à appuyer ensuite cet état prétendu sur des exemples. Ainsi, d'après M. Romanès, une troupe de grenouilles coassant dans un fossé plein d'eau font preuve d'une « faculté considérable de jugement » parce qu'elles se taisent brusquement à la vue d'un hibou qui vient de se poser — apparamment pour les croquer — sur le bord du fossé. — Un chien agit sous l'influence d'une conception intellectuelle pareille à celle de l'homme, quand, après un bon dressage, il ne se jette pas, ayant faim, sur un morceau de viande avant un signe de son maître. — Ailleurs le même naturaliste présente

1. *Le Darwinisme*, 1886, Paris. Delahaye et Lecrosnier.
2. *La philosophie zoologique*, 1884; *L'évolution mentale*, 1887, Paris, Alcan. *Le transformisme*, 1888, Paris, J.-B. Baillière.
3. *Les sensations internes*, 1889, Paris, Alcan.
4. *L'intelligence des animaux*, 1887, Paris, Alcan.
5. *La vie des êtres animés*, 1888, Paris, Masson.
6. *L'espèce humaine*, 7e édition, 1883, Paris, Germer-Baillère. *Introduction à l'étude des races humaines*, 1889, Paris, Hennuyer.
7. *Souvenirs entomologiques*, 1879, et *Nouveaux souvenirs entomologiques*, 1882, Paris, Delagrave.

comme « expression évidente » de phénomènes *intellectuels* chez divers animaux, des marques d'affection, de jalousie, de colère et autres passions, phénomènes de sensibilité pure qui n'ont rien de commun avec l'intelligence. C'est là, poussée à l'extrême, cette confusion souvent signalée dans ce qui précède, et qui, dans tout le cours des deux volumes de G.-J. Romanès, fausse son jugement et enlève toute autorité à ses exemples. L'emballement d'un cheval qui prend peur résulte, pour cet écrivain, de la perturbation des « facultés mentales » et de la perte de la « présence d'esprit » de cet animal. Deux mères abeilles, fortuitement réunies dans la même ruche, entrent en combat l'une contre l'autre : comme elles s'arrêtent, sans doute épuisées, au moment où elles auraient pu s'entretuer simultanément, l'auteur conclut qu'elles se sont volontairement abstenues de pousser le combat à ses dernières conséquences, *étant consternées à l'idée de laisser la ruche sans reine !* C'est là ajouter aux faits le produit de l'imagination du narrateur ; et c'est par ces additions, inconscientes souvent, que l'on donne à des actes passionnels très simples des apparences de complexité et de raisonnement.

Traducteur en même temps qu'admirateur de l'ouvrage de J. Romanès, M. Edmond Perrier nous offre, à l'appui de la même thèse, des considérations plus étonnantes encore. Qu'une ammophile hérissée, par exemple, perce neuf fois de son dard une chenille pour atteindre et immobiliser ses ganglions nerveux, afin de préparer une proie vivante à une larve qui ne sortira de l'œuf que longtemps après la mort de la mère ammophile, M. Perrier concède à M. Fabre que ce devrait être en effet une chose merveilleuse, — « un miracle » (!) — mais seulement si l'on admettait que les choses se sont toujours passées ainsi, que l'insecte *ancestral* (sic) n'a pas autrefois survécu à sa progéniture pour en surveiller l'éducation, etc.

Or, pour M. Perrier, l'insecte dit ancestral, son existence prolongée pour faire, aux temps géologiques, l'éducation de sa progéniture, la transmission par hérédité de son intelligente prévoyance, etc., etc., sont des axiomes, des dogmes qu'il n'est pas permis de révoquer en doute ; par suite, les conclusions que voudraient tirer, du fait de l'ammophile, M. Fabre et ceux qui, avec lui, attribuent ces aptitudes à un instinct merveilleux mais exclusif de l'intelligence, n'ont aucune importance à ses yeux. Pour nous qui accordons aux faits observables et observés plus de valeur qu'aux hypothèses et aux conjectures plus ou moins chimériques des théoriciens de parti pris, nous nous en tiendrons aux conclusions du savant entomologiste. L'abeille qui verse la dose ordinaire de miel dans l'alvéole dont on a enlevé le fond, et la rebouche ensuite soigneusement ; le sphex qui ne sait plus saisir par les pattes la proie vivante dont on a coupé les antennes, sont les mêmes qui, peu auparavant, avaient l'une, avec une science géométrique consommée, construit les cellules de son gâteau de cire, l'autre avec une dextérité et un savoir anatomiques non moindres, comprimé les ganglions cervicaux et paralysé les nerfs moteurs de sa proie. Tour à tour d'une habileté à défier

l'intelligence humaine la mieux douée, quoique sans avoir jamais rien appris, puis d'une ineptie et d'une stupidité absolues en tout le reste, ces insectes agissent assurément dans le premier cas, en vertu d'une raison, mais d'une raison qui est, comme le dit Bossuet, en dehors d'eux et non pas en eux.

Tous les actes des animaux, assurément, ne présentent pas ces sortes de contradictions tranchées et à un tel degré. Mais toutes les historiettes qui, de Pline l'ancien jusqu'à nous, se racontent sur les prétendus traits d'intelligence des éléphants, des oiseaux, des singes, des chiens, des chats et de toute espèce de bêtes, perdraient singulièrement de leur allure merveilleuse si, une fois leur authenticité vérifiée et bien établie, on les réduisait à l'exposé des faits bruts en les dépouillant des commentaires, des embellissements et des insinuations qui ont été visiblement ajoutés par l'imagination des narrateurs. Elles s'expliqueraient alors très bien par l'action combinée des sens, des appétits, de la perception extérieure, de l'imagination et de la mémoire, sans qu'il soit nécessaire d'y faire intervenir aucune opération intellectuelle.

V. — MM. EM. BLANCHARD ET DE QUATREFAGES

Les exemples et le mode d'argumentation des écoles matérialiste et de l'évolution absolue valent plus, il est facile de le voir, par le bruit que font leurs adeptes comme par la renommée et la situation de leurs fauteurs dans le monde savant, que par leur sérieux et leur importance réelle. Les citer simplement, c'est déjà presque les réfuter, du moins aux yeux de tout esprit sincère et qui n'a pas divorcé avec les lois ordinaires de la logique et du raisonnement.

Une attention plus grande est due aux opinions exprimées par les deux savants spiritualistes dont nous avons plus haut rappelé les noms. L'esprit libre d'idées toutes faites, dégagé des préjugés à la mode, sans partis pris ni systèmes préconçus, en un mot, guidés dans leurs recherches et leurs inductions par le seul amour de la vérité, ces éminents naturalistes, beaucoup plus rapprochés que leurs confrères de la solution vraie, s'en écartent cependant sur un point capital et sur lequel il est nécessaire de les combattre. Ils admettent bien, spéculativement, une supériorité de l'homme qui le met hors de pair avec la bête; mais en accordant à celle-ci un principe rationnel, ils renversent inconsciemment la base même de cette supériorité.

L'erreur de M. Emile Blanchard provient principalement de ce qu'il ne conçoit pas d'intermédiaire entre la bête-machine et la bête douée de raison. Refusant à bon droit de considérer l'animal comme un pur automate, il est donc fatalement conduit à lui accorder l'intelligence, et ne paraît pas soupçonner que la vérité puisse se trouver entre ces deux extrêmes. Cependant il admet que l'homme « domine la création entière par ses facultés intellectuelles et par la parole »; et il détermine le caractère qui le différencierait de la brute par ce fait que l'intelligence de celle-ci ne se manifesterait géné-

ralement que suivant une direction déterminée en chaque espèce, tandis que celle de l'homme est apte à se développer et à s'étendre dans toutes les directions. Mais les facultés de l'intelligence ne peuvent pas, selon M. Blanchard, être soumises à une autre loi que celle des développements de l'échelle zoologique : d'où l'on doit sans doute inférer que si l'homme domine toute la création par son intelligence et le don de la parole, c'est seulement parce qu'il possède l'organisme le plus perfectionné de toute la série animale. Mais alors que devient la ligne de nette démarcation entre cet organisme le plus perfectionné et celui qui prend sa place immédiatement au dessous? Et si cette démarcation disparaît, quelle fin de non recevoir légitime reste-t-il à opposer à l'hypothèse évolutionniste que, précisément dans le même écrit, M. Blanchard combat si vigoureusement? D'ailleurs une pétition de principe se cache sous ce raisonnement : poser que les facultés *intellectuelles* ne peuvent pas être soumises à une autre loi que celle des développements de l'échelle zoologique, c'est admettre implicitement ce qui est précisément en question, à savoir que l'intelligence existe, au moins virtuellement, dans l'animalité tout entière. Assurément l'organisme humain est soumis aux mêmes lois que l'animalité pure; mais de même que celle-ci est sujette aux lois de la vie végétative ce qui ne l'empêche pas d'être régie en outre par d'autres lois qui lui sont propres — de même la nature humaine, pour être soumise aux mêmes lois que l'animale, ne laisse pas que d'être régie, en plus, par des lois spéciales qui la distinguent de la bête comme celle-ci se distingue de la plante.

M. Blanchard fait grand état des travaux du castor. Buffon l'avait fait avant lui et même plus que lui, se déjugeant du reste en partie à propos de la remarquable industrie de ce mammifère. Mais si merveilleux que soit le travail des castors, ils l'exécutent sans l'avoir appris, tel qu'ils l'ont exécuté dès l'origine; s'ils en modifient la direction suivant les circonstances locales, c'est toujours identiquement dans des circonstances pareilles, restreintes d'ailleurs à un petit nombre de cas déterminés, et lors même que, tous leurs besoins étant satisfaits, les constructions qu'ils élèvent ne doivent leur servir à rien. Ils ne sont donc pas dirigés par « des projets concertés et des vues générales », par une raison qui serait en eux, mais bien par cette impulsion naturelle qu'on appelle instinct.

Enfin M. Blanchard estime que l'argument tiré de la loi du progrès est sans valeur, attendu que c'est seulement la société qui progresse et non l'homme individuel; on a, dit-il, confondu l'espèce avec la société. Mais la confusion n'est qu'apparente, car si la société humaine progresse en utilisant le travail de ses membres, c'est vraisemblablement en raison même des facultés et des aptitudes spéciales dont l'espèce est douée. Car il n'apparaît pas que, groupée en société ou non, aucune autre espèce connaisse la loi du progrès.

M. de Quatrefages établit, mieux que M. Blanchard, la séparation essentielle entre les deux natures, et il en conclut avec toute raison, la nécessité de

reprendre l'idée d'Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire, en rangeant l'homme dans un règne à part. Mais il met la barrière qui établit cette séparation en deçà de sa place véritable. Et comme cet *en deçà* ne constitue qu'une limite artificielle et arbitraire, l'école matérialiste n'a pas de peine à démontrer, par l'organe de M. Carl Vogt, président de l'Institut génevois, que cette démarcation est vaine, étant admis par l'éminent naturaliste français lui-même, que l'autre barrière, la véritable, n'existe pas réellement.

N'apercevant, lui non plus, aucune différence entre les facultés sensitives et intellectuelles, M. de Quatrefages veut que, après avoir observé de près les phénomènes, nous interprétions et jugions les mouvements des animaux, *uniquement* d'après nous-mêmes, attendu que les bêtes, ne parlant pas, ne peuvent nous rendre compte de ce qui se passe en elles. On pourrait sans doute objecter que, puisque les bêtes ne parlent pas, il y a là tout au moins l'indice d'une faculté existant chez l'homme qui leur serait étrangère. Mais M. de Quatrefages réplique que si l'homme seul a la parole, la voix articulée, deux classes d'animaux ont la voix; celle-ci constitue un langage rudimentaire que comprennent entre eux les animaux de chaque espèce et souvent d'espèces diffiérentes, et qui est à la parole ce que l'intelligence inférieure des animaux est à l'intelligence humaine. Ce n'est donc pas, pour le savant naturaliste, l'intelligence ou le langage qui établissent une barrière matérielle entre la brute et l'homme. Mais l'homme a, d'une manière plus ou moins nette ou plus ou moins vague : 1° la notion du bien et du mal moral et le sentiment de sa responsabilité; 2° la notion de la divinité et d'une certaine prolongation de l'existence après la mort; autrement dit, la *moralité* et la *religiosité*. Et voilà en quoi, selon le docte académicien, la nature humaine se distingue essentiellement de la nature animale, et non point par des phénomènes se rattachant à l'intelligence. La preuve, c'est qu'un chat qui, en chasse, emploie mille ruses pour surprendre le gibier qu'il poursuit, *sait ce qu'il fait* aussi bien que le chasseur qui emploie des procédés analogues; c'est encore qu'un chien jouant avec son maître en émettant des grondements qui simulent la colère, en évitant toutefois de le mordre alors qu'il entaille avec ses dents un morceau de bois que son maître tient à la main, exécute évidemment une scène de comédie; or on ne peut jouer la comédie sans savoir ce que l'on fait.

Il est facile de répondre au savant académicien que le chien jouant avec son maître connaît son maître, — non pas *un* maître, non pas *un* homme, mais *cet* homme qui est *son* maître; que ce chien aime son maître et ne veut pas le mordre; qu'il connaît aussi le morceau de bois, — non pas *un* morceau de bois pris abstractivement, mais *ce* morceau de bois tenu à la main et qu'il cherche à attirer à lui; que les grondements du chien peuvent exprimer aussi bien le plaisir du jeu que l'irritation; qu'enfin il n'exécute pas une scène de comédie, car il joue aussi avec d'autres chiens et même tout seul. Or la connaissance concrète, fournie par la perception extérieure des objets,

n'implique pas l'intelligence, c'est-à-dire la faculté de passer du particulier au général, du concret à l'abstrait, et de lier deux connaissances successives par la constatation d'un rapport constituant un jugement. — Dire qu'un chat qui guette et poursuit un gibier quelconque *sait ce qu'il fait* aussi bien que le chasseur de notre espèce dans des circonstances analogues, c'est non seulement poser une assertion sans preuves, mais affirmer cela même qu'il faudrait démontrer. L'homme qui chasse procède d'après des raisonnements fondés soit sur ses propres observations, soit sur celles qui lui ont été communiquées par d'autres personnes, autrement dit après un apprentissage intellectuel ; tandis que le chat n'a rien appris et n'a pas besoin d'avoir rien appris : à peine sevré de la mamelle maternelle, il guettera et chassera souris ou gibier du premier coup et avec les mêmes ruses que toutes les générations de chats qui l'ont précédé. De même si on le jette ou s'il tombe à l'eau, dès la première fois il se mettra à nager et gagnera le rivage sain et sauf.

Ici M. de Quatrefages encourt, sans le savoir, un reproche analogue à celui qu'il formule, d'ailleurs à tort, contre les psychologues, d'attribuer à l'âme seule toutes nos facultés. Sans doute l'âme humaine participe à toutes les facultés du composé humain ; ce qui n'empêche pas certaines de ces facultés d'être déterminées par l'organisme, sans lequel elles n'existeraient pas, alors que d'autres subsistent indépendamment de lui ; et c'est parce que les psychologues tiennent compte de cette distinction essentielle qu'ils n'ont pas besoin de faire intervenir l'intelligence pour interpréter des actes qui s'expliquent très bien par les facultés sensitives.

Or l'homme possède les facultés sensitives comme la brute et en fait le même usage ; seulement, comme il y mêle presque toujours le jeu de ses facultés intellectuelles, il faut un effort d'abstraction assez grand pour démêler, chez nous, ce qui résulte de la connaissance purement sensitive de ce que la notion intellectuelle et le raisonnement ont pu y ajouter. La même remarque s'applique au langage ; et les animaux, comme ils ont une connaissance sensible déterminée par les impressions que reçoivent leurs sens, ont aussi un langage qui exprime ces impressions et les sensations qu'elles amènent. C'est un langage naturel, spontané, non appris, que l'homme possède également de naissance et qu'il comprend indépendamment de toute langue articulée. Mais ce langage-là, en soi, ne rend que des sensations, des émotions, des passions : il n'exprime jamais des idées, moins encore des liaisons d'idées entre elles. Il suffit à la bête et elle s'en est tenue là : il ne pourrait suffire à l'homme intelligent qui a pu inventer les langues articulées et conventionnelles [1].

1. Serait-il rigoureusement légitime de poser cette affirmation : « L'homme a inventé les langues articulées ? » En réalité, personne n'en sait rien. Si M. de Bonald a été téméraire en affirmant, au contraire, que cette parole articulée a été donnée à l'homme directement par Dieu lui-même, c'est parce qu'il semblait donner cette opinion comme une sorte de vérité dogmatique, ou tout au moins comme une conséquence nécessaire de la formation de l'homme par une intervention spéciale et directe du Créateur. Or rien ne prouve qu'il en soit

C'est donc bien l'intelligence qui établit la différence essentielle de l'animal à l'homme, et si celui-ci possède la *moralité* et la *religiosité*, c'est que, par son intelligence, par sa raison, il sait discerner le bien du mal et avoir, avec le sentiment de sa liberté, celui de sa responsabilité ; c'est que, par elle encore, il a la notion de l'*être*, et l'idée de causalité, et qu'il remonte de ces notions élémentaires à l'idée transcendante de l'Être tout puissant et infini.

M. de Quatrefages est donc dans le vrai quand il fait de l'espèce humaine un règne spécial ; il n'y est qu'incomplètement lorsqu'il place la raison de cette démarcation en deux ordres de phénomènes qui ne sont que des conséquences, et non les seules, d'un phénomène plus général, la possession de la raison.

VI. — LES PHILOSOPHES CONTEMPORAINS ET LA VRAIE SOLUTION

Ces erreurs, cette méconnaissance de la nature et des conditions de l'âme humaine, étonnent de la part d'hommes d'une aussi haute situation intellectuelle que MM. de Quatrefages et Blanchard, et surtout d'une sincérité, d'une droiture et d'une probité scientifiques sans conteste. On a lieu d'être surpris de voir des esprits de cette valeur négliger, avant de traiter *ex professo* une question de psychologie comparée, de s'enquérir des notions élémentaires de la psychologie proprement dite.

Ce ne sont pourtant pas les enseignements qui font défaut. De 1870 à 1877, M. Henri Joly, par deux ouvrages couronnés par l'Institut [1] ; tout récemment le R. P. de Bonniot, en deux volumes conçus sur un plan différent [2] ; entre temps, M. l'abbé Hamard et le regretté Père Carbonnelle dans la *Revue des questions scientifiques* [3] ; M. le chanoine Duilhé de St-Projet, le docteur Maisonneuve, professeur aux Facultés libres d'Angers, et les RR. PP. Coconnier et Leroy dans des chapitres spéciaux d'ouvrages sur des questions plus géné-

ainsi. Assurément Dieu a pu créer le premier homme *adulte* pour la faculté de parler comme pour celle de marcher ; mais ce n'est là qu'une conjecture de l'exactitude de laquelle nous n'avons aucun indice. Ce qui est certain, c'est que Dieu a créé l'homme intelligent, doué de raison : or ce don de la raison, de la plénitude de l'intelligence était parfaitement suffisant pour que l'homme passât naturellement et rapidement du langage naturel et spontané, du langage purement sensitif, à l'invention du langage conventionnel et articulé. En tout cas, la pluralité et la variabilité des idiômes propres à ce dernier, prouve que l'homme, qui peut si facilement le modifier, a pu aussi bien l'inventer.

1. *L'instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence*, ouvrage couronné par l'Académie française, 1870, Paris, Ernest Thorin.

Psychologie comparée : L'homme et l'animal, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, 1877, Paris, Hachette.

2. *La bête comparée à l'homme*, 1889, Paris, Retaux-Bray.

L'âme et la physiologie, 1889, Paris, Retaux-Bray.

3. *La place de l'homme dans la création*, *Revue des questions scientifiques*, juillet 1878, t. IV de la collection, et, antérieurement, *Des caractères distinctifs de l'animalité*, janvier 1878, t. III, par M. l'abbé Hamard, prêtre de l'Oratoire, de Rennes.

La différence essentielle entre l'homme et les animaux, même *Revue*, t. VII, janvier 1880, par le R. P. Carbonnelle. Voir aussi, du même auteur, le chapitre VII, t. II, des *Confins de la science et de la philosophie*, 1888, Paris, Palmé.

rales [1] ; le R. P. Monsabré lui-même, du haut de la chaire de Notre-Dame [2] ; ont, à divers points de vue, abordé le sujet en faisant preuve d'une égale compétence quant au côté physique et au côté psychique du problème.

Les solutions données par ces divers auteurs varient quant à la forme, mais diffèrent peu pour le fond. M. Henri Joly, le P. de Bonniot, le docteur Maisonneuve [3] rattachent toutes les facultés psychiques de l'animal à l'instinct. M. l'abbé Hamard, le P. Carbonnelle, M. Duilhé de St-Projet — ce dernier avec certaines restrictions — concéderaient, en plus de l'instinct proprement dit, un certain élément intellectuel, borné aux faits concrets et individuels, et s'ignorant soi-même. Les RR. PP. dominicains Monsabré, Coconnier et Leroy, à la suite de saint Thomas d'Aquin, accusent l'existence en la bête d'une âme, c'est-à-dire d'un principe distinct des forces physiques et chimiques et vivifiant l'organisme ; une âme sensitive qui, par la perception extérieure, acquiert une connaissance sensible des faits et des objets exclusivement matériels, tout en restant impuissante à comprendre leurs rapports, à saisir la raison de leur liaison, restant toujours, suivant l'expression de Leibniz, purement empirique. Bien que non matériel, ce principe, cette force dépend du corps « dans toute l'étendue de son activité, et ne manifeste rien par où il le dépasse » ; il doit donc périr avec lui [4].

L'homme, au contraire, s'élève à la connaissance de l'*immatériel* par des facultés indépendantes des organes. La réflexion lui permet de s'observer soi-même et de prendre conscience de son *moi* simple et indivisible, de sa volonté libre de choisir entre le bien et le mal, par suite, de sa responsabilité. Par le concours de la réflexion qui l'amène au savoir, et de l'action due à la liberté, l'homme, centuplant ses forces par l'état social, invente le langage articulé et conventionnel, le fixe par l'écriture, et, de progrès en progrès, transmet sa parole écrite et même sa parole parlée avec la rapidité de l'éclair par l'électricité, et conserve cette dernière par le phonographe. En un mot, il ne connaît plus de limite dans la voie du progrès. Alors que les aptitudes de la bête sont essentiellement subordonnées à la perfection de ses sens, on voit un Homère ou un Milton aveugles dicter leurs immortelles épopées, et un Beethoven devenu sourd écrire ses plus belles symphonies.

Les différences que nous venons de signaler dans les solutions données, par des esprits vraiment philosophiques, au problème qui nous occupe, résident bien plus dans les mots que dans le fond des choses Si les uns,

1. *Apologie scientifique de la foi*, par M. le chanoine Duilhé de St-Projet, 3e éd., 1890, Paris, Palmé et Toulouse, Ed. Privat, chap. XVII § 2 et XVIII § 1.

Ame humaine, existence et nature, par le R. P. Coconnier, 1890, Paris, Perrin, chap. VIII, intitulé : *En quoi l'âme de l'homme diffère de l'âme de la bête.*

L'évolution restreinte aux espèces organiques, par le R. P. Leroy, 1891, Paris, Delhomme et Briguet, chap. X.

2. Quatre-vingt-onzième et quatre-vingt-treizième conférences (carême de 1888) : *La Mort* et *La vie future.*

3. *Zoologie*, 1888, Paris, Palmé, pp. 507 et suiv.

4. R. P. Coconnier : *L'Ame humaine*, p. 477.

dans l'âme animale, rapportent tout à l'instinct, c'est qu'ils donnent de celui-ci une définition assez large pour comprendre même les faits qui semblent ne pas s'y rattacher d'une manière évidente. Mais si l'on réduit l'instinct proprement dit à l'accomplissement des actes nécessaires à la conservation de l'individu et à la perpétuité de l'espèce, et pouvant se produire même indépendamment de l'attrait du plaisir ou de la fuite de la souffrance, il y a place pour d'autres faits que n'expliquerait pas suffisamment l'instinct défini de la sorte. Par exemple, le jeune mammifère qui, jeté pour la première fois à l'eau, nage naturellement et gagne le bord avec une aisance parfaite, agit machinalement en quelque sorte et par le seul instinct de la conservation. De même l'abeille qui dépose son miel dans l'alvéole et en bouche l'orifice; de même le sphex provenant d'une larve née elle-même d'un œuf déposé dans le flanc d'une chenille paralysée, et qui perce, d'un aiguillon infaillible, tous les ganglions des nerfs moteurs d'une nouvelle chenille au flanc de laquelle il déposera ensuite son œuf.

Mais qu'un chien ou un chat, battu plusieurs fois pour s'être emparé de victuailles qui ne lui étaient pas destinées, hésite devant une occasion de commettre un larcin pareil, regardant de côté et d'autre, s'assurant que son maître ou quelque autre commensal de la maison n'est point proche pour lui renouveler la correction déjà ressentie, — il y a, dans cet ensemble, un peu plus que les effets de l'instinct proprement dit. N'est-il pas permis d'en conclure que ledit animal connaît, par l'imagination et la mémoire, les corrections qu'il a reçues en pareille occasion, et que, pareillement, il connaît le maître ou les commensaux dont il redoute les coups, et que c'est cette connaissance qui modifie ou neutralise plus ou moins l'impulsion naturelle (l'instinct) qui le porterait à s'emparer de la victuaille dont la vue et l'odeur impressionnent ses sens? Cette connaissance est d'ailleurs purement sensible, et les apparences de raisonnement, qu'on pourrait vouloir y voir, s'expliquent très complètement par l'association et la consécution des images.

Mais cette connaissance sensible ou sensitive diffère-t-elle beaucoup, quant aux effets et aux résultats, de cette intelligence rudimentaire, concrète et inconsciente, par laquelle d'autres esprits les expliquent? Sans doute une telle connaissance n'est pas un phénomène matériel en soi. L'animal connaît l'ennemi qu'il poursuit de sa haine, de sa rancune, de sa jalousie; il connaît l'être bienfaisant qu'il affectionne et auquel il est dévoué : mais ces connaissances et ces passions, pour n'être point des faits matériels, ne sont pas davantage des faits intellectuels.

La connaissance intellectuelle résulte de la faculté de dégager et de penser l'universel. Par l'exercice de cette faculté, l'esprit humain peut acquérir la connaissance des vérités indépendantes de la matière et du temps, c'est-à-dire des axiomes; s'élever, par l'abstraction, à l'idée d'infini; déduire des axiomes les vérités particulières qu'ils contiennent virtuellement; prouver, en remontant des effets aux causes, l'existence d'une cause première par

application du principe de causalité ; établir enfin que cette cause première est infinie et parfaite, en un mot qu'elle est Dieu. L'emploi de l'intelligence (*intellectus*) dans cette recherche inductive et déductive, c'est, à proprement parler, *la raison* [1].

L'intelligence dans son sens vrai, l'*intellectuel*, implique donc nécessairement la raison. C'est pourquoi il paraît préférable, contrairement aux habitudes du langage vulgaire, de ne pas appliquer cette belle dénomination, même à cette connaissance particulière, concrète et inconsciente que, sous un nom ou sous un autre, personne aujourd'hui ne refuse aux animaux. Celle-ci n'est autre chose que ce sens général, le *sensus* des scolastiques, qui permet à l'animal, à l'homme même en tant qu'animal, non pas de comprendre, mais bien de *percevoir* le fait individuel, ce qui n'est pas la même chose. L'homme que menace inopinément la chute d'un corps se jette de côté par un brusque mouvement, sans réflexion, avant de rien comprendre à ce qui arrive : il a perçu le mouvement d'un corps étranger dans la direction de son propre corps ; il a perçu le danger et l'a évité comme eût fait un animal quelconque. C'est après coup seulement que, la réflexion intervenant, il prendra la compréhension, c'est-à-dire la connaissance intellectuelle du danger auquel il vient d'échapper, de sa cause et des circonstances qui l'ont fait naître. Dans ce dernier cas, l'intelligence est intervenue ; dans le premier, la perception extérieure, la connaissance sensible, l'instinct, si l'on préfère, était seul en jeu.

Il est vrai que ces perceptions sensibles, ou, d'une manière plus générale, les opérations sensitives, sont la base et la *condition préalable* et indispensable des opérations intellectuelles. Il ne l'est pas que ces opérations se confondent. L'erreur de la soi-disant philosophie matérialiste est de conclure de la *dépendance* des fonctions à leur *identité*. Si les opérations intellectuelles ont besoin de s'appuyer sur les sensitives, celles-ci peuvent s'accomplir intégralement sans le plus petit rudiment de celles-là. Une fois en possession des matériaux que lui fournissent la perception extérieure, la sensation,

1. *Intellectus*, prout a ratione distinctus, est potentia intelligens quatenus per eam homo simpliciter res apprehendit vel perspicit, et immediata judicia efformat. At eadem potentia quatenus veritatem quærit et invenit per comparationem plurium idearum, conficiendo discursum sive ratiocinationem, *ratio* proprie et speciatim nuncupatur (Gonzalez, *Philosophie élémentaire*, vol. I, p. 236).

Peu importe, d'ailleurs, au point de vue que nous envisageons ici, que les partisans des traditions platonicienne et cartésienne refusent d'admettre avec les scolastiques la suffisance de la conception de l'universel pour élever l'esprit du contingent, du relatif et du fini jusqu'au nécessaire, à l'absolu, à l'infini ; et qu'ils réclament, pour affirmer Dieu et les vérités éternelles, une faculté *ad hoc*, partie supérieure de l'intelligence à laquelle serait réservée le nom de *raison*, les autres facultés ou applications de cette même intelligence étant comprises dans l'*expérience*. Ces dernières facultés elles-mêmes, qui comprennent, avec la puissance de dégager l'universel, celle d'arriver par l'observation, par une série de comparaisons, de rapprochement des ressemblances et d'élimination des différences, à des idées générales expérimentales, ne sauraient se confondre soit avec la connaissance purement sensitive, soit avec ce qui lui ressemble fort, à savoir cette intelligence rudimentaire, concrète et inconsciente que quelques-uns accordent à l'animal.

l'imagination et la mémoire, l'intelligence s'élève au dessus d'eux et les dépasse. On pense sans organes et sans images; et les opérations intellectuelles ont seules une raison connue, « cette raison de la liaison des perceptions que les sensations ne sauraient donner, » comme dit Leibniz [1]. Percevoir, associer, c'est éprouver, subir; c'est, dit M. Elie Rabier [2], l'ininteligence absolue. Au contraire, quand on juge on sait pourquoi l'on juge. Quand on juge que deux lignes sont égales ou que deux figures sont semblables, on sait pourquoi on les juge ainsi; c'est que, par la perception sensible, on les *voit* égales ou semblables. La perception est un fait matériel; le jugement qui attribue l'égalité aux deux lignes ou la similitude aux deux figures est un fait intellectuel. En effet, l'idée d'égalité ou de ressemblance n'a pas de représentation sensible : on se représente bien, par l'imagination, deux lignes égales, deux figures semblables ou différentes, mais non pas l'idée abstraite d'égalité, de similitude ou de différence. On peut donc dire que l'on pense sans images; et cela est vrai en tant que l'on abstrait les attributs des choses pour établir des jugements, bien que, à un autre point de vue plus restreint, il ne soit pas interdit de dire que l'on ne pense pas sans images, en cet autre sens que les images sont comme la matière indispensable de la pensée; mais la pensée ne s'épuise pas en elles, et ne se réalise pas uniquement par elles; l'image n'est donc pas la pensée. Autant on en peut dire des organes qui fournissent les images nécessaires à la pensée. [3]

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XI.

2. *Leçons de philosophie*, t. I, *Psychologie*, 1884, Paris, Hachette. — Cette vérité philosophique peut être démontrée même *physiologiquement*... « L'intelligence n'a pas d'organes, » dit le dr Surbled : il fait voir que les fonctions du cerveau, mieux étudiées et mieux connues aujourd'hui que naguère, n'ont aucun rapport *immédiat* avec les facultés intellectuelles. On plaçait autrefois toute la vie motrice et sensitive dans les profondeurs de l'encéphale, et l'on admettait que la matière corticale du cerveau, avec ses cellules pyramidales, « présidait aux facultés supérieures. » Aujourd'hui cette hypothèse n'est plus admissible; il est reconnu que le cerveau tout entier est un organe de sensibilité et de mouvement. « Toutes les parties de l'encéphale ont été explorées et sont aujourd'hui connues : *aucune place n'y est laissée à l'intelligence*. Celle-ci, n'ayant pas d'organe *n'est pas une fonction*, quelque élevée qu'on la suppose; c'est une faculté supérieure, *spirituelle*. Elle trouve dans le cerveau, non pas sa cause, mais sa condition nécessaire : elle puise, dans l'organe sensible, les éléments de son exercice. » (Cf. *La Science catholique*, de février 1891, article intitulé : *La Pensée*, pp. 228 et 229, *in fine*).

« Comment soutenir de bonne foi, dit d'autre part le savant naturaliste M. Proost, que l'intelligence est fonction du cerveau quand on voit des animaux inférieurs (insectes), *qui n'ont pas de cerveau*, exécuter des travaux admirables, impliquant des combinaisons et des calculs innombrables, et des prévisions qui dépassent la portée de l'intelligence et de la science humaines? » (*Revue des quest. scientif.* de juillet 1890, p. 121. Article intitulé *Les visiteurs d'un saule nouveau*, et signé : *Agricola*). Il est bien évident, d'après ce qui a été dit plus haut, que ces combinaisons et prévisions transcendantes, dépassant la portée de l'intelligence humaine elle-même, ne résident pas, en tant que telles, dans l'insecte. Elles résultent en lui d'une impulsion naturelle, parfaitement inconsciente et qui est inhérente à cette force distincte des forces physiques et chimiques, non matérielle par conséquent, qui vivifie et informe l'organisme de l'insecte, de l'*âme* animale, selon l'expression des scolastiques.

3. C'est ce qu'exprime Bossuet prononçant cette grande parole : « Lorsqu'Aristote a dit : c'est sans organe qu'on pense, il a parlé divinement. »

Voilà ce que ne veulent pas comprendre les partisans de l'intelligence proprement dite chez la bête. Ils ne distinguent pas, de l'intelligence considérée en elle-même, les conditions matérielles de son entrée en acte. Et parce que ces conditions, exclusivement issues des sens, peuvent fonctionner isolément en un jeu complet et harmonieux, ils se persuadent qu'elles constituent elles-mêmes l'intelligence. Or ces conditions, ces facultés, dont l'ensemble s'appelle la *sensibilité*, existent dans les animaux à un degré souvent supérieur à celui auquel elles existent chez l'homme. Il n'est pas étonnant, dès lors, que, prises par des naturalistes étrangers à la psychologie pour les facultés intellectuelles elles-mêmes dont elles ne sont que la condition, ceux-ci n'hésitent pas à accorder l'intelligence aux purs animaux, *brutis animalibus*. De là ensuite à considérer l'homme comme un animal, sans doute plus perfectionné que les autres, mais enfin comme un pur animal, il n'y a qu'un pas ; et nous avons vu que la plupart le franchissent, en quoi d'ailleurs ils sont logiques. Ceux qui rentrent dans les trop rares exceptions n'échappent à une telle conclusion que par une honorable et heureuse inconséquence.

Au résumé, l'âme animale possède, par l'organe des sens, toutes les facultés sensitives que possède l'âme humaine elle-même. Ces facultés s'ajoutant aux instincts soit innés, soit contractés par habitude ou transmis par hérédité, et servies, dans chaque type ou espèce, par une conformation spéciale des organes, suffisent, par la connaissance qu'elles impliquent des objets concrets et des faits individuels, ainsi que par l'association et la consécution des images, à expliquer tous les faits de la psychologie animale.

A ces facultés sensitives, à cette connaissance concrète et purement sensible, l'âme humaine ajoute la connaissance intellectuelle qu'elle sait dégager des premières par les facultés de réflexion, d'abstraction, de jugement, de généralisation, qui lui permettent de saisir l'immatériel et tout ce qui s'y rattache. De là ont surgi : le langage conventionnel sous toutes ses formes et avec tous ses développements ; la perfectibilité qui réalise, avec le concours du groupement des hommes en société, des progrès incessamment croissants ou renouvelés ; la notion du bien et du mal moral avec la liberté de choisir entre l'un et l'autre par une volonté réfléchie, consciente et responsable ; l'idée, tout au moins confuse, de la Divinité et de la survivance, après la mort physique, de ce *moi* qui, assurément, sent, jouit et souffre, mais aussi qui pense, qui connaît *en sachant qu'il connaît*, et qui se connaît lui-même, qui veut et se détermine librement. On a raison de dire, avec le regretté Père

« S'il a été prouvé, dit M. Ravaisson, que tout ce qu'on peut appeler les antécédents et les conditions de la pensée, sanctions, images, etc., ne peut être sans le cerveau, il ne l'a pas été que la pensée elle-même, dans son action centrale necessairement simple, en dépende en aucune façon. En ce for intérieur, plus rien de la matière, du corps, de l'organisme, plus rien de ce qui est étendue et multitude : « C'est sans organe qu'on pense, » a dit Aristote : cette haute proposition est demeurée inébranlable, et, vraisemblablement, pour qui saura l'entendre, ne sera jamais ébranlée. » (Ravaisson, *La Philosophie au XIXe siècle*).

Carbonnelle [1], que l'homme se distingue essentiellement de la bête par ces quatre ordres de phénomènes; mais comme ceux-ci résultent de la connaissance intellectuelle éclairée et dirigée par la raison et mue par la volonté libre, on peut dire avec non moins de justesse que l'homme — animal par l'organisme, les sens, la perception extérieure et la connaissance sensitive — s'élève d'une hauteur infranchissable au dessus de la bête par la volonté libre et la raison.

Ces vérités sont élémentaires; il ne devrait pas être permis de les ignorer.

Quant aux naturalistes de l'école matérialiste ou — ce qui est tout un aujourd'hui — de l'évolutionnisme sans restriction, qui les repoussent systématiquement, ils font simplement preuve par là d'une bien faible préparation intellectuelle antérieure; ils en sont encore, suivant la piquante remarque de feu le R. P. de Bonniot, « aux principes des vieilles filles qui, pour s'expliquer leurs chiens et leurs chats, s'identifient avec eux et leur prêtent, dans une mesure plus ou moins complète, leurs propres pensées et leurs sentiments; » et la doctrine matérialiste condamne ces naturalistes et les soi-disant philosophes dont ils s'inspirent, à n'en avoir pas d'autres.

1. *Les confins de la science et de la philosophie*, t. II, chap. VII, ou bien *La différence essentielle entre l'homme et les animaux Rev. des quest. scientif.*, t. VII, janvier 1880.

LA PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Par M. l'abbé Louis MAISONNEUVE
Curé d'Avignonet (Haute-Garonne).

On connaît le célèbre mémoire de Jouffroy sur la légitimité de la distinction entre la psychologie et la physiologie. La vie rationnelle et la vie animale, l'âme et le corps, y étaient nettement séparés et presque violemment disjoints. Il fallait distinguer et unir : aujourd'hui on veut confondre.

Une école existe, nombreuse et bruyante, pour laquelle la science de l'âme est une branche de la biologie. Elle expérimente en des laboratoires, elle écrit des livres, elle rédige des revues, elle fonde des sociétés, elle tient des congrès, elle professe en des chaires officielles. Ses adeptes ont du savoir et du talent; il suffit, pour s'en convaincre, de citer les noms de Spencer, Bain, Maudsley en Angleterre; de Fechner, Wundt, Helmohltz en Allemagne; de Herzen et Vogt en Suisse, de Grote en Russie, de Delbœuf en Belgique, de William James aux Etats-Unis, de Lombroso, Sergi et Mosso en Italie. En France, MM. Taine, Ribot, Beaunis, Charcot et Richet ont forcé le grand public à l'attention et cette école a maintenant sa place au Collège de France dans le haut enseignement.

Que veut-elle, où va-t-elle et par quelle voie ? Son objet est-il légitime, sa méthode efficace, sa doctrine exacte ? Deux questions auxquelles je vais essayer de répondre.

DOCTRINE

Objet. — La psychologie physiologique a pour objet l'étude de l'âme, c'est-à-dire l'ensemble de tous les faits de conscience considérés comme phénomènes. Décrire les manifestations psychiques, les classer, les ordonner, rechercher et formuler leurs conditions et leurs lois, est le but exclusif qu'elle se propose. Elle devra ramener les faits psychiques à des lois physiologiques qui les déterminent sans se préoccuper jamais de la nature, de l'origine ou de la destinée de l'âme. Elle aura le soin d'exclure toute spéculation métaphysique, car elle n'est pas une philosophie. La métaphysique est un fardeau incommode et au moins inutile. De même que la physique s'est détachée de la cosmologie, que les mathématiques se sont différenciées de l'onto-

logie, la psychologie doit s'émanciper et se constituer en science distincte. Il faut qu'elle vive chez elle et indépendante; le progrès, l'existence même sont à ce prix. Le fond de ses phénomènes est-il esprit ou matière? Cela ne la regarde pas; ce n'est point son affaire : la substance est l'inconnaissable et probablement le chimérique. Elle ne peut trouver, je ne dis pas son auxiliaire, mais son explication, que dans la physiologie à laquelle il la faut ramener, car elle n'est qu'une de ses branches. Il n'est pas étonnant qu'elle soit jusqu'à présent le plus obscur de ses chapitres, car elle s'occupe de ce qu'il y a de plus délicat, de plus haut et de plus compliqué. Ainsi conçue elle appartient à l'histoire naturelle. Par égard pour des philosophes attardés dont elle apprécie les services provisoires, elle consent à se nommer psychologie physiologique, biologique, expérimentale. « Ces dénominations toutes négatives, qui n'ont de valeur que pour la période de transition où nous sommes, disparaîtront[1]. » Elle sera la psychologie sans épithète.

Méthode. — Pour réaliser cette ambition il faut une méthode propre : c'est l'expérience, toute l'expérience, rien que l'expérience. Un psychologue d'autrefois fermait sa porte et ses yeux, rentrait en lui-même par l'observation intérieure, cherchait à se saisir par la réflexion, à se trouver dans le recueillement et le silence. Cette méthode est insuffisante : on lui reproche sa difficulté, ses données vagues et contradictoires. Elle ne connaît pas même le cerveau, à plus forte raison l'influence exercée sur lui par les organes; elle ignore cet inconscient qui est la base et l'origine de la vie mentale. Mais surtout obligée de faire du sujet qui observe l'objet même de l'observation, elle le défigure et l'altère. Il faut donc substituer la méthode objective à la pure observation intérieure.

Naturaliste, le psychologue aura ses laboratoires; il emploiera comme le physicien le chronomètre, le thermomètre, le dynamomètre, l'esthésiomètre et le galvanomètre pour évaluer la durée, préciser la nature et mesurer l'intensité des perceptions et des sensations. Il empruntera ses réactifs au chimiste pour exciter et influencer la substance nerveuse, surtout il maniera le scalpel et le microscope pour dissocier les fibres et étudier les cellules qui doivent livrer le secret de l'activité psychique.

Le sujet de l'observation c'est principalement l'homme, mais souvent en des états irréguliers, anormaux et maladifs. « Car la psychologie peut être renouvelée tout entière par la pathologie; la maladie est un instrument subtil d'analyse; elle crée des conditions exceptionnelles, irréalisables, elle scinde l'homme[2]. » Nous interrogerons donc les médecins, les aliénistes surtout et nous interprèterons leurs observations sur les névropathes, les hystériques et les déments de toute sorte. L'hypnotisme fournira également un précieux secours, car il provoque le changement de l'activité psychique et soma-

1. Ribot : Cours inaugural.
2. Ribot : *loc. cit.*

tique. Les altérations, les perversions, les abolitions, les hypérexcitations de la sensibilité qu'il produit, l'érigent en un procédé de « vivisection morale [1] ».

Il faudra aussi étudier l'enfant avant que l'éducation n'ait perfectionné ou réprimé ses tendances innées ; c'est en lui qu'on peut saisir la formation et la transmission de l'être psychique. Homme en raccourci, il nous fera entrevoir les lois de la psychogénèse, comme le sauvage, homme naturel, nous montrera le sujet psychologique avant qu'il soit enrichi, mais déformé, par les acquisitions artificielles de la vie civilisée.

Enfin la psychologie serait incomplète si elle négligeait les renseignements que peuvent lui donner les animaux ; moins sûre que l'instinct, l'intelligence n'en est que le développement et l'on ne saurait impunément ignorer les lointains ancêtres des descendants dont on veut pénétrer la constitution intime.

Tous ces documents, il sera indispensable de les assembler, de les interpréter par la statistique afin de les réunir en séries qui permettront ensuite d'en déterminer les conditions et d'en découvrir les lois.

Donc mathématique, physique, préhistoire, archéologie, linguistique, ethnographie seront tour à tour appelées en témoignage pour aider le psychologue, orienter ses recherches, confirmer ses hypothèses, préciser ses formules, édifier ses théories et les coordonner en doctrine scientifique.

Est-il nécessaire d'affirmer que je cite souvent les paroles textuelles des psychologues dont je voudrais exposer la doctrine. Je m'efforee du moins d'en résumer fidèlement le sens.

Système nerveux. — On comprend que la base fondamentale d'une science expérimentale de l'esprit est la connaissance des lois qui régissent le système nerveux ; sa structure et ses fonctions devront être la première étude d'un psychologue, car « l'élément nerveux contient implicitement la nature entière comme l'homme de génie contient implicitement l'humanité [2] ». Parce que les phénomènes physiologiques sont physico-chimiques, il s'ensuit que les phénomènes psychiques sont eux aussi physico-chimiques « au même titre que la lueur d'une lampe ou la force électromotrice d'un couple voltaïque [3] ». Or, les fonctions propres des cellules consistent en des impressions, en des décharges réciproques dont l'élément premier semble être un mouvement moléculaire de la matière nerveuse.

Tout le monde sait que la portion la plus importante de l'encéphale est le cerveau ; la couche corticale représente toutes les formes de l'activité nerveuse : viscérale, musculaire, tactile, visuelle, auditive, olfactive, gustative, motrice, significative. Le nombre, la variété, la complexité des circonvolutions en accroissant la quantité de substance grise accroissent les facultés mentales. Qu'on ne s'étonne pas de la quantité et de la diversité des effets produits puisque l'anatomie constate plus de six cent millions de cellules et

1. Beaunis.
2. Maudsley : *Physiologie de l'esprit.*
3. Ch. Richet : *Psychologie générale.*

près de cinq milliards de fibres. La nutrition renouvelle sans cesse la substance grise, sans cesse désagrégée, et les cellules nouvellement produites sont parfaitement semblables aux éléments disparus. De là, persistance des empreintes reçues et des impressions subies. De mémorables expériences dues à Mosso établissent que l'activité intellectuelle provoque et augmente l'afflux du sang au cerveau. Schiff et Broca ont prouvé que sa température croît en raison directe du travail de l'esprit; les sels dus à l'oxydation des tissus se sont produits en abondance, ce qui a permis à Preyer d'expliquer le phénomène du sommeil par un encombrement de détritus acides.

On était donc amené à rechercher dans un point déterminé de l'encéphale le centre spécial de telle ou telle opération mentale. Voici quelques résultats de ces recherches. Depuis les remarquables découvertes de Broca, la troisième circonvolution frontale est devenue célèbre par ses rapports avec l'aphasie et la faculté du langage. Des travaux récents déterminent le siège de l'agraphie ou abolition des mouvements coordonnés de l'écriture au pied de la seconde circonvolution frontale gauche. L'amnésie des signes figurés ou cécité verbale doit être rapportée à une lésion du lobule pariétal inférieur gauche, la surdité verbale ou impossibilité de comprendre les paroles aurait son siège dans le lobe temporal.

Les couches optiques sont par excellence les centres sensitifs, elles rassemblent les impressions pour les réfléchir en mouvements, les corps striés organisent les mouvements automatiques et habituels; les lobes occipitaux président à la sensibilité des viscères, tandis que les actes volontaires paraissent avoir leur siège dans la première et la deuxième circonvolution frontale. — Est-ce dans les centres moteurs centrifuges, région psychomotrices du cerveau, ou dans les régions sensitivo- sensorielles (circonvolutions de l'hippocampe) qu'il faut placer le sens musculaire? Les physiologistes discutent avec âpreté cette question.

Sens. — Le sens musculaire est la faculté de percevoir les efforts musculaires et les excitations motrices. Ce n'est pas le sens tactile puisque celui-ci n'apprécie que les différences d'un tiers des poids qui pressent sur la peau, tandis qu'avec l'intervention des muscles on pourra percevoir les augmentations ou diminutions d'un dix-septième. D'après James[1], c'est une sensation complexe transmise au cerveau par les nerfs sensitifs et provenant des muscles contractés, des ligaments tendus, des articulations comprimées, de la glotte fermée, du sourcil froncé, des mâchoires serrées, etc.

Pour d'autres, au contraire, ce sens ne vient pas d'une impression afférente produite par les muscles, mais d'une innervation efférente; c'est la notion exacte de la force nerveuse nécessaire au mouvement ou dépensée. Ces sensations *kinesthétiques* permettent de mesurer l'étendue et l'intensité des contractions musculaires et nous éclairent sur la position de nos

1. *Le sentiment de l'effort*, par W. James.

membres. Elles sont très importantes, car elles servent à fonder les idées fondamentales de solidité, de grandeur, de forme et de distance.

La nouvelle psychologie s'occupe également du sens *chronométrique* qui fait rentrer un chat à l'heure du dîner; du sens *topographique* qui ramène si directement les pigeons au colombier; du sens *météorologique* par lequel plusieurs animaux annoncent les variations atmosphériques, du sens *magnétique* possédé par des sujets vivement impressionnés par l'électricité de l'air et le magnétisme terrestre. Par une analyse minutieuse elle est arrivée à déterminer les éléments anatomiques, les appareils nerveux et les conducteurs spéciaux des sensibilités thermiques, du froid, tactile, douloureuse. En dissociant chez divers sujets ces quatre sortes de sensations, une maladie nerveuse, la *syringomyélie* a permis de les isoler et de les étudier séparément.

Psycho-physique. — En ce qui concerne les sens supérieurs, toute une branche de la psychologie physiologique s'est fondée pour mesurer la durée de leurs perceptions et l'intensité de leurs sensations. L'évaluation de ces rapports numériques exige parfois l'emploi des hautes mathématiques. Les recherches d'Helmholtz, Wundt et Fechner ont abouti à constituer un corps de doctrine appelée psycho-physique. Elle enseigne que la vitesse de l'onde nerveuse est d'environ 30 mètres par seconde; le mouvement se propage plus vite dans le sens longitudinal que dans le sens transversal; le temps nécessaire aux perceptions varie avec les divers sens : il faut 0″ 16 pour le son, 0″ 20 pour l'impression tactile, 0″ 21 pour la lumière, etc. Quant au réflexe, il suffit pour le produire de 0″ 060 à 0″ 050 (Exner). En désignant par σ le millième de seconde, si l'on cherche le temps requis pour devenir attentif à un phénomène, on obtient à l'état normal 171σ, après fatigue cérébrale 183σ, pour les distraits jusqu'à 500σ et, au contraire, pour les sujets déjà avertis seulement 76σ.

L'intensité des sensations s'évalue numériquement comme la vitesse des perceptions. En écartant ou en rapprochant les branches du compas de Weber (esthésiomètre) en diverses régions de la surface cutanée, on a pu fixer certaines lois des variations de la sensibilité et Weber est arrivé par l'expérience et le calcul à la formule connue : $S = K \log. F$, dans laquelle S désigne la sensation, K l'excitation *minima* qui la produit, F l'accroissement d'excitation. Dans le même ordre d'idées, on peut signaler les relations qui existent entre diverses perceptions et l'action musculaire mesurée au dynamomètre. En prenant 23 kilogrammes, pour force normale, la perception des couleurs amène une augmentation dans le même sens que l'intensité des vibrations lumineuses : la perception du bleu donne 24, du vert 28, du rouge 42. — Les sensations de l'ouïe accusent de même une action dynamogène proportionnelle à l'amplitude et au nombre des vibrations des sons, c'est-à-dire à leur intensité et à leur acuité. En général, les sensations agréables augmentent la dynamométrie, les sensations pénibles la diminuent. Dans l'ordre intellectuel il en sera de même et un sujet dont le chiffre dynamomé-

trique serait 35 donnera 45 kilogrammes après un exercice intellectuel prolongé ; ce chiffre baissera brusquement par le surmenage et la fatigue.

Le curieux phénomène de l'audition colorée se relie sans doute à des faits de ce genre. On sait que, pour certains sujets, toute perception lumineuse est fatalement accompagnée de sensations auditives et les physiologistes ne désespèrent pas de réaliser l'ambitieuse fantaisie du poète V. Rimbaud :

A blanc, E noir, I rouge, U vert, O bleu, voyelles,
Je dirai quelque jour vos naissances latentes.....

Pour le moment, ils se bornent à expliquer l'audition colorée par l'entrecroisement des fibres nerveuses : Le trijumeau joue ici un grand rôle ; il a des connexions très immédiates avec tous les sens.

Sensations. — L'observation de ces faits nous fournit l'idée juste d'une sensation : c'est le résultat d'une vibration nerveuse accompagnée de conscience. Mais la conscience étant surajoutée comme un simple complément au phénomène nerveux, c'est celui-ci qu'il importe d'approfondir.

L'action réflexe ou « excitation périphérique d'un nerf sensible qui détermine un mouvement de réponse », voilà le type de l'action nerveuse et la base de toute activité psychique. Nos actes sont des actions réflexes plus ou moins compliquées, mais déterminées nécessairement par la constitution intime des centres nerveux et la nature des excitations reçues. C'est par l'acte réflexe que l'être existe et qu'il est un individu, un être unique, quelque chose de plus qu'un assemblage de cellules.

La conscience est l'aspect intérieur, si l'on veut l'envers du fait psychique. Son apparition dans le monde est un fait capital ; il est bien difficile d'expliquer le passage de l'inconscient au conscient, cependant il faut admettre que le fait conscient est dû à la désassimilation du tissu nerveux ; la dernière unité de conscience c'est « quelque chose du même ordre qu'un choc nerveux et les différences entre nos états de conscience résultent des modes différents d'intégration de cette dernière unité [2] ». Ce qui relie entre eux ces divers états, c'est le transfert de l'excitation nerveuse d'une cellule en une autre ou plutôt d'un groupe de cellules sur un autre groupe ; la base physique de cette association est constituée par les communications anatomiques établies entre les cellules cérébrales.

L'uniformité tend à faire disparaître la conscience, la diversité l'engendre. L'instabilité caractérise la succession des faits conscients ; il faut une certaine durée et une certaine intensité de l'excitation nerveuse pour la faire naître. Ils impliquent donc un mouvement, car il n'y a pas de changement sans mouvement et le changement est la condition de la conscience.

Ces données vont nous suffire pour expliquer ce que la psychologie classique appelait une faculté. Il n'y a pas de faculté ; il faut se débarrasser de

1. Ch. Richet : *Programme de physiologie.*
2. H. Spencer : *Principes de psychologie.*

cette entité superflue et purement verbale. Ce n'est, ce ne peut être que le nom collectif donné à certaines classes de phénomènes, la possibilité de les évoquer en des circonstances déterminées, le groupe de conditions nécessaires pour les produire. Analysons, par exemple, la mémoire; elle est par essence, un fait biologique, par accident, un fait psychique.

Mémoire. — Elle consiste à conserver certains états, à les reproduire et à les localiser dans le passé. Conservation et reproduction, voilà ses éléments essentiels. Elles proviennent de la permanence d'une modification particulière imprimée aux éléments nerveux par la sensation, et des associations formées entre certains de ces éléments. Plus les empreintes sont profondes et caractéristiques, mieux les groupes formés entre les cellules et les fibres au moment de la sensation primitive sont organisés, fixés par la répétition des actes, et prompts à se mettre en mouvement, plus la mémoire est riche. Sa base statique est l'ensemble des traces, vestiges ou résidus de nature inconnue, laissés dans l'organe par l'action nerveuse ; sa base dynamique est l'ensemble des associations promptement éveillées.

L'oubli provient de la désorganisation des éléments, ou de l'isolement, de l'impuissance des groupes nerveux; c'est une dissociation. La destruction descend progressivement de l'instable au stable, du complexe au simple; noms propres, substantifs, adjectifs, verbes, interjections, signes disparaissant successivement.

L'hypothèse qui fait de la mémoire ou plutôt des mémoires, car chaque sens possède la sienne, des collections de faits psychiques en train de devenir organiques, explique très bien les amnésies temporaires, partielles ou locales, leur progression, l'abolition des souvenirs dont l'objet est plus récent avant ceux des faits anciens, parce que les structures formées les dernières sont les premières à dégénérer. Tous ces faits confirment que la conservation du souvenir est un état acquis de l'organe cérébral ; il est sous la dépendance de la nutrition qui reproduit les cellules avec les modifications qu'elles ont subies (de même que le corps garde toujours l'impression faite sur ses éléments par le virus de la petite vérole) et de la circulation du sang très active parmi les cellules de la substance grise [1].

La mémoire est un commencement d'habitude, l'habitude un commencement d'instinct : celui-ci est tout à fait inconscient et il n'est sans doute qu'une habitude héréditaire. C'est encore à la mémoire que nous devons l'intelligence, car nos idées sont des images devenues signes et nos images des sensations renaissantes. L'idée est donc un état plus faible que l'image, une image décolorée, amoindrie, qui tend à s'effacer. L'idée générale n'est qu'une image générique ; l'esprit l'obtient par un procédé analogue à celui de M. Galton quand il reproduit le type d'une famille par plusieurs épreuves photographiques incomplètes et superposées de ses divers membres.

1. Cf. Ribot : *Les maladies de la mémoire*, passim.

L'Intelligence. — L'intelligence abstrait, c'est-à-dire retranche, réduit la peinture au dessin, le dessin à l'ébauche, l'ébauche aux lignes essentielles, au *schema* et les idées générales sont formées. Elles apparaissent à l'esprit comme des noms accompagnés ordinairement d'une vague représentation sensible et d'une obscure tendance[1].

Comme les idées ont la propriété de se déterminer, de s'évoquer, de se suggérer les unes les autres, elles se réunissent suivant qu'elles sont voisines ou semblables et leurs associations par contiguité ou similarité forment les jugements et les raisonnements. Pour comprendre les phénomènes il faut les penser physiologiquement, car l'intelligence est une des fonctions du système nerveux ; elle n'existe pas sans lui. L'idée n'est que la partie psychologique, la partie consciente d'un phénomène qui se produit dans et par des organes. « Impression sensorielle, trajet cérébral du courant actif, mouvement, voilà l'idée[2] . »

A la vérite ce mouvement ne lui est pas essentiel, d'après M. Ribot, et il la définit : un réflexe réduit à ses deux premiers tiers. Ne soyons pas surpris des prodigieux efforts que produit ce mécanisme si simple ; rappelons-nous que dans la nature inanimée il y en a de semblables, par exemple une étincelle électrique enflammant des capsules de dynamite peut faire sauter une montagne, et définissons l'intelligence : « un mécanisme explosif avec con science et mémoire[3]. »

L'Attention. — Parmi les actes de connaissance, l'attention mérite une étude spéciale ; elle consiste en un état intellectuel exclusif et prédominant ; en une tendance qui nous fait passer du polyïdéisme au monoïdéisme. Forte ou faible, elle est déterminée par des états affectifs, des tendances attractives ou répulsives ; c'est la différence des sensations qui la met en jeu, c'est leur intensité qui la cause, la mesure et la maintient. La forme chronique de l'hypertrophie de l'attention est l'idée fixe, la forme aiguë est l'extase ; l'hypnotisme pourrait bien n'être qu'une attention concentrée et la distraction, qui pour les esprits dissipés est précisément le contraire de cet état, semble pour les esprits réfléchis une de ses conséquences puisqu'elle provient alors d'une ideé prédominante qui absorbe l'intelligence... J'ai tort de dire l'intelligence, car nous sommes en présence d'un phénomène volitif doublé d'un phénomène de concentration musculaire ; il est sous la dépendance des mouvements représentés, idéalisés. Il est accompagné de phénomènes vaso-moteurs, respiratoires et d'expression : il est lié à ses conditions physiques n'agit que par elles, dépend d'elles ; il doit provenir d'une hyperhémie locale du cerveau : c'est une série de réflexes, une vibration matérielle des nerfs[4].

Volonté. — Nous n'avons jusqu'à présent observé que des phénomènes

1. G. Taine : l'*Intelligence*.
2. Maudsley.
3. Ch. Richet : *Psychologie générale*.
4. Ribot : *Psychologie de l'attention* (passim).

mais voici la volonté, la force de l'ordre le plus élevé que la nature ait encore produite, la dernière efflorescence consommée de toutes ses œuvres merveilleuses. Serions-nous donc en présence d'une cause et par cette fissure la métaphysique abhorrée s'insinuerait-elle dans la psychologie d'où on la veut bannir ? Défendons-nous de cette illusion. La volition n'est pas un phénomène particulier ; de fait elle n'existe pas ; c'est la prépondérance d'une image avec tendance à l'acte. Prise entre les habitudes qui la rendent inutile et les maladies qui l'abolissent, la volonté n'est qu'un accident heureux. Elle ressemble si peu à une faculté régnant en maîtresse qu'elle dépend à chaque moment des causes les plus chétives et les plus cachées ; elle est à leur merci. Elle n'est cause de rien à aucun degré ; toute son efficacité résulte distinctement des tendances, sentiments, images et idées coordonnés sous forme de choix d'où résultent les actes et les mouvements. Le « je veux » constate une situation, il ne la constitue pas ; comme état de conscience il n'est rien de plus qu'une affirmation. Inexorablement, fatalement le choix va toujours dans le sens du plus grand plaisir. L'origine de la volonté est donc très humble, c'est l'irritabilité, c'est-à-dire la réaction contre les forces extérieures. Cette forme physiologique de la loi d'inertie est un état d'indifférenciation primordiale d'où sortent par une différenciation ultérieure la sensibilité et la motilité de la vie psychique. La volonté est la réaction de l'individu. Toute volonté agit sur des muscles. Ajoutons, si vous le voulez, à l'irritabilité, l'*inhibition* pour expliquer la volonté qui arrête, réprime, empêche d'agir ; car cette action physiologique suspend ou anéantit sans lésion appréciable une fonction nerveuse ou musculaire [1].

L'idée de liberté est une hypothèse sans fondement scientifique qui ne mérite aucun respect [2].

Avec tout cela il faudra bien édifier une morale ; à vrai dire nous n'en possédons encore que les premiers et vagues linéaments ; pourtant on peut prévoir et annoncer qu'elle confirmera cette vue de génie de Spinoza : « Ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit et le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne ; au contraire on juge qu'une chose est bonne parce qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit et le désir. » Ce sont nos sentiments qui soutiennent nos idées, les rendent tenaces et actives ; or, ils dépendent de nos organes, de même qu'ils s'expriment par le jeu de nos muscles. L'observation a établi depuis quelques années que le frontal est le muscle de l'attention, l'orbiculaire supérieur des paupières le muscle de la réflexion, le pyramidal le muscle de la menace, le grand zygomatique le muscle du rire, le sourcilier le muscle de la douleur, le triangulaire des lèvres le muscle du mépris, etc. [3]. Le caractère est le résultat de cette myriade d'états et de tendances infiniment petits de tous les éléments anato-

1. (Brown-Séquard.)
2. Féré : *Sensation et mouvement.*
3. (Duchenne de Bologne).

miques qui constituent un certain organisme. Penchant, inclination, désir, tous ces mots et leurs synonymes signifient un mouvement naissant ou avorté. L'innervation motrice en est comme l'élément fondamental. Ainsi la moralité dépend des conditions organiques. Il est facile, par exemple, d'expliquer la pudeur par l'intensité d'attention sur notre visage que nous sentons obstinément regardé. Le remords est probablement régi par la loi des couleurs complémentaires : après avoir longtemps fixé sa vue sur un objet rouge, l'œil aperçoit des taches vertes, de même le désir satisfait, la satiété est produite et l'instinct social succède à l'instinct égoïste. L'amour maternel est un développement de l'instinct animal ; or « l'attention de la mère pour son petit est en partie causée par un contact doux et chaud [1] ». Le criminel est un fou, la société doit se préserver, elle ne peut châtier ; au reste l'état social n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action [2].

On comprend que cette morale ne réclame pas de sanction et regarde l'immortalité tout au plus comme l'objet d'un désir ou d'une espérance ; elle est indémontrable en tous cas et l'analogie conduit plutôt à la rejeter [3].

Personnalité. — Au reste, qui veut-on rendre immortel ? La personne ? Mais l'entité du moi est une hypothèse inutile, contradictoire, une explication digne d'une psychologie à l'état d'enfance. Elle ne peut subsister devant les interruptions de la conscience et les manifestations de la maladie. Le moi s'exalte, se pervertit, s'altère, se multiplie, se dissout, s'abolit, s'anéantit. Ces phénomènes ont pour cause l'atrophie ou l'hypertrophie des éléments nerveux et ces troubles de la sensibilité appelés hyperesthésie, paresthésie, dysesthésie, anesthésie. Le moi disparaît par aliénation comme chez ce malade qui se cherchait sous son lit ; il se dédouble par alternance, ainsi que dans le célèbre cas de Félida X..., qui a successivement deux existences avec des qualités et des consciences opposées ; il se remplace par substitution comme ces fous qui se croient femmes, rois ou bêtes. Ces faits montrent que le moi est composé de couches [4] de conscience de plus en plus profondes. On arriverait à comparer la structure de l'âme à celle d'un bulbe d'oignon [5]. Traduisons psychologiquement. Entre nos états conscients, subconscients et inconscients se réalise la grande loi Darwinienne, le *struggle for life*.

Dans cette lutte, y a-t-il victoire d'un élément sur les autres ? La personnalité s'exprime par la tendance ou l'état prépondérant qui coordonne les autres et leur donne l'unité. Cette unité n'est pas un principe, mais un résultat ; c'est un point terminal non un point initial. Elle persiste tant que dure ce balancement symétrique, ce consensus, cet équilibre qui la constituent. La conscience de l'organisme est la base sur laquelle l'individualité repose. Par

1. Bain : *Les sens et l'intelligence.*
2. Tarde : *Les lois de l'imitation.*
3. Paulhan : *Physiologie de l'esprit.*
4. Cf. Ribot : *Les maladies de la personnalité.*
5. Max Dessoir : *La double personnalite.*

elle tout est, sans elle rien n'est. Elle se compose des mille sensations vagues, nuageuses, indistinctes, dont l'ensemble forme la cénesthésie ou notion de notre état somatique.

La représentation de notre personnalité nous apparaît comme un lacis prodigieusement enchevêtré et inextricable formé par le complexus nerveux.

Envisageons donc les états de conscience et les phénomènes physiques comme deux séries parallèles de développement procédant d'un même substratum inconnu et inconnaissable ; ce substratum, nous l'appellerons substance, si l'on y tient, pourvu qu'il soit bien entendu que la substance n'est qu'une fiction volontaire à l'aide de laquelle on peut expliquer la connexion des phénomènes. Ces phénomènes, l'hérédité les conserve, l'évolution les développe. C'est par une différenciation progressive que l'instinct naît de l'action réflexe, que la mémoire, la raison et le sentiment naissent de l'instinct, que la volonté naît du sentiment.

Ces paroles d'Herbert Spencer, celui qu'ils appellent l'Aristote moderne, résument toute la doctrine des néo-psychologues.

Par conséquent, la force psychique est une métaphore, à moins qu'on n'entende par là les conditions physiques d'un état de conscience, et elles seules ; mais la matière n'a guère plus de réalité que l'esprit, car elle n'existe que si elle est connue, et elle n'est connue que par la sensation.

Ainsi la sensation est le vrai phénomène, la chose réelle, l'objet propre de la psychologie physiologique.

CRITIQUE

Avouons d'abord et très volontiers qu'il y a une psychologie expérimentale, je veux dire la connaissance des phénomènes connus par la conscience, leur classification, la détermination de leurs lois et conditions ; cette science est distincte de celle qui recherche l'origine, la nature, la destinée de l'âme. Celle-ci est proprement métaphysique. Mais prenons garde qu'il s'agit aussi de préciser la nature de ces phénomènes et cela même constitue une différence entre la physiologie et la psychologie ; plus qu'une différence, souvent une opposition réelle, parfois un abîme infranchissable. Parce que le corps et l'âme dans l'homme sont unis, parce qu'ils sont deux substances incomplètes qui ne forment qu'une seule nature, il est nécessaire que les manifestations physiques soient liées aux faits psychiques, mais il est évident qu'ils sont distincts. La vue d'un tableau évoque fatalement, si je cherche ses conditions d'existence, la toile, les couleurs et les pinceaux sans lesquels il n'y a pas de peinture, mais en même temps, et comme cause supérieure, la main et le génie de l'artiste qui l'a tracé. Ainsi l'action humaine révèlera sans doute l'activité des organes, leurs combinaisons et leur concert, mais aussi la force qui les anime, les meut et les dépasse.

On me dit que le physicien ne s'occupe pas de l'essence de la matière et qu'ainsi le psychologue n'a pas à s'occuper de l'âme. Tout au moins celui-là sait-il qu'il étudie des phénomènes matériels et des expériences lui montrent qu'ils appartiennent à des corps étendus, composés, impénétrables, inertes; de même celui-ci, en étudiant les phénomènes de conscience, découvrira qu'ils sont irréductibles au mouvement, spontanés, simples et plusieurs d'entre eux spirituels et libres. Faits psychiques, facultés, substance, ont entre eux les mêmes rapports que les fruits, les branches et le tronc. Un botaniste pourra sans doute se borner à l'étude exclusive des fruits, mais s'il néglige les branches, la tige et les racines, connaîtra-t-il l'arbre tout entier? La psychologie expérimentale n'est donc pas la psychologie complète, encore bien moins une branche de la physiologie. Cependant il est permis, il serait utile et intéressant de posséder la science des mouvements, des fonctions, des organes de notre corps qui sont les conditions indispensables d'un grand nombre de faits psychiques, et de préciser leur liaison, leurs combinaisons et leur activité. Si elle borne à cela son ambition, l'objet de la psychologie physiologique est légitime.

Sa méthode sera-t-elle efficace?

L'instrument essentiel et naturel de la science psychologique, c'est la conscience; l'observation intérieure aidée de la mémoire et fortifiée par la réflexion est indispensable pour savoir ce que je sens, ce que je pense, ce que je veux. Aucune expérience objective n'y suppléera. Il faut convenir pourtant qu'elle sera un aide puissant, un supplément d'informations, un moyen d'interprétation et il nous en coûte peu d'accorder que les philosophes de l'école nouvelle l'ont souvent maniée avec dextérité et précision.

Pourtant est-elle leur privilège ou leur monopole? Des penseurs catholiques, ceux qu'ils nomment avec une nuance de dédain « les néo-scolastiques », font appel à l'expérience; ils pratiquent la méthode objective, ils constatent des faits positifs, ils demandent à l'anatomie des organes, à l'analyse des fonctions les antécédents, les conditions, les manifestations, les conséquences d'un grand nombre de phénomènes psychiques. Il serait superflu de rappeler ici les travaux remarquables de MM. Gardair, Domet de Vorges, des abbés Farges, Piat, Vallet, Ackermann, des Pères Coconnier et de Bonniot, et de tant d'autres savants chrétiens, si hardis que certains spiritualistes en ont conçu quelque effroi. Emprunter, quand on le peut, aux sciences naturelles leurs procédés d'expérimentation, c'est ajouter à l'observation intérieure des moyens de contrôle impartiaux et variés; c'est faire œuvre scientifique.

La tératologie psychologique devra-t-elle être méprisée? Les cas anormaux sont aussi utiles au psychologue pour découvrir les lois de l'esprit que l'étude des sophismes au logicien pour formuler les lois du syllogisme; mais il n'aura garde d'oublier qu'il est en présence de désordres, de perversions, et que, si les exceptions confirment la règle, elles ne la constituent pas.

L'hypnotisme n'a pas réalisé les espérances qu'on fondait sur lui; les

singularités qui caractérisent cet état morbide doivent mettre en garde contre les conclusions qu'il suggère.

Aussi bien, les théories par lesquelles on cherche à l'expliquer sont encore trop incertaines pour qu'on puisse regarder ses résultats comme assurés.

La psychologie de l'enfant offrira de même de grandes difficultés d'interprétation ; précisément parce que, à cet âge, tout l'être psychique se forme et s'établit, ses manifestations seront le plus souvent vagues, ébauchées, indécises. Si leur sincérité les rend souvent précieuses, il est clair que les actes de l'homme exerçant sa raison et sa volonté dans leur plénitude auront une valeur significative et expressive bien supérieure. Le sauvage n'est pas l'homme naturel, c'est l'homme dégradé ; avec cette réserve, l'observation de ses tendances et de ses mœurs pourra contribuer à éclairer les recherches du philosophe. Enfin, si l'animal, dans la variété et la complication de ses instincts, ressemble parfois à l'homme, dont il n'est le parent à aucun degré, il en diffère bien plus encore. Si les rapprochements, les comparaisons, les analogies, les contrastes même avec l'animal rendent l'homme plus compréhensible, n'oublions pas que rien n'est absolument identique entre les deux, la raison établissant entre tous leurs actes une différence essentielle.

Et devant l'énumération de toutes les sciences nécessaires à un psychologue de la nouvelle école, le premier moment de respect passé, je me surprends à murmurer les paroles de M. Jourdain à son maître de philosophie : « Il y a trop de tintamarre là-dedans, trop de brouillamini. »

Je ne puis arriver à croire, en effet, que, pour découvrir des vérités si naturelles à l'homme, la vraie méthode ne soit pas plus simple.

Etudier le système nerveux, sa structure, ses fonctions, c'est l'étude des physiologistes ; je n'ai l'intention de contester ni leurs découvertes ni leurs progrès. Je sais que les psychologues en profiteront. Cependant ils auraient tort d'espérer y surprendre le secret de l'activité psychique, car, en somme, tout s'y réduit à des décharges nerveuses, à des décompositions chimiques dues à des excitations mécaniques, thermiques, électriques, etc., c'est-à-dire à un mouvement moléculaire. Or, si nous en croyons le professeur de physiologie de la Faculté de médecine de Paris, « la structure intime moléculaire du système nerveux nous est plus inconnue encore si la chose est possible que la structure intime moléculaire de la matière inerte non organisée... et nous sommes en pleine ignorance sur la nature intime de la vibration nerveuse [1]. » Donc, ramener les opérations de l'esprit aux fonctions de l'élément nerveux, c'est une explication purement verbale et une duperie.

Les ingénieuses et délicates expériences par lesquelles on constate dans le cerveau actif une élévation de température, un afflux sanguin, une production de sels ne signifient pas autre chose que l'union intime de l'âme et du corps. L'ancienne philosophie n'avait garde de la nier ; on savait depuis longtemps

1. Ch. Richet : *Psychologie générale.*

que l'attention soutenue donne mal à la tête et que la tristesse fait couler les larmes. Cela n'autorise pas à transformer le cerveau en organe de la pensée, cette conclusion n'est pas renfermée dans les prémisses et il faut ignorer les lois les plus élémentaires de la logique pour essayer de l'en déduire.

La doctrine des localisations cérébrales suppose des travaux considérables ; on suit avec intérêt ses précisions et ses développements. A quels centres nerveux se rapporte telle série de mouvements ou de sensations ? La question est curieuse et la réponse serait intéressante. Hélas ! elle est rarement décisive. Ce n'est pas étonnant si l'on réfléchit que les méthodes employées pour la découvrir, les seules possibles, du reste, donneront rarement des résultats précis. L'une, la méthode expérimentale, consiste à produire, par des agents mécaniques ou chimiques, des excitations, des anesthésies ou des paralysies des centres fonctionnels. On reproche à ces procédés de produire des phénomènes vagues et diffus. Il est clair qu'elle ne peut être employée que sur l'animal ; un seul opérateur, le chirurgien américain Bartholow, a tenté, il y a quinze ans, d'expérimenter sur un cerveau de femme, mais la mort a interrompu l'expérience qui a excité la juste réprobation du monde civilisé. La seconde méthode, dite anatomie clinique, constate, après autopsie par le scalpel et le microscope, les désordres dus aux maladies cérébrales. Or, beaucoup d'entre elles ne semblent accompagnées que d'une perturbation dynamique sans lésion appréciable et l'on peut craindre qu'un cerveau déformé par la maladie et rendu inactif par la mort ne donne des renseignements inexacts sur le fonctionnement normal d'un cerveau vivant. Aussi, sans contester le mérite des travaux de Broca, Ferrier et autres investigateurs, toutes leurs conclusions sont loin d'être admises. Bien qu'il y ait des localisations parfaitement fixées et définitivement acquises, les objections d'histologistes, tels que Ranvier, et de physiologistes, tels que Vulpian, ne permettent pas les affirmations prématurées ou trop générales. Enfin, quand nous connaîtrions les divers organes de la sensibilité et du mouvement, nous aurions le droit de nier les cellules pensantes : la science ne les a montrées et ne les montrera jamais.

Nous avons peu de chose à dire sur cette branche de la psychologie physiologique nommée psycho-physique ou esthésimétrie. On se souvient qu'au dernier Congrès, le professeur Barberis présenta, en quelques lignes, une critique savante de la mesure des actes psychiques. A cause des éléments sensibles auxquels nos opérations intellectuelles sont étroitement unies, leur intensité et leur durée sont mesurables. Saint Thomas l'avait reconnu bien avant Fechner et Wundt.

On peut comparer entre elles deux sensations, on peut rechercher le rapport entre l'excitation nerveuse et la sensation, on peut établir une relation entre la sensation et le mouvement. Seulement il faut se défendre de toute illusion : les appareils de nos laboratoires sont hors de cause, on ne conteste ni leur efficacité ni leur précision, mais ils ne peuvent atteindre la sensation

elle-même, seulement les circonstances matérielles qui la précèdent, l'accompagnent ou lui succèdent. Les équations intégrales et différentielles qui se résolvent en la loi de Weber renferment plusieurs inconnues qui persistent en dépit de l'expérience.

Cette loi supposerait, en effet, pour être exacte, la connaissance de la perfection de chaque organisme, de l'état qui précède immédiatement la sensation, enfin du sujet qui informe les organes et sent avec eux et par eux.

Or, ces variables ne sauraient être déterminées ; la rigueur de la loi n'est donc qu'apparente. Cela n'empêche pas que les observations et les analyses des sens musculaire, chronométrique, d'orientation, électrique, météorologique, etc., ne soient, pour la plupart, fines et subtiles et ne fournissent matière à d'importantes classifications.

L'action reflexe est le type de l'activité nerveuse, nous l'accordons sans peine ; qu'on puisse expliquer par une série de réflexes les fonctions purement corporelles, c'est affaire aux physiologistes de le démontrer. Remarquons en passant que « cette excitation périphérique d'un nerf sensible qui détermine un mouvement de réponse » semble être une preuve décisive d'une force vitale simple et distincte des organes, car cette force paraît nécessaire pour opérer une telle transformation. Mais l'acte réflexe explique-t-il la sensation ? Qu'elle soit représentative ou affective, perception ou plaisir et douleur, la sensation exige dans l'organe une force supérieure à la matière. Il est bien vrai que les faits allégués par les psycho-physiologistes rendent difficile sinon impossible la défense du système spiritualiste cartésien qui fait de la sensibilité une propriété de l'âme seule, mais ils concordent, au contraire, avec les théories scolastiques pour lesquelles le sujet de la sensation est le *composé humain*, sujet corporel étendu puisqu'il doit recevoir des impressions matérielles, sujet indivisible puisque la sensation est une. Ce sont les nerfs qui sentent ? oui, mais informés par l'âme et avec elle. C'est l'âme qui sent ? oui, mais unie à l'organe et par son intermédiaire ; « *Est operatio animae quae fit per organum corporale sed non per corpoream qualitatem et talis est operatio animae sensibilis*, » dit l'Ange de l'École [1]. Ce pouvoir de sentir est donc localisé dans un organe : « *Oportet sensitivum esse in aliqua parte corporis* », et il suppose une modification matérielle du sens qui reçoit l'impression : « *Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur.* » Il est vrai que le prince des philosophes chrétiens admet, entre la sensation et son objet, une ressemblance ; la psychologie contemporaine la repousse. Pour elle, les sensations sont purement subjectives. Sans me prononcer sur la valeur de cette proposition, contestée et combattue avec des arguments plausibles [2], je la crois plus conforme que l'opinion contraire aux lois établies par la physique

1. Saint Thomas, S. Th. P., a, LXXXVII. 1.
2. Entre autres par M. l'abbé Farges, dans une très remarquable étude.

moderne. « Abstraction faite du sujet sentant, dit un éloquent religieux, il n'y a, dans la matière, ni froid, ni chaud, ni lumière, ni obscurité, ni bruit, ni silence. Il ne reste que du mouvement et une mécanique grandiose qui en détermine savamment les conditions et les lois [1]. » On peut souscrire avec le R. P. Didon à cette théorie scientifique, pourvu qu'on admette que les sensations, bien que subjectives, prouvent la réalité et la diversité des objets extérieurs et gardent avec eux des proportions et des rapports définis. Cela suffit pour affirmer l'existence du monde extérieur et éviter le scepticisme.

Rien n'est plus confus et plus embrouillé que la façon dont les psycho-physiologistes traitent la conscience. Elle est, d'après eux, un épiphénomène ajouté à l'excitation ou au mouvement nerveux; en vérité, elle est tout autre chose. C'est le sentiment immédiat et instantané des phénomènes psychiques : sensation, pensée, désir, volition. C'est un état d'âme qui nous révèle à nous-même avec les modifications que nous recevons ou les actions dont nous sommes cause. Le choc nerveux, l'impression d'une cellule cérébrale n'ont aucun élément semblable ou commun avec cette vue directe, lucide et profonde de notre âme ou mieux de notre personne active. Je n'oserai dire qu'elle est une faculté, mais plutôt qu'elle est liée à l'exercice de nos facultés sensibles, intellectuelles et morales comme leur forme commune, et j'entends par faculté le pouvoir de produire telles ou telles actions déterminées. Tant qu'il sera évident que l'homme peut comprendre ce qu'il ne sent pas, et sent ce qu'il ne veut pas, il faudra dire qu'il y a en son âme des dispositions et des puissances spéciales, puisque leurs actes ne sont pas identiques, et distinctes, puisque les phénomènes qu'elles produisent sont divers.

La mémoire est l'une d'entre elles. Ici la psychologie expérimentale a réalisé certains progrès. Les conditions matérielles de la conservation et de la reproduction des images n'ont peut-être jamais été mieux comprises et exposées que dans la monographie magistrale de M. Ribot intitulée *Les Maladies de la mémoire*. Pourquoi faut-il que l'œuvre soit incomplète et que l'auteur ait méconnu la part considérable, j'allais dire souveraine, de l'âme dans la reconnaissance des souvenirs et leur localisation précise dans le passé?

Qu'ils soient conservés dans le cerveau comme des clichés photographiques, comme les caractères d'un livre, l'hypothèse est ingénieuse et, jusqu'à un certain point, semble fondée; mais ces épreuves photographiques, qui les voit et les déclare ressemblantes, ces lettres imprimées, qui les lit et les reconnaît comme signe d'une réalité passée? L'esprit, sans doute, et lui seul. L'omettre dans un système qui veut expliquer le souvenir, c'est se priver de l'agent essentiel qui le rend possible.

Nous avons loyalement reconnu les services que les organes rendent à l'âme. Nous les déclarons inutiles pour la conception des idées : « Lorsque Aristote a dit : c'est sans organe qu'on pense, il a parlé divinement. »

1. R. P. Didon : *La science sans Dieu.*

Toutes les analyses confirment, toutes les preuves démontrent que cette assertion de Bossuet est vraie. Sans doute, les images sont la matière de nos idées et les mots en sont les signes ; mais l'idée elle-même est essentiellement différente de l'image et affranchie du mot. Je conçois très distinctement les idées d'honneur ou d'obligation et je ne puis leur donner une figure sensible. Le mot qui les désigne varie, l'idée reste invariable.

Bien plus, l'intelligence compare deux idées, perçoit et affirme leur ressemblance, elle rassemble des jugements, prononce leur liaison et en déduit les conséquences, elle voit par intuition des principes premiers qui sont la base de la raison, elle conçoit les êtres d'une manière spirituelle, indépendante et dégagée de la matière, elle reconnaît la nécessité et l'universalité des idées pures, en dehors et au dessus de l'expérience. Elle ne trouve rien, absolument rien de commun entre le mouvement auquel se ramènent tous les phénomènes de la matière et la pensée, phénomène propre de l'esprit.

Nous ne pensons pas sans une image ou sans un mot, cela est vrai, parce que nous sommes des intelligences unies à des organes ; mais la lucidité, la force, la profondeur de la pensée dépendent si peu du mot et de l'image, que les idées les plus claires : substance, cause, simplicité, infini, n'évoquent que des images confuses et ne s'expriment que par des mots imparfaits. Cela se comprend si l'on songe que l'image ne figure avec exactitude que les choses sensibles et que le mot désignant les réalités invisibles n'est qu'une métaphore. Donc la physiologie est impuissante à expliquer l'idée.

De même la continuité ou la similarité peuvent bien déterminer d'une manière empirique l'association des idées, mais leur liaison, c'est-à-dire leur hiérarchie, leurs dépendances, leurs rapports à un principe et à une fin, ne sauraient avoir une origine physiologique et n'ont d'autre source que la raison. Il y a longtemps que Condillac avait essayé de réduire l'attention à une sensation prédominante. On lui a répondu qu'il confondait voir et regarder, entendre et écouter, être passif et agir : cette réponse subsiste. L'attention est la direction de l'intelligence fixée par la volonté ; sans doute elle est aidée, empêchée, favorisée, amoindrie par des états affectifs. Il n'en faut pas moins la distinguer de ces états qui la confirment ou la compliquent, mais ne la créent pas.

L'irritabilité et l'inhibition vont-elles nous révéler tout le mystère de la volonté ? L'irritabilité est la « propriété dont jouissent tous les éléments anatomiques et par suite les tissus et les organes, de réagir en présence d'une excitation artificielle ou physiologique [1] »... L'inhibition est l'arrêt d'un fonctionnement sans lésion de l'organe par exemple la suspension des mouvements du cœur par l'excitation périphérique du nerf pneumo-gastrique. — La volonté est la faculté par laquelle l'homme se porte vers un être que

1. Littré et Robin : *Dictionnaire de médecine.*

la sensibilité ou l'intelligence lui représentent comme son bien, ou se détourne de lui quand il lui apparaît comme son mal.

Y a-t-il quelque chose de commun entre les notions des propriétés physiologiques et de la faculté rationnelle que nous venons de définir? Désir, connaissance de la fin, résolution de l'atteindre, ces éléments de l'acte volontaire n'ont rien de corporel. Il n'y a pas de volonté sans un mouvement musculaire commencé? C'est possible, et je n'en sais rien; je vois clairement que la volition est distincte de ce mouvement, non seulement d'un degré supérieur, mais d'un autre ordre, d'une autre nature que lui, surtout si j'unis à la volonté qui tend nécessairement au bonheur la liberté qui choisit d'elle-même les moyens de l'atteindre. « Quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même, connaîtra sa liberté avec une telle évidence, dit Bossuet, que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a. » Certes, je ne méconnais pas les mystères qui enveloppent notre libre arbitre. Aucun des pouvoirs que possède l'homme n'est plus difficile à approfondir. Mais c'est un fait, un fait constant, indéniable, et toutes les objections, tous les systèmes viennent se briser contre son infrangible réalité. Notre lib rté provient si peu des circonstances extérieures, des influences physiologiques, de l'hérédité, du climat, du milieu, du tempérament, des passions, du caractère, qu'elle consiste précisément à agir malgré ces tendances et leurs oppositions; elle n'est pas la résultante de ces forces, mais tout au rebours, la résistance à leur action. Que m'importe que la science affirme qu'il y a dans le monde une quantité invariable d'énergie. J'admettrai la loi quand elle sera démontrée; des mathématiciens et des physiciens de premier ordre me disent que la preuve n'est pas encore faite; toujours faudra-t-il la restreindre au monde matériel, à l'univers visible. Je crois que la vie s'affranchira de ses formules, je suis sûr que la liberté n'y est pas comprise.

Nous devions nous attendre que la psychologie, qui considère la liberté comme une hypothèse ne méritant aucun respect, professe moins de respect encore pour la morale. Pas d'obligation sans libre arbitre, pas de morale sans obligation. Les physiologistes pourront me donner la cause qui fait monter le sang au visage, ce phénomène de circulation qui accompagne la pudeur n'est pas l'essence de ce sentiment exquis; la pudeur est tout autre chose et peut exister sans lui. De même le remords attend-il toujours pour se produire la consommation du crime? Le consentement au désir coupable suffit pour qu'il apparaisse; que dis-je! en certaines âmes délicates, il précède souvent ce consentement intérieur lui-même. Il n'est donc pas assimilable à la perception des couleurs complémentaires.

Quant au sentiment maternel causé en partie par un contact doux et chaud, c'est peut-être celui d'un chien ou d'une poule, ce n'est pas le sentiment admirable qui est la force, la joie et l'honneur de la femme. N'insistons pas; la nouvelle école raillerait et n'aurait pas assez de dédains pour ce qu'elle appelle la philosophie littéraire.

N'est-ce donc pas elle qui fait de la « littérature », quand elle nous parle de double personnalité avec des néologismes barbares. Quand elle accumule les observations cliniques faites dans l'hypnose, l'hystérie ou la paralysie générale pour nous persuader qu'il y a plusieurs personnes en nous. Plusieurs états de conscience, oui; plusieurs centres auxquels il faille rattacher nos actes, plusieurs principes auxquels ils puissent s'attribuer, non. L'erreur provient ici des idées très fausses et très répandues sur la nature de la conscience. Certains philosophes spiritualistes y ont contribué en confondant la conscience avec le *moi*. Or, le moi se connaît par la conscience, il n'est pas créé par elle ; la conscience le révèle, elle ne le forme pas.

Parmi les notions contradictoires de la conscience dues à l'école physiologique, je trouve celle-ci : « La conscience est l'étroit guichet par lequel nous apparaît une toute petite partie du travail cérébral. » Supposons donc que ce travail est irréglier, désordonné, perverti comme dans les maladies mentales, nos sensations seront évidemment troublées ; et comme la sensibilité est une fonction de la personne, le moi que révèle la conscience sensible ne sera plus le moi véritable, le moi *sujet*, mais comme on l'a très bien dit un moi *phénomène* [1]. La personne lui attribue donc fatalement des états, des effets, des actes qui ne lui appartiennent pas. Il arrive à ces malades quelque chose d'analogue à l'erreur d'un homme non prévenu qui se regarderait dans un miroir convexe ou concave avec des verres bleus; il paraîtrait transformé, changé, *autre* ; il s'attribuerait, s'il n'était averti de son illusion, une forme, une couleur différentes de sa forme et de sa couleur véritables. En réalité, il serait le même,

Loin de moi de mettre en doute l'unité de la conscience. Une saine philosophie ne peut admettre qu'elle soit le résultat du transfert nerveux d'une cellule consciente à une autre. On nous parle de « conscience coloniale », mais une colonie est une unité artificielle abstraite, idéale; l'unité de la conscience est naturelle, concrète, réelle. C'est la lumière qui révèle *au moi* les actes qu'il produit. Seulement elle nous les montre tels qu'ils sont, troublés, anormaux, irréguliers, si l'un des éléments de la personne, le corps, est dans un état désorganisé et perverti.

Donc la cénesthésie, la sensation de notre corps a sa part, une part considérable, dans l'idée que nous concevons du moi; cela est naturel et nécessaire parce que le moi n'est pas l'âme seule, mais l'homme tout entier. Ces désordres, dont le corps est la victime, ne détruisent pas plus l'identité de la personne que les états inconscients de l'enfance ou les rêves du sommeil.

Il faut conclure :

On serait tenté, en présence des résultats de la psychologie expérimentale, de s'écrier avec Maine de Biran : « O psychologie, gardez-vous de la physique, gardez-vous même de la physiologie. » Ne cédons pas à la tentation.

1. Cf. Farges : l'*Illusion métaphysique du moi.*

La méthode des sciences naturelles appliquée à la psychologie peut être un excellent moyen de vérification, de justification et de contrôle : constater les faits, les décrire, les interpréter, les généraliser, c'est un droit et un devoir. Mais la psychologie physiologique se trompe ou nous trompe, nous l'avons vu, quand elle se défend d'être spiritualiste ou matérialiste.

En physique, en chimie, en physiologie même, cette attitude est possible ; en psychologie, c'est une neutralité coupable. « On ne sépare pas impunément, a dit l'un des chefs de l'école, ce qui est indissoluble dans la nature [1]. » C'est pour avoir oublié cette sage maxime que la psychologie physiologique demeure insuffisante, inefficace, inutile, dangereuse, et mêle tant d'erreurs à ses rares découvertes. Elle aurait pu, elle devrait être un auxiliaire ; elle est un ennemi. L'âme, sa dignité, sa nature, son existence, n'ont pas d'adversaire plus acharné. Mais la philosophie n'a pas à craindre ses attaques ; elle est envahie, elle n'est pas conquise.

Faisons, nous aussi, de la psychologie positive, pratiquons la méthode expérimentale, interrogeons les faits. Il est clair qu'il existe des phénomènes qui surgissent au sein de notre espèce et que l'on nomme pensées, émotions, paroles, résolutions, actes, vertus. Il est incontestable que ces manifestations de notre activité sont le propre et l'honneur de l'homme.

Analysons ces faits, essayons de les expliquer.

Suffira-t-il d'avoir recours aux impressions, mouvements, réactions, combinaisons et groupes de cellules nerveuses, si variées, si complexes qu'on le suppose ! Ces faits, il faut un sujet pour les soutenir puisque ce sont des phénomènes ; une force unique pour les relier, les ordonner et les unir, car ils sont nombreux, mobiles et divers ; une cause pour les produire parce qu'ils sont des effets.

Or, si l'on considère qu'ils sont de même nature bien qu'inférieurs en dignité, en éclat et en influence, dans un enfant, un ouvrier, un paysan, une humble femme et dans ces représentants illustres de notre race qui s'appellent dans l'ordre intellectuel saint Thomas d'Aquin et Leibniz, dans l'ordre esthétique Michel Ange ou Mozart, dans l'ordre politique Charlemagne ou Richelieu, dans l'ordre moral saint François d'Assise ou Jeanne d'Arc, on conclut avec certitude que ce sujet, cette unité, cette cause est une force qui connaît sa fin et choisit librement les moyens de l'atteindre, et que dans tous les êtres doués des propriétés qui constituent la nature humaine, il doit y avoir, il faut qu'il y ait, il est évident qu'il y a une âme.

1. Th. Ribot.

NOTE SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Par M. l'abbé Élie BLANC

Professeur à l'Université catholique de Lyon.

Le dessein de l'auteur de cette note est de soumettre à l'appréciation des membres du Congrès les devoirs qui incombent aux nouveaux scolastiques en ce qui concerne l'histoire de la philosophie.

Rappelons d'abord l'importance extrême qu'a prise cette histoire dans notre siècle. A part quelques exceptions, tous les philosophes universitaires, à qui nous devons une bibliothèque philosophique déjà si considérable, se sont appliqués surtout aux études historiques : l'érudition a remplacé la doctrine, et la critique les conclusions dogmatiques. Il en est résulté une tendance marquée au scepticisme. Le spiritualisme enseigné dans les chaires de l'État s'est tellement altéré, il a pris des formes si inattendues et si diverses, qu'il n'y a plus entre lui et le panthéisme, le positivisme et l'évolutionnisme que de simples nuances. Mais ce n'est pas ce mauvais effet de l'importance exagérée qui a été accordée aux études historiques par nos adversaires que nous devons considérer ici. Etudiée par des hommes, érudits sans doute et d'un talent souvent remarquable, mais dépourvus d'une doctrine sûre ou du moins de principes philosophiques suffisants, l'histoire a été plus ou moins défigurée.

Une grande période en particulier, celle du moyen âge, a été négligée ou mal comprise. Quant aux autres parties de l'histoire, elles ont été traitées d'ordinaire au même point de vue de la libre pensée, en sorte que les grands enseignements que donne le passé, à qui sait l'étudier, ont été faussés.

Il est facile de s'en rendre compte, si l'on examine le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, qui résume assez bien tous les travaux historiques entrepris par nos adversaires. Plus de cinquante professeurs du haut enseignement universitaire y ont collaboré, et, alors même que la doctrine de quelques-uns d'entre eux échapperait à toute censure, on conviendra que l'esprit de l'œuvre est non seulement étranger à la scolastique, mais encore à toute philosophie chrétienne. Sans parler des autres défauts que l'on peut reprocher à cette compilation, qui a rendu néanmoins de vrais services depuis bientôt un demi-siècle, les doctrines et les philosophes scolastiques y sont trop souvent

analysés et jugés d'une manière insuffisante et partiale. Il peut même sembler que les auteurs pèchent encore plus par omission que par manque de justice. C'est ainsi qu'un philosophe tel qu'Isidore de Séville ne fait pas l'objet du moindre article, alors que tant d'autres qui n'ont exercé aucune influence appréciable sont signalés et même étudiés avec soin. Cependant, comme l'établit très bien un écrivain fort compétent en cette matière, le cardinal Gonzalez, dans son *Histoire de la philosophie*, Isidore a été le promoteur principal d'un mouvement philosophique admirable, qui est l'une des gloires de l'Espagne, et grâce auquel les scolastiques du moyen âge puisèrent abondamment dans la philosophie grecque. Il est constant, en effet, que, du temps d'Isidore ou peu après, des écoles qui devinrent bien vite florissantes furent fondées dans toutes les parties de l'Espagne arrachées à l'arianisme, et que, dans ces écoles, la plupart des ouvrages d'Aristote étaient connus et interprétés. Ce fut dans l'une d'elles (à Vich, auprès de l'évêque Haton) que le fameux Gerbert vint étudier, avant de s'illustrer à Rome, à Reims et sur le siège même de Saint-Pierre. Sans disconvenir que les Arabes aient rendu des services à la science, il est certain que leur invasion a plus entravé qu'elle n'a favorisé le progrès de la philosophie. Mais les rédacteurs du *Dictionnaire des sciences philosophiques* pensent plutôt que les scolastiques doivent beaucoup aux philosophes juifs et arabes qu'ils s'appliquèrent à réfuter. Quant à Isidore de Séville, avec la pléiade qui se groupe autour de lui, ils l'ignorent ou refusent de lui accorder leur attention.

En présence de ces partialités, disons même de ces dénis de justice, le devoir des nouveaux scolastiques est évident. Leur philosophie, moins encore que les autres, ne peut se désintéresser du passé ; car elle est essentiellement traditionnelle.

Il importe donc de montrer ses vrais antécédents et de rétablir la chaîne qui la relie à tous les âges antérieurs et, de quelque manière, à tous les grands philosophes, dans la mesure où ils ont su interpréter la tradition, en restant fidèles au bon sens et à la raison naturelle. Justifions nos ancêtres et ne laissons plus à nos adversaires le soin de garder leur mémoire et d'écrire notre histoire !...

Il est peut-être inutile de remarquer ici qu'il ne nous suffit pas d'écrire des *Abrégés* ou des *Manuels*, d'ailleurs très utiles comme ouvrages d'enseignement et de vulgarisation : il faut aller aux sources mêmes et reprendre l'édifice par la base. Il est vrai que cette entreprise est au dessus de forces individuelles ; le *Dictionnaire des sciences philosophiques* cité plus haut est dû à de nombreux collaborateurs et il s'appuie, en outre, sur nombre de thèses ou d'ouvrages particuliers. Les scolastiques devront donc songer à se partager entre eux les travaux nécessaires à une reconstruction de l'histoire de la philosophie, telle que la comportent les exigences de notre époque ; les ouvrages de leurs adversaires leur seront d'ailleurs d'un grand secours : ils peuvent être utilisés comme éléments d'information et de discussion. Qu'il

nous soit permis ici de désirer que nos candidats au doctorat en théologie ou en philosophie deviennent nombreux et que chacun d'eux étudie en particulier quelque système ou quelque scolastique célèbre ou digne de l'être : ils commenceront par ceux qui ont été le plus négligés ou le plus défigurés. Voilà certes de beaux sujets de thèses pour les élèves des facultés de théologie et pour les jeunes professeurs des séminaires. D'ailleurs, à cette œuvre doivent coopérer les premiers tous les philosophes catholiques qui ont déjà défendu leurs croyances par des œuvres. Car, du moment que l'on respecte toutes les traditions de l'Église et que l'on s'applique à concilier, en théorie et en pratique, sa foi et sa raison, ses croyances religieuses et ses convictions philosophiques, on a l'essence même de l'esprit scolastique.

Pour conclure, nous appelons l'attention des membres de la section des *Sciences philosophiques* sur la nécessité de préparer la publication, sous une forme qui serait ensuite mieux déterminée, d'une *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Cette Encyclopédie serait rédigée surtout au point de vue historique ; car la doctrine aura toujours une meilleure place dans les *Traités*. Cette Encyclopédie serait une réponse aux ouvrages similaires de nos adversaires ; et elle servirait, en outre, de *base* à toutes les polémiques doctrinales que nous devons soutenir ou engager contre eux. Car tous nos adversaires, quelle que soit leur école, prétendent s'appuyer de quelque manière sur le passé et sur l'histoire : les panthéistes se cherchent des ancêtres parmi les philosophes de la Grèce ou de l'Inde ; chaque fondateur de système se flatte de mieux comprendre tel ou tel grand esprit de l'antiquité et de faire triompher des idées trop méconnues, selon lui ; les positivistes et les évolutionnistes eux-mêmes prennent le long chemin de l'histoire et présentent leur système comme la conclusion légitime et fatale de tout le progrès intellectuel accompli jusqu'à ce jour. Eh bien, montrons-leur que nulle philosophie ne peut s'appuyer, comme la nôtre, sur le témoignage constant et l'expérience décisive du passé, et que par conséquent aucune n'est capable, comme elle, de satisfaire à toutes les aspirations légitimes de l'esprit moderne et de lui préparer un superbe avenir !

THÉORIE DE LA PERCEPTION IMMÉDIATE

D'APRÈS ARISTOTE ET SAINT THOMAS

PAR M. L'ABBÉ FARGES
Directeur à l'école des Carmes, Paris.

I

Les grands docteurs du moyen âge croyaient à la perception immédiate des corps par les sens externes comme à un fait primitif clairement attesté par la conscience de chaque homme. Je touche ce livre qui résiste sous mes doigts, je regarde ces pages blanches, je vois ou j'entends les êtres qui m'entourent : il me semble évident que ce ne sont pas là seulement des idées que je perçois, comme dans la rêverie ou le souvenir, et que je suis vraiment en communication directe avec les réalités extérieures. En effet, dans toutes ces perceptions, et surtout dans celle de contact et de résistance, nous avons conscience à la fois du *moi* et du *non-moi* par un acte indivisible de connaissance qui les enveloppe tous les deux, tout en les distinguant comme différents et exclusifs l'un de l'autre. Voilà ce que nous dit clairement l'observation psychologique la plus élémentaire.

Au lieu de nier l'évidence invincible de ce fait et de le traiter dédaigneusement d'illusoire et d'impossible, — réponse trop commode de notre ignorance aux mystérieux problèmes de la nature, — ces grands philosophes, suivant les traces d'Aristote, ont essayé de l'expliquer par une théorie simple, ingénieuse, qui ne mérite pas l'oubli profond auquel elle a été condamnée par la révolution cartésienne. Un philosophe éminent, membre de l'Institut, en lisant ces pages, a reconnu, non sans quelque surprise, que cette théorie était à peu près semblable à celle qu'il avait lui-même professée ; et M. Barthélemy Saint-Hilaire n'a pas craint de déclarer qu'elle « est peut-être la plus ingénieuse et la plus profonde qu'on ait présentée sur la perception ».

On verra qu'elle n'a rien d'artificiel ni de forcé ; bien loin d'avoir été inventée par les anciens tout exprès pour les tirer d'affaire dans un cas difficile, elle découle spontanément de la théorie générale — également oubliée par nos modernes — du *moteur* et du *mobile*, de l'*action* et de la *passion*, ou, si l'on préfère, de la *communication des substances*, dont elle est l'application la plus heureuse et la plus importante [1].

1. Cette assimilation des deux théories est un fait incontestable : 1° Aristote et S. Thomas les rapprochent sans cesse : « Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens et

La voici fidèlement exposée et dégagée de tous les travestissements, parfois grotesques, dont on l'a, par erreur ou par malice, si souvent affublée.

La perception des sens externes suppose réunies trois conditions essentielles : un sujet capable de percevoir, un objet matériel capable d'être perçu, enfin une certaine présence de l'objet dans le sujet [1].

Le sujet n'est pas l'âme seule, ni l'organe seul, mais l'*organe animé*, « *virtus corporea* », comme le répète S. Thomas ; ou, si l'on veut, le tissu nerveux des organes sensibles en tant qu'il est substantiellement informé par l'âme. Nous avons déjà solidement établi cette thèse [2].

Les objets sensibles ne sont pas précisément tous les objets matériels, mais seulement ceux qui ont assez de grandeur et de force pour ébranler nos sens.

Reste à savoir comment se fera leur union avec le sujet. Il est clair que ce n'est pas l'âme ni quelque vertu de l'âme qui sort de nous-mêmes, comme les rayons d'une lanterne magique, pour se promener au dehors et communiquer avec le monde extérieur. Cette étrange fiction d'Empédocle, reproduite dans le *Timée*, n'a pas trouvé d'écho.

Ce ne sont pas davantage les corps extérieurs qui entrent en nous par leur substance, ni par des émanations matérielles de leur substance. Ce n'est pas cette pierre qui entre dans mon œil pour être vue, pas même une parcelle de cette pierre, si subtile qu'on la suppose. Les effluves matériels d'Empédocle, ἀπορῥοαι, les corpuscules images de Démocrite, εἴδωλα, que l'on croyait flotter dans les airs et pénétrer par les pores de nos organes, sont tombés dans un juste oubli. Aristote le premier, devançant la science la plus moderne, a combattu énergiquement cette hypothèse de l'émission et donné toutes ses préférences à celle que nous appelons aujourd'hui théorie des ondulations.

Mais, si les corps étrangers ne pénètrent pas en nous *par leur substance*, ils nous frappent du moins et nous pénètrent *par leurs actions*, puisque, selon la grande théorie péripatéticienne et thomiste, l'*action de l'agent est dans le patient*.

L'action de l'objet, extensive, figurée, résistante, lumineuse, sonore, etc.,

agens. » (S. Thomas, *de Veritate*, q. 26, a. 3.) — « Ut probat Philosophus (*De animâ*, II, c. 5) sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus, unde non potest homo sentire absque sensibili exteriori, sicut non aliquid potest moveri absque movente. » (*Contra Gentes*. II, c. 57.) — Cfr. Aristote, *Metap.*, III, c. 5, in fine, etc. — 2° Ils appliquent au sensible et au sens tous les principes de l'agent et du patient, entre autres celui-ci, qui domine et résume toute la théorie : « Sensus in actu est sensibile in actu, quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia ». (S. Thomas, I, q. 55, a. 1, ad. 2.) — Cfr. Aristote, *De animâ*, III, c. 2, § 4, etc.

1. « Ad. visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur : scilicet virtus visiva et unio rei visæ cum visu. (Cette union n'est pas une simple juxtaposition, mais l'union de l'agent avec le patient qu'il informe de son action). Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa est in vidente quodam modo (id est per actionem suam sibi similem). » (S. Thomas, I, 12, 2.) — « Nam omnis forma est principium agendi simile sibi. Unde calor causat sui similitudinem in medio ». (S. Thomas, *De animâ*, II, 14.)

2. Voy. *Le cerveau, l'âme et les facultés*, 1re partie, ch. 3.

sera donc l'élément objectif qui pénètrera le sujet corporel et lui manifestera quelque chose de l'objet, car l'action proprement dite est l'expression même et la ressemblance au moins partielle de l'agent : *omne agens agit simile sibi*, comme l'ont prouvé les expériences vulgaires de l'empreinte du cachet dans la cire, de la photographie ou de l'écho.

II

Pour développer ces idées et les mettre en pleine lumière, essayons l'analyse d'une sensation tactile. Supposons qu'une pointe ou qu'un relief impressionne notre main. L'*action* de ce corps informe l'organe du toucher et y produit une *passion*, c'est-à-dire une impression figurée semblable au relief, comme l'action du cachet dans la cire y reproduit son empreinte. C'est la comparaison employée par Aristote et S. Thomas ; d'ailleurs, c'est un principe fondamental de leur métaphysique que la passion est toujours semblable à l'action [1] ; on peut même affirmer que l'action et la passion ne sont qu'un seul et même acte que l'un donne et que l'autre reçoit.

Le premier effet du contact de l'objet sur le sujet sera donc de reproduire en lui son empreinte figurée, et de se l'assimiler, non pas substantiellement, mais au point de vue de la figure : *Sensus accipit formam (objecti) sine materia* [2]. *Patitur dissimile*, *facta vero passione simile est* [3]. Mais il est clair que l'impression dont nous parlons doit avoir lieu à la fois dans le corps et dans l'âme ou, pour mieux dire, dans l'organe animé. Toute action, assurément, pénètre à la fois la matière et la forme du patient, puisqu'elles ne forment qu'une seule et même substance ; mais, si cette forme n'était pas vivante et sensible, la sensation ne pourrait avoir lieu, autrement les membres d'un cadavre et même tous les corps bruts sentiraient lorsqu'on les touche. Pour que l'impression purement matérielle devienne sensible, il faut, en outre, que l'action de l'objet ait un certain degré d'intensité et que le sujet soit normalement disposé à la recevoir. C'est alors que l'École donne à cette impression le nom un peu barbare, mais très expressif, de *species impressa* [4].

Telle est la première phase de la sensation tactile que nous étudions : elle

1. « Agens enim agendo assimilat sibi patiens. » (S. Thomas, *De animâ*, II, 10.)

2. Sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro et auro. Sed hoc videtur esse commune omni patienti. Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam et non per suam materiam : omne igitur patiens recipit formam sine materia. (S. Thomas, *De animâ* II, 24.)

3. Εἶδος ἄνευ τῆς ὕλης. — Πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὅμοιόν ἐστιν. (Aristote *De animâ*, II, c. 5, § 3 et 7.) — Cf. S. Thomas, *ibid.*

4. Nous avons démontré (*Le cerveau et l'âme*, p. 236) que la *species impressa* était corporelle comme le sujet sentant. « Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quæ sentitur ; intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter ». (S. Thomas, *De animâ*, II, 12.) « Materialiter quamvis absque materia. » *De veritate*, II,5, ad. 1 et 2.

est purement passive; c'est l'information du patient par l'action de l'agent et leur assimilation dans un acte commun.

La seconde phase est celle de l'activité et de la réaction du sujet sentant.

Sous cette provocation, le sujet ne peut rester passif, puisqu'il est essentiellement vivant et actif; d'ailleurs, pour connaître il faut agir. L'activité sensible va donc passer de la puissance à l'acte ; et cet acte est une attention, *attendere*, ou une intuition de l'action extensive et figurée dont elle a reçu l'empreinte. Le sujet perçoit cette figure, tout en l'exprimant (*species expressa*) et la reproduisant au dedans de lui-même, dans l'imagination. En sorte que la perception externe tient le milieu entre deux effets : l'espèce impresse, qui est l'effet de l'objet sur le sens, et l'espèce expresse, qui est l'effet du sens déterminé par l'objet.

Il est tout naturel qu'en réagissant, le sens se conforme à l'objet senti dans la mesure où l'objet le premier l'a conformé à lui. D'ailleurs, c'est un fait d'expérience : toute perception est finalement un phénomène d'ordre représentatif.

L'espèce impresse disparaît d'ordinaire promptement, — nous verrons des exceptions lorsque le nerf a été trop fortement ébranlé ; — mais l'espèce expresse, au contraire, se conserve dans l'imagination à l'état d'habitude, et peut revivre soit spontanément, soit par un effort volontaire de la mémoire, et même par une excitation mécanique des nerfs afférents.

III

Revenons à l'acte si important de l'*intuition* pour bien saisir la distinction essentielle entre la perception externe et la perception interne, que nos modernes s'obstinent à confondre.

a) Nous les distinguons, tout d'abord, dans *le temps*. Le sujet sentant perçoit en premier lieu la figure ou, si l'on veut, l'action extensive et figurée de l'objet extérieur, dont il reçoit l'empreinte avant de percevoir cette impression elle-même. C'est encore l'observation qui nous le démontre. Lorsque je touche du bout du doigt un relief, c'est le relief même que je perçois en premier lieu, et non pas l'impression de mon doigt, qui est en creux ; et si c'est un creux que je palpe, c'est bien le creux que je perçois tout d'abord, et non pas mon impression cutanée, qui est en bosse. Lorsque je touche attentivement une pointe d'aiguille pour en connaître la forme, c'est elle que je perçois avant l'impression de douleur qu'elle a pu me causer.

Une contre-épreuve saisissante de ce fait nous est fournie par « la biographie mentale d'un enfant », c'est-à-dire l'ordre dans lequel se développent ses connaissances. Il vit à l'extérieur avant de vivre à l'intérieur ; c'est par le contact avec le monde externe, v. g. en se heurtant contre les obstacles, que le petit enfant acquiert la conscience de sa personne et de ses membres ; il sait localiser les objets du dehors avant de savoir localiser ses souffrances

ou ses plaisirs. Qu'est-ce qui te fait mal? lui demande sa mère. Il hésite ; il ne sait rien dire de précis, tandis qu'il vous montrera du doigt la direction de la lampe ou de la lune. Dans cette première période, les mots de « sens », de « sensations », de « conscience sensible », lui sont complètement inconnus, alors qu'il connaît depuis longtemps et distingue les objets extérieurs. Aussi Spencer s'est-il vu contraint de revenir sur ce point à la théorie ancienne, et d'affirmer que la connaissance externe précède la connaissance interne de nos sensations [1].

b) En second lieu, nous les distinguons par le contraste de leurs *objets*. L'impression interne est d'ordinaire l'image retournée ou renversée de l'objet. Cela est vrai non seulement de l'image rétinienne, mais aussi du toucher. Si je presse du bout du doigt une petite boule, l'impression cutanée est concave, et cependant je perçois une boule convexe; un objet pointu imprime en mon organe un angle rentrant, et je perçois la figure d'un angle saillant. Toutes nos sensations sont des états passifs, et cependant ce sont des états actifs que je crois percevoir dans les forces qui me frappent et m'impressionnent. Tant il est vrai que la perception extérieure ne consiste pas à saisir les modifications du moi, mais les actions lumineuses, extensives, figurées... qui ont modifié le moi.

Oui, je distingue fort bien l'*action* de l'objet de la *passion* qu'il me cause : et voilà pourquoi ce n'est pas mon impression douloureuse que j'attribue à l'objet, par une espèce de projection fantastique et hallucinatoire qui me ferait revêtir le monde extérieur de mes propres impressions subjectives ; ce n'est pas davantage mon impression en creux que j'attribue à la pointe d'aiguille, ni mon impression en relief que j'attribue à l'objet concave, etc. En un mot, je n'attribue jamais à l'objet la passion subjective qu'il m'a causée, mais seulement l'action dont il m'a frappé. Je lui restitue ce qui lui appartient, à savoir son action propre : ici, dans l'exemple que nous étudions, c'est une action figurée et extensive qui s'est imprimée dans mon organe sensible. Je lui restitue donc sa propre figure, sans lui attribuer la mienne ; je ne lui impute que celle qu'il a imprimée dans mes sens. Tandis que, dans la théorie de nos modernes, nous devrions commencer par projeter nos impressions sensibles, et puis les redresser ou les corriger par un raisonnement, ce qui n'a jamais lieu, et qui d'ailleurs serait manifestement impossible.

c) Nous les distinguons encore par le contraste de leur *intensité*. La perception interne et la perception externe s'accompagnent ou se succèdent

1. « Au lieu d'admettre que la connaissance primordiale et incontestable est l'existence d'une sensation (interne), j'affirme, contrairement, que l'existence d'une sensation est une hypothèse qui ne peut se former avant que l'existence externe soit connue. Cette interversion complète de sa conception, qui paraîtra si absurde au métaphysicien (moderne), doit pourtant se produire quand nous regardons les phénomènes de conscience dans leur ordre de genèse, en nous servant, pour *verre redresseur*, de la biographie mentale d'un enfant, ou de la conception développée des choses chez le sauvage ou le paysan. » (Spencer, *Principes de psychologie*, II, p. 384.)

toujours en raison inverse : l'une gagne toujours en force et en netteté ce que l'autre perd. Plus l'impression organique est vive, plus la perception externe se trouve obscure et affaiblie. Une lumière éblouissante nous empêche d'y voir ; un coup trop fort sur la main nous empêche de saisir clairement la figure de l'objet qui nous a frappé, etc.

d) Non seulement la conscience *distingue*, par leur succession chronologique et par leurs contrastes, les perceptions extérieure et intérieure, mais encore elle les *sépare*. Voici un fait très curieux, quoique vulgaire, qui peut suffire à mettre cette vérité en lumière ; il s'agit de ce que l'on a appelé le *toucher à distance*. Examinez un aveugle circulant dans les rues et explorant le terrain à l'aide d'un simple bâton : on a dit pittoresquement qu'il avait un œil au bout de son bâton ; il serait plus exact de dire qu'il est bien près d'y avoir une main. En effet, toutes les sensations de plein, de vide, de relief, il les sent *au bout de son bâton*, tandis que les sensations de pression et de torsion musculaire ou cutanée qu'il éprouve en même temps demeurent localisées dans la main. Pourquoi cette différence et cette séparation ? Parce que la sensation de torsion des doigts a un caractère affectif et intérieur, tandis que la résistance et le relief revêtent un caractère représentatif et extérieur. Le premier objet est perçu comme personnel, le second comme étranger ; il est donc tout naturel qu'il projette au dehors celui-ci seulement et qu'il le restitue aux agents extérieurs qui le produisent, à la distance précise de son bâton déjà mesuré par le toucher explorateur. Grâce à une habitude facile à contracter, il associe l'image de cette distance au relief perçu.

C'est pour la même raison qu'en écrivant, je sens la résistance du papier au bout de ma plume et le mouvement musculaire dans mes doigts. Lorsque nous expliquerons le phénomène de la vision à distance, nous verrons que le rayon lumineux joue précisément le rôle du bâton entre l'objet et le sujet.

IV

Étudions encore de plus près la perception directe d'un relief par le toucher, et montrons que cette opération n'exige de notre part ni raisonnement ni induction, — dont les animaux seraient d'ailleurs incapables, — et qu'elle est nécessairement une perception immédiate.

Pour saisir immédiatement l'action figurée de l'objet, le sujet patient n'a pas à sortir de lui-même, parce que *l'action de l'agent est dans le patient* [1]. En effet, au moment précis de l'action et de la passion, l'action de l'agent *informe* le patient, en sorte que l'agent et le patient, quoique substantielle-

1. « Sicut enim actio et passio est in patiente et non in agente, ut subjecto, sed solum (in agente) ut in principio a quo, ita tam actus sensibilis quam actus sensitivi est in sensitivo ut in subjecto. » (S. Thomas, *De animâ*, III, c. 2.) — Cfr. Aristote, *De animâ*, III, 2.

ment distincts, s'unissent accidentellement *dans un acte commun* [1]. C'est le même acte que l'un donne et que l'autre reçoit ; la donation et la réception, l'action et la passion, ne sont que deux points de vue différents du même acte, comme la route d'Athènes à Thèbes et de Thèbes à Athènes — c'est l'exemple d'Aristote et de S. Thomas — sont la même route en deux sens différents.

Ayant longuement développé ailleurs, dans une étude spéciale, cette théorie fondamentale, dont Descartes lui-même reconnaissait la vérité, nous nous bornons ici à tirer les conclusions [2].

Que si le même acte est commun à celui qui le donne et à celui qui le reçoit, à l'agent et au patient, celui-ci n'a plus à sortir de lui-même pour le saisir. Il le saisit donc au dedans de lui-même, directement [3], par une opération immanente ; mais il le saisit tel qu'il est, c'est-à-dire comme un acte qu'il reçoit sans le produire, comme un acte étranger venu du dehors, du non-moi dans le moi ; et voilà pourquoi nous avons une tendance invincible à le *projeter à l'extérieur* dans la direction d'où il vient, et à le restituer, pour ainsi dire, à l'agent d'où il émane.

Tendance bien naturelle, éminemment raisonnable, puisqu'elle consiste à remettre chaque chose à sa place ; tandis que celle qui ferait revêtir le monde extérieur de nos propres affections, comme l'ont inventé nos modernes, serait une tendance déraisonnable et inintelligible, un véritable contre-sens, que nul n'a le droit d'imputer à la nature.

Un autre contre-sens non moins étrange consiste à traduire la formule aristotélique : *acte commun à l'agent et au patient*, par celle-ci : *acte double, résultante de deux actes* ; alors qu'Aristote, S. Thomas et Descartes lui-même disent formellement que l'action et la passion ne sont qu'un seul et même acte, que c'est l'acte de l'agent qui informe la puissance du patient : *ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia* [4]. D'ailleurs, il serait inintelligible que deux actes ne fissent qu'un seul acte ; et si, par impossible, l'opération de l'objet et celle du sujet se confondaient au point de ne faire qu'une seule opération, nous ne pourrions plus distinguer, dans cette confusion, ce qui appartient à l'objet de ce qui appartient au sujet, et nous verserions fatalement dans le scepticisme ou l'agnosticisme.

L'énormité de ce contre-sens, accepté couramment par un si grand nombre d'auteurs, montre jusqu'à quel point le sens des anciennes formules est oublié à notre époque, et réduit à leur juste valeur les objections des modernes contre une vieille théorie qu'ils connaissent si peu.

1. « Operatio rei sensibilis atque sensus una quidem et eadem est ; at eorum ratio non eadem. » — Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ'εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς. (Aristote, *De anima*, III, 2. § 4.) — Cfr. S. Thomas, *ibid.*

2. Voy. notre Étude sur l'*Acte et la puissance, le moteur et le mobile*.

3. L'action étrangère qui a ébranlé l'organe, nous dit S. Thomas, est perçue directement par le sens : « Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur. » (*Sum. theol.* I, 78, 4.)

4. *Ibid.* I, 55, 1 ad 2. — *De anima*, II, 53.

La perception *extérieure* mérite donc bien le nom qu'elle porte, puisqu'elle saisit immédiatement quelque chose de l'objet extérieur, à savoir *son action*, action figurée, résistante, extensive, lumineuse, etc. La *passion* du sujet, la *species impressa* n'est nullement ici la chose perçue (*objectum quod*) ; elle n'est pas même une photographie ni une image intermédiaire (*objectum in quo*), comme on le suppose parfois très faussement; elle n'est qu'un moyen (*id quo*), le moyen nécessaire pour réunir immédiatement dans un seul acte l'agent et le patient, l'objet matériel et le sujet sensible, et rendre ainsi possible la perception immédiate qui en résulte [1].

Voilà pourquoi, si Dieu, par miracle, — c'est S. Thomas qui fait cette supposition, — produisait directement en nous la *species impressa*, au lieu de la faire produire par l'action matérielle des corps, la perception externe deviendrait impossible. Si ce n'est plus l'action du feu, nous dit-il, qui échauffe ma main, mais l'action de Dieu, je sentirai bien la chaleur de ma main, mais je ne sentirai plus celle du feu [2]. La *species impressa* n'est donc pas une image ni une idée intermédiaire.

Au contraire, l'imagination, le souvenir sont des images intermédiaires, des miroirs (*objectum in quo*) entre le sujet et l'objet. Ils ne nous montrent l'objet absent que dans l'image qui en a été conservée. Leur procédé, qui est celui de la perception interne, est donc essentiellement différent de la perception externe.

Dans la connaissance des corps par les esprits purs, les espèces impresses sont encore des idées intermédiaires. La connaissance des corps par les anges, nous dit S. Thomas, est indépendante des objets matériels : *Non habent cognitionem a rebus acceptam* [3] : Aussi leurs espèces innées ou infuses sont de nature toute spirituelle, tandis que pour l'homme sa connaissance est essentiellement dépendante des objets matériels : *accipit scientiam a rebus* ; impossible pour lui d'avoir d'autres espèces que celles qu'il reçoit des corps, et qui sont corporelles [4]. Les anges connaissent donc les corps sans la perception proprement dite, tandis que l'homme ne peut les connaître et se les représenter qu'après les avoir perçus.

1. « Species (impressa) non est *illud quod* sentimus, sed magis *id quo* sensus sentit... quidam posuerunt quod sensus non sentit nisi passionem sui organi... sed hæc opinio manifeste apparet falsa. Species *secundario* est id quod intelligitur, sed quod intelligitur *primo* est res. » (*Sum. theol.* I, 85, 2.)

2. « Si sensatio caloris in organo (manûs) ab alio agente fieret (sc. a Deo), tactus, etsi sentiret calorem *manûs*, non tamen sentiret calorem *ignis*, nec sentiret ignem esse calidum. » (S. Thomas, *Qq. disp. de Pot.* III, 7, c.)

3. S. Thomas, *De veritate*, VIII, 11, c. — En Dieu la connaissance est encore plus indépendante des objets créés ; ce sont au contraire les objets qui dépendent des idées créatrices de Dieu, « quæ sunt factivæ rerum. » — Voy. S. Thomas, *De veritate*, II, 5, ad. 16.

4. « Recipiuntur in eis *materialiter*. » (S. Thomas, *De veritate*, II, 5, ad. II.)

V

En résumé, la perception des sens traverse deux phases : 1° l'objet agit sur le sens, comme le moteur sur le mobile ou l'agent sur le patient, en lui communiquant son acte ; c'est la *phase passive* ; 2° ensuite cet acte est immédiatement perçu par le sens qui le reçoit ; c'est la *phase active*, dont le résultat final est une représentation de l'objet qui demeure dans l'imagination et s'y réveille par le souvenir.

Telle est, dans sa lumineuse simplicité, le fond de la théorie péripatéticienne, que l'on appelle parfois *théorie de l'assimilation*, pour en indiquer le mécanisme en même temps que la haute portée objective.

Cette assimilation produite par l'agent dans le patient, comme par le cachet dans la cire, est incontestable lorsqu'il s'agit du toucher et de l'étendue figurée qu'il nous révèle. Faut-il aussi l'étendre aux autres sens qui semblent agir à distance, et aux autres objets sensibles ?

Aristote et S. Thomas n'hésitent jamais sur ce point important [1]. Bon nombre de modernes, au contraire, même parmi les néo-scolastiques, poussés par des scrupules scientifiques qu'il nous est bien difficile de partager, ont pensé qu'il était nécessaire de faire ici des concessions aux théories modernes. Ils pensent qu'après avoir sauvegardé la réalité objective de l'étendue perçue par le toucher, ils peuvent jeter par dessus bord l'objectivité de la couleur, du son, de l'odeur et de tous les autres objets propres aux autres sens.

Nous discuterons cette intéressante question dans un chapitre spécial de cette Étude, et nous verrons s'il y a lieu de restreindre l'antique théorie par une exception si grave, où s'il ne vaut pas mieux respecter cette intégrité qui fait l'unité harmonieuse du système en même temps que sa force.

Tenons-nous en, pour le moment, à cette pensée générale qui domine et résume toute cette théorie : nous sommes en communication immédiate avec les agents extérieurs de la nature qui nous impressionnent et nous informent de leurs actions. Tantôt ces agents qui nous frappent sont les corps eux-mêmes, comme dans le toucher [2], tantôt c'est la dernière couche du milieu interposé (air ou éther), auquel les corps ont communiqué leurs vibrations lumineuses ou sonores, qui entre en contact avec la rétine ou le nerf acous-

1. « Hoc autem universaliter accipere de omni sensu oportet... Simili modo patitur et uniuscujusque sensus ab eo quod habet colorem, aut saporem, aut sonum. » (Aristote, *De animâ*, II, 12, § 1.) — Cf. S. Thomas, *ibid.*

2. Nous ne voulons pas dire précisément qu'il n'y ait rien entre l'organe qui touche (papilles du tact) et l'objet touché. Non seulement il y a l'épiderme, mais encore parfois de l'humidité, un gant de peau, etc..., mais comme l'observe très finement S. Thomas, ce ne sont pas des intermédiaires comme pour le sens de la vue et de l'ouïe. L'objet qui nous touche frappe à la fois le sens et ces milieux : « accidit utrumque percuti ; » il est cause immédiate des deux effets. Pour les autres sens, au contraire, c'est le milieu sonore ou lumineux qui est la cause immédiate : « In aliis sensibus immutatio medii est causa quod immutatur sensus, non autem in tactu. » — S. Thomas, *De anima*, II, 23.

tique; mais, dans l'un et l'autre cas, il n'y a point, entre le sens et l'agent extérieur, d'autre intermédiaire, que l'action elle-même de cet agent reçue passivement par le sens. L'union entre le sujet et l'objet ne saurait donc être plus intime et la perception qui en résulte plus immédiate; c'est l'union de l'agent avec le patient, du moteur avec le mobile auquel il communique son acte et sa ressemblance : *ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia.*

L'action étant l'expression et la ressemblance de l'agent, *similitudo*, *species*, comme le répète si souvent le saint docteur, certains auteurs y ont cru découvrir une image intermédiaire entre le sujet et l'objet. Mais c'est une erreur; l'action, étant quelque chose de l'agent, *est entis*, n'est nullement comparable à un troisième personnage qui séparerait les deux auteurs au lieu de les réunir. Cette interprétation, beaucoup trop superficielle, serait un travestissement de la théorie de S. Thomas et des grands docteurs scolastiques.

Oui, notre âme a des *portes* et des *fenêtres* sur le monde extérieur, quoi qu'en dise Leibniz : elle a d'abord conscience de son propre corps, avec lequel elle ne forme qu'un seul tout substantiel; et, par suite, elle prend conscience de toutes les actions étrangères dont ce corps est lui-même pénétré, dans son commerce incessant avec les corps extérieurs. Leurs actions lumineuses, sonores, extensives, résistantes, figurées, etc., frappent à chaque instant nos organes sensibles, et ceux-ci, en recevant ces actions, les perçoivent immédiatement. Le monde n'est donc plus pour nous la cause inconnue de nos sensations, puisque ce sont bien les opérations des corps extérieurs que nous saisissons, et non pas seulement nos propres opérations psychiques, comme on le suppose dans tous les autres systèmes.

Désormais nous pourrons remonter de la nature de ces opérations à la nature des agents matériels qui les produisent, car l'action d'une force ne saurait être que l'expression et la ressemblance, au moins partielle et inadéquate de cette force : *omne agens agit simile sibi.* Axiome mille fois vérifié par les résultats bien connus de l'expérience vulgaire ou scientifique; ainsi l'action lumineuse d'un corps nous donne sa photographie, son action résistante nous donne son empreinte, et son action sonore nous en rend un fidèle écho, etc.

La sensation ou impression de l'objet sur l'organe animé, bien loin d'être un *mur d'airain* ou un *océan infranchissable* entre le sujet et l'objet, devient au contraire leur trait d'union. De même que c'est par la passion que l'action de l'agent informe le patient, de telle sorte que l'agent et le patient se réunissent et se confondent alors dans un acte commun que l'un donne et que l'autre reçoit; ainsi, nous disent Aristote et S. Thomas, c'est par l'expression sensible, ou la *species impressa*, que le sujet et l'objet s'unissent et se confondent dans un acte commun; et c'est cet acte qui est le terme immédiat de notre perception et de notre conscience.

Cette union intime du sujet et de l'objet, que vient de décrire la théorie, est bien celle que me révèle le témoignage de ma conscience. En vérité,

lorsque je touche cette table qui résiste, lorsque je saisis cette plume (et tous les autres sens sentent également par un certain contact)[1], quel abîme infranchissable peut-on bien imaginer entre elle et moi ? Ne sommes-nous pas, au contraire, étroitement unis l'un à l'autre ? Et l'école écossaise, qui a poussé si loin l'exactitude et la finesse de l'observation psychologique, n'a-t-elle pas dû constater, par l'organe d'un de ses plus illustres représentants, que « nous sommes conscients immédiatement, dans la perception, d'un moi et d'un non-moi, connus ensemble et connus en opposition mutuelle... que nous avons conscience de deux existences par une même et indivisible intuition, que la conscience donne..., comme dernier fait, une dualité primitive, une antithèse originelle...[2] » ? L'abîme infranchissable entre le sujet et l'objet est donc une invention gratuite des philosophes ; et les efforts désespérés qu'ils ont tentés pour combler ensuite cet abîme, qu'ils se sont plus à creuser de leurs mains, et pour jeter un pont suspendu entre les deux mondes du subjectif et de l'objectif, sont des efforts non seulement impuissants, mais surtout parfaitement inutiles. Puisque le sujet et l'objet, comme le patient et l'agent, au moment précis de la passion, s'unissent et se confondent dans un acte commun, cet acte d'origine étrangère entre nécessairement dans la conscience.

VI

Les cartésiens nous arrêtent ici, pour nous faire observer que s'ils séparent trop, nous, par un excès contraire, nous commettons des confusions regrettables, au point d'attribuer aux objets extérieurs des modifications qui n'appartiennent qu'au sujet sentant. Est-ce que le feu a chaud, et la glace a froid ? Est-ce que le sucre est doux et le vinaigre amer ? le paysage gai ou triste... ?

Cette vieille objection, formulée si souvent sur le ton d'une aimable ironie, n'a jamais paru bien solide ni bien sérieuse.

Bien loin de nous faire attribuer aux objets extérieurs nos états de conscience, nos émotions ou impressions subjectives agréables ou pénibles, la théorie thomiste nous préserve au contraire d'une si grossière confusion,

1. « Omnes sensus quodam perfici tactu. » (S. Thomas, *De anima*, II, 20.) — « Corpora enim non se immutant, nisi se tangant. » (*Ibid.* 15.)

2. Hamilton, *Lec. on Met.*, I, 288. — M. Fr. Bouillier, dans son bel ouvrage sur la *conscience*, a très heureusement développé la même pensée : « Entre notre être propre et ce qui le limite, il y a un point de contact ou d'intersection, où se rencontrent à la fois le moi et le non-moi, indissolublement unis dans l'être et dans la conscience. Pareillement, la *tangente* se confond avec la *circonférence*, au point où elles se rencontrent, de telle sorte que ces deux lignes n'en font qu'une, et que la connaissance de l'une ne peut se séparer de celle de l'autre. » Cette comparaison est très ingénieuse, mais elle n'est qu'une abstraction : deux lignes se compénètrent; deux corps ne se compénètrent jamais. Encore un pas de plus, et M. Fr. Bouilier, découvrait la théorie de l'agent et du patient réunis dans un acte commun.

en établissant la distinction, à la fois théorique et expérimentale, entre le sens externe et le sens interne, entre la perception de nos émotions sensibles et la perception de l'action extérieure qui les a occasionnées. La première a un caractère *intérieur* et *affectif*; la seconde un caractère *extérieur* et *représentatif*.

Ainsi, lorsque, du bout des doigts, je palpe l'effigie d'une médaille, je perçois à l'*intérieur* un léger frôlement de l'organe tactile, mais en même temps je perçois à l'*extérieur* une forme en relief. Or ces deux perceptions, par leurs caractères si différents, me préservent de toute confusion : je n'attribue pas à la médaille le frôlement cutané, ni à mon organe tactile la forme de la médaille.

Non seulement je les distingue, mais une observation attentive m'apprend que, lorsque ces deux perceptions se succèdent ou s'accompagnent, c'est toujours en raison inverse; l'une perd toujours en intensité ce que l'autre gagne. Plus l'impression sera matérielle et forte, de manière à provoquer des réactions subjectives de l'organe, plus la perception extérieure sera obtuse et affaiblie[1]. Une lumière trop vive éblouit et fatigue, on n'y voit rien distinctement; lorsqu'elle se modère, la sensation pénible disparaît, et la vue redevient distincte. Un coup violent peut occasionner une impression si douloureuse, que nous ayons peine à discerner, et même qu'il nous soit impossible de discerner la forme obtuse ou tranchante, carrée ou pointue de l'instrument qui nous a frappé. C'est là une remarque que nous avons déjà faite et sur laquelle nous revenons parce qu'elle va nous permettre d'établir une espèce de hiérarchie parmi les sens externes.

Plus l'impression organique exigée pour leur fonctionnement normal est délicate, et pour ainsi dire immatérielle[2], comme dans la vision, plus la perception extérieure sera nette et puissante. Voilà pourquoi le sens de la vue, étant à peu près exempt, à l'état normal, de réactions organiques, nous fait

1. Voyez les observations si fines et si ingénieuses d'Aristote, *De animâ*, II, 12; III, 4 et 13; II, 11; III, 2, etc., et le Commentaire de S. Thomas. Hamilton et Maine de Biran n'ont rien dit de si nouveau qu'on le suppose sur ce sujet.

2. S. Thomas emploie ici le mot de « spirituel », *immutatio spiritualis*, qu'il attribue non seulement au sens, mais encore aux milieux, à l'air, à l'eau, aux corps ambiants. Pour comprendre le sens de cette expression, il faut se reporter aux théories physiques de son temps. Lorsqu'on fait agir, par exemple, un rayon de lumière rouge sur du papier blanc, cette coloration du papier n'est pas matérielle, puisque le papier reste blanc. Si au contraire je le peins avec de l'encre rouge, le papier devient matériellement rouge. Le premier changement est dit spirituel, par opposition au second qui est matériel. Ainsi l'air, l'eau, les organes des sens qui reçoivent les sons et les couleurs, ne deviennent pas pour cela colorés ou sonores : leur changement est dit spirituel ou intentionnel. Mais tous nos sens ne sont pas spirituels au même degré; l'œil l'est davantage : *Visus est spiritualior — forma coloris recipitur in pupilla, quæ non fit per hoc colorata.... recipitur secundum esse spirituale.* Au contraire la main en recevant la chaleur devient réellement chaude; c'est le sens le plus matériel : *Forma recipitur secundum esse naturale, sicut calor in calefacto.* — Le premier changement est seul requis pour la perception des sens externes; lorsque le second survient, il ne fait que troubler la perception externe, par l'addition de ses éléments subjectifs. (Cf. S. Th. *De anima*, II, 14, 20 et 21; et *Sum. theo.*, II, 78, 3, c.)

surtout percevoir l'action lumineuse des objets extérieurs ; c'est le plus objectif. Au contraire, la sensation de chaleur ou de froid est peut être celle qui nous manifeste le plus les états successifs de nos organes : c'est le sens le plus subjectif. Enfin, entre ces deux extrêmes s'échelonnent tous les autres sens, où les deux espèces de perceptions internes et externes, affectives et représentatives, apparaissent simultanément en des proportions variables.

D'abord le toucher, qui est avec la vue le sens représentatif par excellence ; puis l'ouie, enfin l'odorat et le goût, où nous ne percevons pas seulement, comme on l'a prétendu, le chatouillement doux ou piquant, agréable ou désagréable de l'organe, mais aussi la saveur ou l'odeur de la rose, du jasmin, etc., qui appartiennent à ces fleurs.

Que si nous attribuons parfois aux objets extérieurs nos impressions subjectives elles-mêmes, en disant, par exemple, que le vinaigre est piquant, que le paysage est gai ou triste, qu'un son est doux ou terrible, etc., nous ne les leur attribuons que d'une manière métaphorique, *causaliter*, comme un effet est imputable à sa cause ; et nous nous conformons en cela à un usage parfaitement fondé et légitime. Mais nous leur attribuons réellement et objectivement toutes les qualités manifestées par la perception externe avec un caractère évident d'extériorité, par exemple l'étendue, la figure, le mouvement, voire même la couleur et le son, et les prétendues illusions des sens à ce sujet, mille fois réfutées et que nous étudierons encore en détail, n'ébranleront pas cette thèse.

VII

Avons-nous fait la part trop large à l'objectivité de nos sensations ? et peut-on nous accuser de leur refuser tout caractère relatif et subjectif ? Cette exagération, bien inutile à notre thèse, n'a jamais été dans notre pensée. En cherchant à distinguer, comme nous l'avons fait, le rôle des deux éléments essentiels à toute perception des sens, le sujet et l'objet, nous croyons avoir fait, au contraire, la part très large au sujet sentant.

Non seulement l'acte de perception et de conscience n'appartient qu'au sujet seul, mais encore toutes les émotions et affections révélées par la perception interne. Nous accordons volontiers que ces *sensations internes* sont des états purement subjectifs, qui peuvent n'avoir aucun rapport de ressemblance ni même d'intensité avec les causes externes qui les ont occasionnés.

Ainsi la même cause extérieure pourra produire tantôt le *plaisir*, tantôt la *douleur*, et cela à des degrés très variables suivant l'espèce, le tempérament, les habitudes et les dispositions passagères de l'individu. Les mêmes saveurs ou les mêmes odeurs par exemple, qui plaisent à ceux-ci, déplaisent à ceux-là, attirent les uns et font fuir les autres.

Le même poids occasionnera une *sensation d'effort* très différente suivant qu'il sera soulevé par un enfant, un homme robuste, un vieillard, un malade,

un convalescent ; et chez le même individu suivant qu'il sera soulevé avec le petit doigt ou avec la main tout entière, porté à bras tendu ou de quelque autre manière, suivant que les organes seront plus ou moins fatigués, plus ou moins dispos. Le poids sera donc essentiellement relatif, de même que le dur et le mou, l'éloignement et la proximité, et toutes les autres qualités que nous apprécions par la sensation de l'effort.

Des excitations de même degré produiront des *réactions motrices* d'intensité fort différente suivant la délicatesse de l'organe qui sera provoqué, et, dans le même organe ou sur le même nerf, suivant son point d'application plus ou moins éloigné des centres moteurs.

La sensation interne de la *chaleur* ou du *froid* de nos membres variera également avec les conditions subjectives. Le thermomètre aura beau marquer le même degré dans l'air ambiant, cette sensation variera avec la délicatesse du tempérament, l'âge, l'état de santé ou de maladie et aussi les habitudes du sujet : il est clair que les Esquimaux et les Sénégaliens en seraient diversement affectés.

Ce que nous venons de dire des vibrations caloriques de notre propre corps et des sensations subjectives qui en résultent, nous le disons pareillement de certaines vibrations lumineuses ou sonores de nos organes, telles que les éblouissements des yeux ou les bourdonnements d'oreilles, dont nous expliquerons plus tard le curieux mécanisme. Ce sont là des sensations internes qui n'ont rien de commun, nous le verrons, avec l'exercice normal de la perception externe.

Ce petit nombre d'exemples suffit pour montrer que la même quantité de force extérieure peut produire des affections et des émotions sensibles variables en qualité et en degré suivant diverses conditions subjectives, telles que la structure spécifique et individuelle, la situation de la partie affectée, l'âge, l'état constitutionnel, les dispositions actuelles des organes et les habitudes antérieures ; en un mot, que les sensations internes ne sont en rien la mesure des réalités extérieures.

En est-il de même des *sens externes* ? Toute la question est là. Question insoluble pour les philosophes qui ont confondu les sens externes avec le sens interne : ils sont désormais condamnés à une équivoque perpétuelle, et à des confusions inextricables dans l'analyse des phénomènes sensibles. Dans ce labyrinthe obscur, où ils s'égarent, notre fil d'Ariane sera encore la distinction fondamentale de la perception interne et externe.

Commençons par nous débarrasser de quelques sophismes.

On nous objecte que le *même agent* extérieur, en agissant sur différents organes périphériques, est perçu d'une manière différente par chacun d'eux ; le témoignage des sens n'est donc plus concordant ; nous ne pouvons plus nous y fier. Voici les exemples qu'on allègue. Le même rayon de soleil, en tombant sur la main, est perçu comme chaud ; en tombant sur la rétine, il est perçu comme lumineux. La matière appliquée à la peau cause une sensation

de toucher; appliquée à la langue, une sensation de tact et de goût; et si elle a le goût piquant, elle excite sur la peau des sensations de chaleur ou de tintement. De même pour les substances volatiles : une bouffée d'ammoniaque venant en contact avec les yeux produit une douleur cuisante; dans les narines, une odeur d'une force intolérable; sur la langue elle engendre un goût âcre, etc. [1].

Vraiment, on croit rêver en lisant *in extenso*, dans les ouvrages de nos célébrités philosophiques, de si misérables objections. Eh! pourquoi le rayon de soleil ne serait-il pas à la fois chaud et lumineux? Pourquoi la même matière ne serait-elle pas à la fois étendue, solide, savoureuse et odorante? Quelle contradiction à supposer que le *même agent* ait des propriétés sensibles multiples et fort différentes, qui, pour être senties, demandent chacune des organes sensibles de structure diverse? Ah! si le même objet *propre* était perçu par le même sens, *à l'état normal*, de manières contradictoires; si le toucher se contredisait en jugeant des figures et des reliefs, nous aurions droit de suspecter son témoignage. Mais ces contradictions n'ont *jamais* été prouvées pour le toucher, ni pour les autres sens, lorsqu'on les interroge sur leur *objet propre* et dans les *conditions normales*.

Une autre objection un peu moins grossière, mais qui n'en est pas plus solide, est tirée par le même auteur des mouvements relatifs de l'objet et du sujet qui modifient parfois le degré et la qualité de notre sensation. Ainsi l'intensité d'un son ou d'une lumière ne nous apparaît pas la même si l'on s'éloigne ou si l'on s'approche. Quand un train express traverse une station, le sifflet de la locomotive semble varier du plus haut au plus bas pour les spectateurs, tandis qu'il est uniforme pour le mécanicien. Il y a un changement encore plus marqué pour le voyageur assis dans un train qui va très vite dans une direction, tandis qu'un autre train siffle en allant à toute vitesse dans une direction opposée : dans ces conditions, la note peut s'abaisser d'une tierce et même d'une quarte. De même pour la lumière d'une étoile, dont la qualité pourrait être affectée suivant la vitesse avec laquelle elle s'approche ou s'éloigne de nous.

Il est facile de répondre que dans ces cas le changement ne vient pas du sujet, mais de l'objet lui-même, c'est-à-dire des actions sonores ou lumineuses qui varient suivant les vitesses ou les milieux. Il y a une véritable altération dans le *nombre* (et parfois dans la direction) des ondes aériennes ou éthérées qui frappent notre œil ou notre oreille. Nos perceptions nous révèlent donc des variations vraiment objectives, dont on pourrait constater la réalité extérieure avec des instruments de physique, avec le spectroscope, par exemple. Ainsi Huyghens a montré que le spectre de Sirius diffère du spectre qu'il aurait, s'il était immobile par rapport à nous. En sorte que l'objection de notre adversaire confirme, au lieu de l'ébranler, l'objectivité

1. H. Spencer, *Principes de psychologie*, I, 10202.

des sens externes, qui nous font réellement percevoir les phénomènes extérieurs tels qu'ils sont au moment où ils nous frappent.

Ces objections écartées, examinons si nos perceptions externes dépendent, et dans quelle mesure, de la structure de nos organes et de nos dispositions subjectives.

Il est clair, tout d'abord, que l'existence et la perfection plus ou moins grande de ces perceptions dépendent de l'existence même et de la perfection des organes correspondants. Si l'animal est privé des organes propres à recevoir les actions lumineuses ou sonores, par exemple, et à vibrer à l'unisson de ces phénomènes extérieurs, il est évident qu'il sera aveugle ou sourd; et si ces organes sont plus ou moins délicats, plus ou moins grossiers, leurs perceptions seront également plus ou moins adéquates. Voilà pourquoi telle espèce animale est mieux douée que telle autre. L'odorat est beaucoup plus délicat chez le chien que chez l'homme, et même entre les variétés de chien, comme le lévrier et le basset, il paraît y avoir des nuances assez marquées. La finesse de l'ouïe diffère beaucoup entre des personnes de même race, et surtout de races différentes. En mettant son oreille contre le sol, un sauvage distingue des bruits qu'un homme civilisé est incapable d'entendre. Des saveurs complètement inappréciables aux uns sont facilement reconnues des autres; la profession de dégustateur exige, on le sait, une organisation et des aptitudes exceptionnelles. Pour le toucher, les différences ne sont pas moins grandes; il y a des personnes qui distinguent si bien les petites différences de surface, qu'on les emploie à juger les marchandises, comme la soie crue, en les touchant. De même pour la sensibilité visuelle : tous les yeux ne sont pas également doués pour la recherche de petites étoiles dans le télescope; les uns y découvrent ce que d'autres n'auraient jamais su distinguer; le microscope, à son tour, nous a révélé tout un monde d'infiniment petits que la vue normale est impuissante à atteindre, etc., etc...

Tous ces faits si connus et si incontestables prouvent donc une certaine relativité de nos sens externes. La sensation dépend des aptitudes naturelles ou acquises du sujet. Plus elles seront parfaites, plus la perception sera précise et adéquate. Mais, de ce que notre perception est souvent très grossière et très incomplète, on n'a pas le droit de conclure qu'elle n'est plus objective. Le peu qui est perçu est réellement perçu. Notre perception du monde est assurément très bornée, mais de quel droit affirmer qu'elle est nulle? Parce que je n'ai pas des yeux de lynx capables de distinguer les infiniment petits, dois-je conclure que je ne puis rien voir de réel?

La perfection de nos perceptions externes dépend non seulement de la perfection de la structure spécifique ou individuelle et des aptitudes naturelles ou acquises de l'organe sentant, mais encore de ses dispositions actuelles. Les divers degrés d'inattention, de fatigue, d'épuisement, d'anesthésie artificielle, d'impuissance due à la maladie ou au déclin de l'âge, affaiblissent proportionnellement et obscurcissent les perceptions des sens.

Au nombre de ces dispositions normales dont l'absence nous exposerait à bien des erreurs, il en est une qui mérite une mention spéciale, parce qu'elle est la moins connue. Il s'agit de ce qu'Aristote a si justement appelé la *neutralité* de l'organe, τὸ μέσον, expression qui nous semble très heureuse et toute moderne [1]. Un bon juge doit être impartial; avant de prononcer dans un différend, il doit se sentir neutre entre les deux parties. Ainsi en est-il pour les sens. Si, au moment où ils vont recevoir les actions des objets extérieurs, ils éprouvent déjà certains ébranlements de même nature ou d'espéce différente, leur appréciation ne saurait être exacte, ils ne pourront plus distinguer dans cette confusion ce qui vient du sujet ou de l'objet : par exemple, si j'ai la bouche parfumée par une liqueur, je suis incapable de déguster correctement une autre liqueur; si mon œil est déjà ébranlé par la lumière du plein jour, la lumière d'une bougie m'impressionnera peu; si les oreilles me tintent, si mes yeux sont éblouis, je ne peux plus juger sûrement d'un concert ou d'un paysage; si j'ai la fièvre, ma main jugera l'eau plus froide qu'elle n'est en réalité, etc.

D'où il faut conclure que, s'il y avait en nous quelque organe radicalement incapable de cette complète neutralité, ces renseignements loin d'être absolus ne seraient que relatifs. Voilà précisément ce qui arrive pour le sens de la chaleur; c'est toujours un organe vivant, et par conséquent déjà chaud ou froid, qui apprécie la chaleur des corps ambiants; aussi ne sentons-nous guère que des différences entre leur température et la nôtre. La température absolue nous échappe. La même eau, en effet, peut en même temps paraître chaude à la main droite et froide pour la main gauche. Mais c'est le seul sens externe [2], croyons-nous, qui, par sa nature même, fasse exception à la règle [3]. Tous les autres peuvent jouir de cette neutralité, c'est-à-dire qu'à l'état normal ils n'éprouvent aucun ébranlement subjectif capable de dénaturer les impressions qu'ils reçoivent des objets sensibles.

Il est donc bien vrai que nos perceptions externes dépendent dans une certaine mesure de l'aptitude naturelle, ainsi que des dispositions accidentelles des sens; et c'est encore la théorie de l'*action* et de la *passion* qui va nous le faire pleinement comprendre; c'est elle qui, après nous avoir montré le fonctionnement des sens, va nous expliquer à la fois leur objectivité fondamentale et leur relativité partielle.

Le patient, en effet, ne peut recevoir l'action de l'agent que dans la mesure

1. « C'est ce qui est neutre qui juge : Τὸ γὰρ μέσον κριτικόν. » (Aristote, *De animâ*, II, 11, § 11). — « Oportet quod, sicut organum quod debet sentire album et nigrum *neutrum* ipsorum habet actu, sed utrumque in potentia, et eodem modo in aliis sensibus. » (S. Thomas, *De animâ*, II, 23; — Cf. 17.)

2. Les qualités des corps que nous apprécions indirectement par l'*effort* et autres données du *sens interne* sont aussi relatives : v. g. le mou et le dur, le poids fort ou faible, la proximité ou l'éloignement, etc.

3. Voilà une nouvelle raison qui nous porterait à distinguer le *sens thermique* du toucher proprement dit, qui perçoit les figures.

de sa capacité et de ses dispositions actuelles : *Receptum est in recipiente per modum recipientis.* Pour que l'action de l'objet soit reçue dans le sujet sensible; il faut donc que celui-ci soit capable de la recevoir [1] et disposé à se mettre à l'unisson. Il faut par conséquent une certaine proportion et harmonie entre la puissance qui agit et celle qui pâtit; il faut, en outre, qu'aucun obstacle accidentel ne vienne troubler cette communication. S'il y a obstacle, l'action ne sera pas reçue ou sera défigurée; s'il y a disproportion entre l'action de l'agent et la capacité du patient, l'impression sera ou trop faible, et la perception n'aura pas lieu, ou trop forte, et alors elle provoquera, dans l'ordre des réactions anormales, des sensations internes qui troubleront ou voileront la perception externe. Ainsi, lorsque la lumière est trop faible, je ne vois rien; lorsqu'elle est trop vive, mon œil est ébloui, blessé, je ne puis plus lire le livre qui est devant moi, et je ne le vois qu'au travers de mille couleurs subjectives.

Mais, si l'action de l'agent est proportionnée à la capacité du sens, si elle ne rencontre aucun obstacle, et qu'enfin le sens soit disposé et attentif, en d'autres termes, si la sensation s'effectue dans les conditions normales, l'objectivité de la perception ressort avec la clarté d'une conséquence nécessaire, car l'*action de l'agent ne change pas de nature parce qu'elle est reçue dans le patient.* Le patient, c'est-à-dire l'organe animé, *virtus corporea*, reçoit donc l'action de l'objet telle qu'elle est, et en prend conscience : *sensus apprehendit rem ut est.*

Nous distinguons ainsi clairement la part qui revient au sujet et à l'objet dans une opération si complexe. Le sujet produit la perception, la conscience, la représentation imaginaire, les émotions de plaisir ou de douleur, les réactions sensibles de l'organe; mais il ne crée pas l'objet et ne défigure pas son action, au moins dans les conditions normales. S'il la défigurait toujours et nécessairement, il la rendrait inconnaissable et notre prétendue puissance de connaître ne serait plus qu'une impuissance radicale.

L'élément objectif et extérieur est ainsi parfaitement saisi et distingué des éléments subjectifs, tels que plaisir et douleur, réactions et troubles organiques, effort personnel, attention, etc., et l'instrument qui fait cette distinction entre ce qui est mien et ce qui m'est étranger, entre le moi et le non-moi, n'est autre que la conscience, dont le témoignage est toujours sûr lorsqu'on l'interroge à l'état normal et qu'elle parle clairement.

On voit maintenant combien il était important, pour ne pas rendre impossible ce triage des éléments subjectifs et objectifs, de distinguer nettement, comme nous l'avons fait, dans le phénomène complexe de la perception externe, la phase purement *passive*, de la phase *active* où s'opère la double réaction

1. C'est une des raisons par lesquelles nous avons démontré que le sujet de la sensation devait être corporel pour recevoir les actions corporelles des corps; un sujet spirituel en serait incapable. (Cfr. S. Thomas, *De veritate*, II, 5 ad 1 et 2.)

du sujet qui perçoit l'objet et qui le reproduit ensuite (*species expressa*) dans l'imagination. Si la première phase n'était pas *purement passive*, si le sujet y mêlait quelque chose de son activité, l'action reçue de l'objet risquerait fort d'être troublée ou défigurée par cette coopération active du sujet. C'est d'ailleurs l'enseignement formel du docteur angélique [1].

Concluons : la sensation interne est essentiellement subjective, puisqu'elle est une *réaction* ou émotion affective du sujet sentant, et que la réaction tient à la nature de celui qui réagit. Au contraire, la perception externe est essentiellement objective, parce qu'elle résulte d'une *passion* imprimée dans le sujet sentant par l'agent extérieur, et que la nature de la passion, reçue dans les conditions normales, est de ressembler à l'action qui l'a produite. Il est vrai cependant que la passion n'est pas toujours l'expression complète et adéquate de l'action, l'action n'étant pas toujours intégralement reçue dans le patient : cela tient à l'imperfection même de sa puissance. Mais ce n'est là qu'une relativité accidentelle ou plutôt une imperfection qui rend notre perception des sens externes incomplète, sans altérer en rien son objectivité fondamentale.

1. « Sensus exteriores *suscipiunt tantum* (speciem) a rebus per modum patiendi, *sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem* (phase purement passive) ; — quamvis jam formati habeant propriam operationem, quæ est judicium de propriis objectis (1re réaction dans la phase active). — Actio rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem ; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti : ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines (2e réaction). » (S. Thomas, *Quodlib.* VII, 3.) Cet article est à lire en entier.

PART DE NOS FACULTÉS SENSITIVES

DANS LA PRÉPARATION DES CONCEPTS ET DES JUGEMENTS DE NOTRE ENTENDEMENT

PAR M. L'ABBÉ VACANT

Professeur de théologie au grand séminaire de Nancy.

La doctrine que je vais exposer paraît oubliée depuis assez longtemps. Cependant elle est conforme aux enseignements du Docteur angélique. C'est, du moins, ce que j'ai essayé d'établir dans une série d'*études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, qui ont été publiées par les *Annales de Philosophie chrétienne* (1888-1890).

Je voudrais soumettre aux membres distingués de la section de philosophie du Congrès international des catholiques une rapide vue d'ensemble de la théorie que j'ai présentée dans ces articles comme ayant été défendue par saint Thomas d'Aquin et rejetée par Duns Scot.

Je commencerai par deux observations préliminaires : l'une sur le caractère de nos connaissances sensitives et de nos connaissances intellectuelles; l'autre sur la part que les facultés les plus diverses peuvent prendre à une même opération mentale.

Nos facultés sensitives nous représentent les choses matérielles dans ce qu'elles ont d'individuel et de concret. Notre entendement saisit, au contraire, ce qui constitue l'essence des choses matérielles et ce qui se rattache à cette essence; c'est-à-dire ce qui est nécessaire pour que ces choses soient ce qu'elles sont.

Les opérations de ces deux classes de facultés gardent toujours ce caractère.

Ainsi les facultés sensitives comprennent, outre les sens extérieurs, la puissance que les scolastiques appellent *sens interne* et par laquelle sont centralisées les diverses données des sens externes, l'imagination, la mémoire, l'*estimative* qui porte des jugements instinctifs et qui dans l'homme devient la *cogitative*. Mais qu'elles s'exercent chez la bête ou chez l'homme, qu'elles aient pour objet des êtres considérés isolément ou des relations entre les êtres, toutes ces facultés ont ce caractère commun, qu'il n'entre dans leur objet rien de nécessaire.

L'entendement, de son côté, a des actes divers. Il ne s'en tient pas à la

conception de l'essence des choses sensibles. Il s'élève à la connaissance des esprits et de Dieu. Il descend par des démonstrations logiques à la science du singulier ; mais ses opérations ont toutes ce caractère, qu'elles envisagent leur objet comme nécessaire ou comme résultant d'une certaine nécessité.

En résumé, pour connaître une chose, l'entendement en comprend, au moins dans une certaine mesure, la nécessité ; tandis que les facultés sensitives connaissent, sans comprendre, c'est-à-dire sans se rendre compte de la nécessité de ce qu'elles connaissent.

Il faut remarquer, en outre, que ces deux classes de facultés s'exercent chacune dans son domaine, sans en sortir jamais. Cette doctrine soutenue par saint Thomas d'Aquin est la seule qui me paraisse admissible, bien qu'elle ait été combattue par Scot. Ainsi jamais l'entendement ne produit les opérations des facultés sensitives, et jamais non plus les facultés sensitives ne produisent les opérations de l'entendement. Il n'y a donc rien de concret et de particulier dans les connaissances de l'entendement, comme il n'y a rien de nécessaire dans l'objet des sens. C'est conformément à ce principe que saint Thomas d'Aquin n'accorde à l'entendement ni la connaissance directe de la substance considérée dans un individu particulier[1], ni celle d'aucune dimension, d'aucune localisation ou d'aucune date déterminées[2], ni aucun souvenir du passé envisagé comme passé[3]. Selon lui, tout ce qui est en dehors du nécessaire, tout ce qui est vu dans le temps ou dans l'espace, est saisi par les facultés sensitives. Si l'on n'admet pas cette théorie avec toutes ses conséquences, il faut renoncer à fixer les limites du domaine des sens et de l'entendement.

Une seconde observation, non moins importante que la première, c'est que le champ de notre conscience est commun à nos facultés intellectuelles et à nos puissances sensitives ; qu'elles s'y rencontrent sans cesse, qu'elles y travaillent de concert, comme le maçon, le forgeron et le charpentier travaillent chacun à sa manière à la construction d'un même édifice. L'entendement cherche donc dans les données de la conscience la matière sensitive de ses intellections ; et, de leur côté, les facultés sensitives accommodent leurs opérations aux besoins de l'entendement qui poursuit la liaison logique de ses concepts ou de ses démonstrations. De là résulte au fond de notre âme comme un concert dans lequel cinq ou six cordes sonores se mettent à vibrer, aussitôt que retentit la note avec laquelle elles s'harmonisent. Il n'est guère d'acte de connaissance qui ne soit formé de cette manière ; car la plupart des données

1. Opusc. *De principio individuationis*, cap. II. L'authenticité de cet opuscule ne peut être contestée. Elle est attestée par Tholomée, Bernard Guidonis, Louis de Valladolid, saint Antonin, et admise par les critiques. (Voir Quétif et Echard.) — Rapprocher Suarez, qui admet qu'on peut avoir une certaine connaissance purement sensitive de Dieu. (*De ultimo fine*, disp. 6, sect. 3, n. 7.)

2. *Ibid.* cap. III ; — *Sum. theol.*, 1 p. q. 107, a. 4 ; — III *Cont. Gent.*, cap. LXXXIV, n. 6.

3. *Sum. theol.* I p. q. 79 a. 6 ; — II, *Cont. Gent.*, c. LXXIV ; — q. X *De Veritate*, art. 2.

élaborées dans la conscience sont composées d'éléments universels produits par l'entendement et d'éléments concrets apportés par les sens.

Considérons, par exemple, un mécanicien qui étudie une machine à vapeur. Ses facultés sensitives en représentent et en combinent les éléments concrets, pendant que son intelligence comprend la raison de la forme, des dimensions et de l'agencement de ces éléments. Considérons un philosophe qui lit ou qui écrit l'exposé d'une doctrine. Ses sens et son entendement agissent simultanément dans cette lecture intelligente ou dans cette composition. C'est ainsi encore, suivant saint Thomas d'Aquin[1], que, dans un raisonnement dont la conclusion est particulière, la majeure universelle est affirmée par l'entendement, tandis que la mineure particulière est fournie par les facultés sensitives.

Ces préliminaires posés, reste à déterminer la part que nos facultés sensitives prennent à la préparation des concepts et des jugements de notre entendement.

Personne ici ne l'ignore, les scolastiques veulent que tout concept intellectuel soit accompagné d'une image concrète, et par conséquent que tout acte d'entendement soit doublé d'un acte parallèle des facultés sensitives. Mais ce qu'on oublie parfois, c'est que les scolastiques n'ont pas tous expliqué de la même manière le rôle de cette image concrète ou *phantasma*. Suivant saint Thomas, cette image est absolument nécessaire pour aider notre entendement à concevoir et à comprendre. Les gravures qu'on met dans un texte le font comprendre parce qu'elles mettent en relief, sous une forme concrète, ce que le texte explique; ainsi les images concrètes ou fantômes qui accompagnent nos concepts mettent en relief ce qui en est l'objet; et le Docteur angélique soutient qu'il faut de toute nécessité que l'objet de l'intellection soit ainsi mis en relief dans l'image concrète. Je veux me former le concept d'un animal, c'est-à-dire savoir ce que c'est qu'un animal. Pour cela il faut d'abord que mon imagination sépare un animal de la multitude des végétaux et des minéraux que le monde offre à mes yeux. Mais cela ne suffit point; car mon entendement ne pourra se former le concept d'animal, si je lui montre simplement l'image d'une vipère. L'image d'une vipère peut, en effet, si elle se présente d'une certaine manière, me suggérer d'autres concepts que celui d'animal, le concept de serpent par exemple, ou bien celui d'animal venimeux, ou celui d'agilité. Il faut donc que l'image soit composée de telle manière qu'elle ne suggère d'autre concept que celui qui doit être formé. Ainsi l'image d'un cheval devra être composée d'une manière différente, suivant qu'elle servira à nous faire concevoir ce que c'est qu'un animal, ou ce que c'est qu'un être vivant, ou ce que c'est qu'un cheval. Il faut donc qu'à chaque concept réponde une image concrète qui suggère ce concept, à l'exclusion de tout autre, une image par

1. Q. X. *De Veritate*, art. 5.

conséquent où les données que le concept doit envisager comme universelles ressortent nettement. Autrement, en effet, ces images ou fantômes seraient un luxe inutile ou plutôt un luxe gênant; car elles nous embarrasseraient au lieu de nous aider. Or, si les Platoniciens regardent ces images comme un embarras, les Aristotéliciens prétendent, au contraire, y trouver la condition ou plutôt la matière indispensable de nos concepts. Tel est l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, en particulier dans ses commentaires sur le premier chapitre de la *Métaphysique*, sur le dernier chapitre des *Seconds analytiques* et sur le septième livre de la *Physique* (lect. 6) d'Aristote.

Reste à savoir si ces assertions sont exactes. La principale difficulté vient de ce que nos facultés sensitives ne semblent pas capables de fabriquer des images qui remplissent ces conditions. Voyons donc si, oui ou non, elles sont outillées pour cette fabrication.

Il est évident que les matériaux bruts et primitifs que nos sens externes tirent du monde corporel n'ont pas la perfection que saint Thomas demande; car, dans ce monde, les êtres les plus disparates se meuvent et se mélangent pêle-mêle. Il est vrai qu'après une certaine éducation nos sens saisissent les diverses espèces d'êtres dans cette mer de phénomènes où ils sont noyés. Cette éducation nous amène, en effet, à fixer notre attention sur ce qui distingue et caractérise chaque donnée. Mais ce discernement est dû à l'action des sens internes dans nos perceptions. C'est donc en ces sens internes qu'il faut chercher l'atelier merveilleux où pourraient se manufacturer les images suggestives dont notre entendement ne peut se passer, suivant notre théorie.

Ces sens internes sont le sens commun, la mémoire, l'imagination et l'*estimative* qui chez l'homme prend le nom de *cogitative*. Ils ont pour siège des organes corporels qui vivent et s'exercent sous l'action de l'âme. Ils sont communs aux animaux et à l'homme; seulement dans chaque animal ils reçoivent une direction spéciale qui varie avec les espèces, et chez l'homme ils sont soumis à l'influence de l'entendement.

Il y a deux lois principales qui régissent les facultés sensitives des hommes et des animaux dans l'élaboration de ces images. La première est la loi de l'*association* et de la *dissociation*, que les scolastiques nommaient *composition et division*, lorsqu'ils appliquaient ces termes aux facultés sensitives; la seconde est la loi qu'on a appelée de l'*habitude*, mais que j'appellerai de l'*accoutumance* pour éviter toute amphibologie et pour traduire plus exactement le mot de *consuetudo* par lequel les scolastiques la désignent.

En vertu de la loi d'*association*, les données que le monde extérieur nous présente mélangées et disparates sont séparées ou réunies de façon à former des groupes homogènes. Ces groupes sont composés non pas d'après la liaison logique et nécessaire de leurs éléments, mais d'après les ressemblances ou les différences concrètes que ces éléments offrent dans les êtres individuels, d'après leur juxtaposition ou leur éloignement dans le temps et dans l'espace.

En vertu de la loi d'*accoutumance*, nous nous souvenons des données concrètes que nous avons vues ou que nous nous sommes imaginées ; nous les reproduisons plus souvent et sous des couleurs plus vives dans les tableaux de notre imagination ; ces couleurs plus vives font que notre attention les détache des autres éléments auxquels nous les associons ; nous formons ainsi des images où elles sont vraiment mises en relief. En vertu de la même loi d'*accoutumance*, nous nous attendons à les voir se reproduire chaque fois que se présentent les éléments auxquels elles sont ordinairement unies. La cause de cette attention spéciale que nous leur donnons et de cette attente ne se trouve dans aucun principe de raison ; cette cause est une routine toute subjective et toute mécanique.

Voilà par quel procédé nous nous fabriquons des tableaux à perspective lointaine, dont les personnages ressortent fort inégalement, où une figure unique est sur la scène, pendant que toutes les autres restent à l'arrière-plan.

Mais si certaines données sont mises en relief dans ces images, est-ce qu'elles ressortent de façon à préparer nos concepts et nos jugements ? Oui ; car nos concepts et nos jugements doivent être conformes à l'essence et aux rapports nécessaires des êtres qui en sont l'objet, et par conséquent à ce qui se reproduit chaque fois que ces êtres existent. Or, comme en vertu de la loi d'*accoutumance*, notre imagination met davantage en relief les données qui nous ont frappés le plus souvent, les données que nous avons toujours trouvées en une espèce d'êtres seront mises en relief plus que toutes les autres dans l'image que nous nous en façonnons. Ainsi, quand nous nous représenterons un cheval, un arbre, un oiseau, nous placerons en premier plan ce que nous avons retrouvé dans tous les chevaux, dans tous les arbres, dans tous les oiseaux. Or ce sera ordinairement le caractère qui est essentiel à leur espèce, c'est-à-dire celui que l'entendement devra regarder comme nécessaire à tous les chevaux, à tous les arbres ou à tous les oiseaux. Il en sera de même pour les rapports des êtres ; car les phénomènes qui sont constamment associés dans la nature sont ceux que nous associons dans notre imagination ; or ces phénomènes sont ordinairement unis dans la nature en vertu d'une loi nécessaire. Les rapports concrets mis en relief dans nos facultés sensitives seront donc presque toujours les résultats nécessaires d'un principe que notre intelligence reconnaîtra.

Mais tout en restant soumises à ces deux lois générales, l'élaboration des images sensitives suit dans chaque espèce animale une direction spéciale, conforme à l'instinct de l'espèce, autrement dit, à son *estimative*.

L'industrie des fourmis n'est pas la même que celle des abeilles ou des araignées. C'est un fait incontestable que je n'ai pas à expliquer ici. Je remarquerai seulement qu'en obéissant à leurs instincts divers, les animaux suivent toujours les deux lois de l'association et de l'accoutumance. Si les données qui répondent à leurs instincts reçoivent dans leur imagination plus de relief, tout en restant soumises à ces deux lois, cela paraît tenir beaucoup

à la vivacité diverse avec laquelle ces données impressionnent chaque espèce animale. Ordinairement, en effet, la nature attache un grand plaisir, et par conséquent une vive impression à ce qui répond à un besoin; or tous les instincts des animaux répondent à un besoin.

Si les facultés sensitives des bêtes reçoivent leur direction spéciale de l'instinct de chaque espèce et de son *estimative*, les facultés sensitives de l'homme reçoivent principalement la leur de son entendement. Aussi saint Thomas enseigne-t-il que, sans perdre le caractère organique et concret qu'elle a chez les animaux, l'*estimative* s'élève en nous jusqu'aux limites de l'intelligence. C'est pour ce motif qu'elle prend chez l'homme le nom de *cogitative* ou de faculté de penser et celui de *raison particulière*.

Je disais en commençant qu'il faut attribuer aux facultés sensitives toutes nos pensées, où il n'entre rien de nécessaire. Ces pensées peuvent, en effet, se former toutes par une association de données purement expérimentales du monde extérieur et de la conscience. Sous une bonne direction, pourquoi ma cogitative ne pourrait-elle point discerner la substance qui reste en un fruit, pendant qu'il mûrit et que sa grosseur, sa saveur et sa couleur changent? pourquoi ne pourrait-elle pas distinguer le lieu que j'occupais tout à l'heure, la durée de ma vie, la beauté d'un arbre ou la douceur d'une mélodie? pourquoi ne pourrait-elle pas me distinguer moi-même, avec les états d'âme purement sensitifs qui forment le fond de ma conscience?

On dira peut-être qu'on n'arrive à ces données que par abstraction, et que l'abstraction est le fait de l'intelligence; mais, en s'exprimant de cette manière, on confond l'abstraction de l'école sensualiste qui n'est qu'une dissociation, avec l'abstraction des scolastiques qui distinguent l'essence des choses de tout élément individuel et concret, de toute date et de toute localisation. L'abstraction des scolastiques est intellectuelle, la dissociation qui sépare un élément individuel d'autres éléments individuels reste sensitive.

C'est donc à la *cogitative*, c'est-à-dire à nos facultés sensitives dirigées par l'entendement, que nous devons attribuer l'élaboration de ces pensées si nombreuses bien supérieures aux représentations formées par les animaux, sans rien avoir de la nécessité de nos conceptions intellectuelles.

Saint Thomas attribue aussi à la *cogitative*[1] des raisonnements empiriques, *experimentum*, qui ne sont fondés sur aucun principe nécessaire et universel, qui ne déduisent leurs conclusions par aucune considération logique, mais qui ne s'appuient que sur des faits d'expérience. Ce sont ces raisonnements qui produisent la *routine*, soit dans les appréciations, soit dans la conduite. Ils occupent une place très considérable dans la vie de tous les hommes.

Lorsqu'elle se fonde sur un principe, comme ceux-ci : « *Ce que j'ai toujours vu se reproduira probablement encore*, » ou bien : « *Il est sage de faire ce qui m'a réussi le plus souvent*, » la routine est raisonnée et il y entre de

1. I *Metaph.*, lect., 1.

l'intelligence ; mais lorsqu'on la suit sans aucune réflexion et uniquement pour faire comme on a toujours fait, il n'y a là que *cogitative*. La conduite de l'homme de routine est supérieure à celle des animaux, parce que le champ où il a tracé sa voie n'est pas limité comme le leur par un instinct étroit, mais au dessous de la conduite de l'homme qui se dirige par raison.

Sous la direction de notre entendement, nos facultés sensitives se développent donc dans un champ presque aussi large que celui de notre entendement lui-même. Mais comment cet entendement imprime-t-il une direction à la *cogitative* de l'homme ? La solution de ce problème s'impose à nous.

On pourrait se contenter de répondre que l'entendement agit sur la *cogitative* comme cause finale. L'oiseau bâtit son nid, l'abeille construit sa ruche, l'araignée tisse sa toile, en vertu d'une direction donnée à leurs facultés sensitives par un instinct nécessaire à leur espèce. C'est ainsi, pourrait-on dire, que les facultés sensitives de l'homme sont organisées pour préparer des matériaux à l'entendement qui est donné à tous les hommes.

Si nous n'avions que cette solution, elle serait peu satisfaisante. Non seulement elle ne nous ferait point pénétrer dans le secret du mécanisme de notre *cogitative*; mais elle laisserait subsister une grosse difficulté. En effet, l'*estimative* des animaux s'exerce de la même manière chez tous les individus d'une même espèce, elle tient donc à une conformation de l'organisme de cette espèce et du principe vital qui l'anime; mais la *cogitative* de l'homme s'exerce avec une diversité étonnante suivant les individus, et cela dès notre enfance et avant que notre entendement soit sorti des langes.

Cherchons donc une explication plus satisfaisante du développement si divers et si complexe de la *cogitative*. Jusqu'ici saint Thomas d'Aquin nous a servi de guide; mais la région qui nous reste à parcourir n'a attiré ni l'attention de saint Thomas, ni celle d'aucun scolastique ancien. Cependant je crois que la solution que je vais proposer est conforme aux principes du Docteur angélique.

Les opérations de l'entendement impriment sans aucun doute une certaine direction à la *cogitative*; car nos facultés sensitives sont sollicitées à produire des images concrètes pour ces opérations. Ces facultés s'y façonnent donc et c'est pour cela, qu'à force d'exercice, on s'habitue à raisonner, à discuter, à approfondir; car cette habitude résulte surtout de ce qu'on a créé dans sa *cogitative* un courant dans une direction intellectuelle déterminée.

Mais nous avons dit que des images suggestives doivent être élaborées au préalable par nos facultés sensitives pour rendre possibles et faciliter nos conceptions. Du reste, c'est un fait d'expérience que les enfants de deux à sept ans sont en possession d'une multitude de connaissances qui ont les caractères des pensées et des raisonnements empiriques de la *cogitative* et où l'intelligence, comme nous l'avons décrite, n'a presque aucune part.

Cherchons donc comment se forment dans la conscience de l'enfant toutes ces pensées et toutes ces persuasions. Est-ce sous la direction de son propre entendement ? Non; mais c'est sous la direction de l'entendement de ceux qui l'ont élevé; c'est sous l'action du milieu social où il vit.

L'enfant admet à peu près tout ce qu'on lui affirme, sans examen, ni discussion. Il est dans la même situation d'âme que ceux que la routine conduit. C'est donc sa *cogitative* qui s'exerce; et elle accepte des jugements empiriques non pas par suite d'une expérience répétée, mais sur l'affirmation de tous ceux que l'enfant entend. Il ne se rend compte de rien, et accepte tout ce qui lui est affirmé, tant qu'une assertion ou une expérience formellement contraire ne vient pas à l'encontre de ce qu'on lui dit. Ainsi se préparent dans sa *cogitative* des persuasions que la raison n'aura qu'à confirmer; car ce qu'on affirme aux enfants est ordinairement fondé en raison.

Mais ce sont surtout ses conceptions qui se préparent, et elles se préparent principalement par l'action que la langue qu'il apprend exerce sur sa *cogitative*. C'est un fait d'expérience, en effet, que les mots que nous entendons éveillent en nous les mêmes images que ceux que nous voulons prononcer. On peut donc dire que notre *cogitative* est comme une harpe délicate qui enveloppe notre entendement et répond aux voix du dehors comme à celles du dedans. Considérez l'enfant qui apprend à parler. Il associe en ses facultés sensitives les données qui répondent à chaque mot qu'il apprend. Il ne se contente pas d'associer des données, il met en relief dans les pensées concrètes que sa *cogitative* élabore le caractère exprimé par chaque mot. Il peut se représenter par l'image d'un cheval ce qui est exprimé par le mot *animal*, par le mot *vivant*, par le mot *rapide*, par le mot *coursier*; mais, suivant le mot auquel sa pensée répondra, son attention accentuera et mettra en relief l'une ou l'autre des données qui entrent dans l'image du cheval. Le mot s'associera même si étroitement à cette donnée, qu'il deviendra nécessaire pour la retrouver et pour la maintenir sous le regard de l'attention.

Comme les langues humaines expriment des concepts intellectuels et qu'elles s'élaborent sans cesse sous l'action de générations intelligentes qui se succèdent, les représentations sensitives, que les mots et les tournures de phrase ont formées dans la *cogitative* de l'enfant, suggèrent à son entendement des notions multiples et complexes. L'entendement n'a qu'à s'en mettre en possession et à s'en rendre compte; ce qu'il fait très facilement, tandis qu'il lui aurait été impossible d'y arriver, sans le secours des images élaborées par sa *cogitative* à l'appel des termes et des formes du langage.

Arrêtons-nous un instant afin de déterminer pour la formation de quels concepts est nécessaire l'action d'un milieu social et d'une langue formée, afin aussi de préciser qu'elle est la nature de cette nécessité.

Une fois que l'intelligence de l'homme est complètement développée, il est clair qu'elle n'a plus besoin du milieu social pour concevoir et juger, car elle possède beaucoup d'initiative. Il semble bien aussi que les premiers et plus vagues concepts de l'entendement se formeraient avec les données que nos facultés sensitives associeraient, au seul spectacle du monde extérieur. Ces premiers concepts imprimeraient à eux seuls une direction à la *cogitative*. Néanmoins toutes ces actions réunies ne pourraient nous amener jusqu'à la

conception des vérités morales et jusqu'à cette pleine possession de la raison qui met en état de commettre une faute mortelle, si les suggestions d'un milieu intelligent et les données d'une langue formée ne venaient s'y ajouter.

Mais quelle est la nature de cette impuissance ? Faut-il la ranger parmi les impuissances que les théologiens appellent *physiques* et qui tiennent à une incapacité radicale des facultés, ou bien parmi les impuissances qu'ils nomment *morales* et qui viennent d'un besoin de secours pour les facultés ?

L'impuissance où est notre entendement de former des concepts sans images correspondantes fournies par l'imagination de la *cogitative* est une impuissance *physique*, suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, ainsi que nous l'avons remarqué. Mais comme notre *cogitative* a un champ presque aussi vaste que notre intelligence, qu'elle est, par conséquent, beaucoup plus souple que l'*estimative* des animaux dont le domaine est très étroit, il s'ensuit que cette *cogitative* a la puissance physique de former toutes les pensées et jugements empiriques que nous lui avons attribués. Seulement, pour les former aptes à nous suggérer des conceptions complexes, élevées et morales, elle a besoin de la direction des hommes qui possèdent déjà ces conceptions, elle a besoin aussi d'une langue qui les exprime. Notre incapacité d'arriver à ces conceptions sans l'action d'un milieu intelligent et d'une langue formée est donc une impuissance *morale* et non une impuissance *physique*.

Reprenons maintenant la suite de nos développements et revenons aux images formées par notre *cogitative* à l'appel des mots. Les images se maintiennent associées aux mots. Cependant, si rien ne vient raviver l'image, elle s'affaiblit peu à peu, pendant que le mot toujours répété garde tout son coloris. Il en résulte que l'image s'éteint de plus en plus dans la conscience et que souvent on n'y remarque plus que le mot.

Il faut cependant que ce mot et cette image se reproduisent dans la *cogitative*, chaque fois que l'entendement revient au concept qui y répond. Il est impossible de penser à aucun objet, à moins qu'on ne se le représente vivement, ou à moins qu'on ne se souvienne d'un terme qui l'exprime.

Parmi ceux en qui les mots n'éveillent point toujours des concepts et des jugements proprement dits, je n'ai parlé que des petits enfants ; cependant cela arrive à une foule d'autres hommes : aux insensés, à ceux qui rêvent en dormant ou en veillant, à ceux qui parlent ou entendent parler de choses au dessus de leur portée, à la multitude qui se laisse mener par des mots qu'elle n'approfondit pas, à ceux qui sans aucune réflexion et sans aucune raison agissent et pensent comme tout le monde, et dont la routine est renforcée par la routine de tous ceux qui les entourent.

En tous ces hommes, les phrases qu'ils entendent ne produisent qu'une partie des résultats qu'elles pourraient réaliser. Ces résultats peuvent se diviser en trois classes comme il suit :

1° Les sons qui constituent les mots d'une phrase doivent être entendus par notre oreille ; 2° ces mots doivent éveiller des images concrètes dans

notre *cogitative*; 3° ces images concrètes doivent exciter notre entendement à former des conceptions qui y répondent. Or, quelquefois nous n'entendons ou nous ne répétons que les sons sans songer au sens qu'ils expriment. C'est ainsi qu'on redit certaines formules de prière comme une machine à paroles ou comme un perroquet. D'autres fois, nous acceptons et saisissons le sens concret des paroles, sans nous rendre aucun compte de leur sens intellectuel. C'est ainsi qu'un homme simple ou un enfant, qui entend expliquer le jeu d'une locomotive, verra le mouvement qu'on lui indique, mais sans en comprendre aucunement la raison. Enfin le sens des paroles peut être saisi par l'entendement lui-même; mais cette intelligence est plus ou moins grande, suivant notre aptitude et notre attention. Il est très peu de formules bien faites dans lesquelles la réflexion ne nous fasse trouver des vérités auxquelles nous n'avions jamais songé. J'aurais pu remarquer encore qu'il est des phrases qui n'expriment rien de nécessaire et d'intellectuel; mais je veux me borner.

Concluons que la théorie de saint Thomas sur la part de nos facultés sensitives dans la formation des concepts et des jugements de notre intelligence est complètement d'accord avec les faits. Seulement, pour que cet accord subsiste, il faut : 1° réserver le nom d'intellectuelles aux connaissances qui ont pour objet quelque chose de nécessaire; 2° il faut admettre que les termes du langage s'associent à la plupart des images sensitives pour les former, en mettre en relief le sens précis et en faire ainsi les pourvoyeurs et les auxiliaires de l'entendement.

J'ai exploré à grands pas un côté de cette théorie, celui du rôle des images sensibles et du langage dans la formation de nos connaissances intellectuelles. Il y aurait bien des développements à y ajouter. Il conviendrait aussi de la compléter par une théorie parallèle des rapports de l'appétit sensitif et de la volonté. Il serait utile encore de montrer comment, en admettant qu'à tout phénomène intellectuel répond un phénomène sensitif et organique, la doctrine que je viens d'exposer apporte de nouvelles armes aux doctrines spiritualistes, comment elle explique les localisations cérébrales, l'hypnotisme, l'*aphasie*, l'*agraphie* et tout ce qu'on a appelé maladie de la mémoire, de la volonté et de la personnalité; mais ce champ serait trop vaste et je ne veux point abuser de votre bienveillante attention.

DE L'IDÉE D'ÈTRE
ET DE L'INTELLIGENCE

PAR M. DOMET DE VORGES
Vice-président de la Société de Saint-Thomas-d'Aquin de Paris

---

Il existe une différence radicale, suivant beaucoup de personnes, entre l'idée d'être et la connaissance du fait actuel de l'existence. Elles accordent que l'idée d'être est la première des notions intellectuelles [1], mais elles croient que la perception de l'existence actuelle résulterait de l'exercice même des sens et serait obtenue par eux. Telle est la manière de voir exposée récemment par M. le docteur Schmid, professeur à l'Université de Munich. Le savant auteur fonde sur cette différence la distinction essentielle qui sépare l'intelligence de la sensibilité [2]. Le fait de l'existence, de l'être actuel, est contingent. Au contraire, l'idée de l'être possible implique une nécessité; elle est la source première des propositions nécessaires. Il y a là, suivant M. Schmid, l'indice d'une opposition profonde qui assigne aux deux données une origine absolument diverse.

A notre point de vue, cette opposition, au lieu d'être profonde, est, au contraire, assez superficielle, et les différences signalées par l'éminent écrivain allemand nous paraissent résulter uniquement des divers aspects sous lesquels la même donnée est envisagée. Si, nous considérons la donnée comme actuellement concrétée et réalisée dans des déterminations individuelles, elle est contingente. Elle est contingente parce que sa jonction avec ces déterminations, qui fait précisément son actualité, n'est point inévitable, mais dépend de raisons extrinsèques qui sont à chercher. Si, au contraire, nous considérons la donnée dans sa nature propre, sans égard à aucune détermination étrangère, la nécessité apparaît; ses éléments constituants sont nécessaires par rapport à elle, parce que la suppression de ces éléments entraînerait sa propre disparition.

Ainsi un homme existant actuellement est quelque chose de contingent; entre la donnée homme et la donnée existence, il y a un rapprochement qui aurait pu ne pas avoir lieu. Mais que la donnée homme, conçue en elle-

1. Ens est prima conceptio intellectus. (*Comment. des analyt. postér.*, 1, 5.)
2. *Erkenntnizlehre*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1890.

même, implique la raison, cela est nécessaire, parce que si l'on retranchait la raison, on supprimerait par là même l'idée d'homme.

Que la nécessité se trouve dans le lien indissoluble des éléments d'une idée par rapport à cette idée, c'est une vérité que saint Thomas avait reconnue, il y a bien des siècles : la nécessité, disait-il, est attachée à l'idée de la forme ; tout ce qui tient à la forme est inclus nécessairement avec elle [1]. Il en tirait cette conséquence qui renverse toutes les objections de Kant contre l'origine expérimentale des notions nécessaires, qu'il n'y a rien de si contingent dans lequel il ne se trouve quelque nécessité [2]. Il n'y a rien en effet de si contingent, dont la nature ne puisse être envisagée à part, et sous cet aspect, les conditions constitutives de cette nature, font nécessairement partie du concept qu'elle présente.

Les nécessités qu'implique une donnée ne sont donc nullement une preuve qu'elle ne puisse être dérivée d'une matière expérimentale. Il s'agit uniquement de la considérer d'une manière abstraite. Il est inutile de se jeter dans l'hypothèse si dangereuse des idées à priori, c'est-à-dire antérieures à toute connaissance. Quelle garantie pourrait offrir une idée que l'esprit se serait formée de toutes pièces avant toute perception des choses du dehors ? Il serait plus téméraire encore de risquer l'hypothèse de la vision en dieu dont la conscience ne nous offre aucune justification.

Assurément, les nécessités dont nous parlons ne sont point cette nécessité absolue, que mettent en avant quelques philosophes. Mais que savons-nous de cette nécessité absolue ? ce n'est qu'une notion épurée, raffinée, dont nous ne possédons aucun exemple accessible, et dont le caractère intime nous échappe. Les nécessités que nous connaissons, celles mêmes des mathématiques, sont relatives à quelque chose ; elles supposent au moins la donnée première. Les nécessités métaphysiques supposent l'être, et les conditions de l'être. Leur application n'est générale que parce que tout ce qu'on peut considérer est de l'être, ou conçu sous la forme de l'être. Qu'il y ait au dessus de tous les êtres, un être qui est par définition son existence, qui par conséquent, ne puisse être conçu non existant, qui par là même soit absolument nécessaire, c'est une vérité atteinte par le raisonnement, mais en même temps, c'est une énigme. Il nous est impossible de nous faire l'idée d'une nature qui serait à elle-même son existence.

Que l'idée d'être apparaisse comme une source de concepts nécessaires, ce n'est donc nullement une preuve qu'elle soit différente de celle d'existence que nous trouvons dans l'expérience, ni qu'elle ait une autre origine. Le sens commun protesterait d'ailleurs contre cette diversité. Demandez à un enfant comment il sait ce que c'est que d'être, il vous dira sans hésiter : ce n'est pas difficile, je vois autour de moi une foule de choses qui sont.

1. Necessitas consequitur rationem formæ quia ea quæ consequuntur ad formam ex necessitate insunt. (*S. théol.* 1a 86, 3.)

2. Nil adeo contingens est quin in se aliquid necessitatis habeat. (*S. théol.* 1a 87, 3.)

Loin d'être étrangères l'une à l'autre, les deux données de l'être et de l'existence actuelle sont dérivées l'une de l'autre. L'idée d'être, dit très bien Balmès, est la même idée qu'existence ou réalisation [1]. On ne saurait dire si c'est l'idée d'être ou l'idée d'existence que saint Thomas définit par ces termes : « L'être signifie l'acte d'exister [2], » ou encore « l'être est l'actualité de toute forme ou de toute nature [3] ».

Je sais qu'il y a d'autres sens du mot être, mais ils sont tous secondaires et dérivés. On se sert du mot être pour désigner le fond des choses, leur essence. Que nous apprend ce terme ? uniquement que les choses sont. Nous appelons l'essence de la chose son être, parce qu'au fond nous n'en connaissons qu'une propriété, celle d'exister. Cet emploi du mot être a donné lieu à bien des méprises ; c'est de là que sont partis un grand nombre de penseurs pour trouver dans l'idée d'être une foule de merveilles aussi belles que vagues. Si nous voulons nous tenir sur le terrain solide de l'expérience et du bon sens, nous ne verrons pas autre chose dans l'idée d'être que l'idée d'existence actuelle perçue dans les choses et considérée à part.

Le mot être sert aussi à exprimer le lien des choses ; il forme alors ce que l'on a appelé la copule de la proposition. C'est encore un sens dérivé, bien qu'au point de vue du langage, il marque sans doute le premier emploi du mot être. Il est dérivé de ce fait que l'unité du sujet et du prédicat est réellement constituée par la participation d'une existence commune [4]. Nous disons qu'un arbre est vert, qu'un oiseau est noir, qu'un homme est blanc, parce que ces diverses qualités, vert, noir, blanc, n'existent que de l'existence du sujet [5]. La qualité a bien son caractère propre et spécifique, son être si l'on veut, au sens où le mot être dit essence, mais elle n'a d'autre existence que celle que lui communique le sujet [6]. Elle est une détermination secondaire, qui s'ajoute à la détermination principale et essentielle ; il n'y a qu'un sujet qui a l'existence dans les conditions marquées par ces différentes déterminations. C'est pour cela qu'on le dit tel.

L'existence est donc l'idée première et fondamentale à laquelle se rattachent toutes les autres significations du mot être. Toutes dérivent de la connaissance du fait de l'existence actuelle, ou plus exactement de la propriété en vertu de laquelle les choses sont actuelles. L'idée d'être a donc sa racine dans l'expérience ; elle est connue primitivement par l'expérience.

Cette idée est-elle donc une donnée sensible ? En aucune façon. Non, les

1. *Phil. fondament.* l. 5, c. 12.
2. Esse significat actum essendi. (*S. théol.* 1a 3, 4.)
3. Esse est actualitas omnis formæ vel naturæ. (*S. théol.* 1a 3, 4.)
4. Prædicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo et diversum secundum rationem. (*S. théol.* 1a 14, 12.)
5. Actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti. (*S. théol.* 1a 77, 6.)
6. Accidentia non habent ipsa esse, sed subjecta habent esse hujusmodi per ea. (*S. théol.* 3a 77, 1.)

sens ne peuvent arriver par eux-mêmes à une notion si capitale. Sans doute, l'idée d'être ou d'existence se rencontre au fond de toute perception; mais nous pensons que dans toute perception humaine, il y a intervention d'une faculté supérieure. Cette notion est à la fois expérimentale et supra-sensible, et nous avons dans la perception même un élément qui n'est pas sensible. C'est une proposition capitale pour la théorie objective de l'intelligence, et dont nous allons essayer la démonstration.

Première preuve. La preuve la plus directe suivant nous, c'est que l'existence comme telle ne peut agir sur les sens. Elle n'est point ce qu'on appelle une qualité altérante; c'est un fait intrinsèque qui n'a aucune action hors du sujet.

Le sens n'atteint un objet que lorsqu'il est impressionné par l'intermédiaire de l'organe : c'est pour cela même qu'il a un organe. Il lui est essentiel d'être impressionné, d'être poussé. Une donnée qui se joint à la sensation, si elle n'est pas le résultat de l'impression, n'est donc pas sensible. Elle n'est point cependant entièrement étrangère au sens, puisqu'elle est liée avec lui. Saint Thomas appelle les données de ce genre des sensibles par accident [1]. Un sensible par accident se présente aussitôt que la sensation se forme [2], mais il n'est point cette sensation ni aucune sensation; il n'est point atteint par le sens, il est le produit d'une autre puissance [3].

La notion de l'existence est évidemment dans ce cas. Elle s'ajoute à toute donnée sensible, elle ne se confond avec aucune. Elle n'a par elle-même aucune action sur aucun sens, elle ne peut donc être un sensible propre.

Serait-elle un sensible commun? Pour cela, il faudrait qu'elle fût le principe d'une différence dans l'action des corps sur notre corps [4]. Or, une telle différence ne saurait exister. Si la perception de l'existence se rattachait à quelque action des corps sur l'organe, elle devrait être au moins proportionnée à cette action, comme l'intensité de la couleur est proportionnée, par exemple, à la force et à la multiplicité des vibrations. C'est ce qui ne se rencontre pas et ne peut se rencontrer. L'idée d'existence est la plus incapable de degré. On n'existe pas plus ou moins, on existe; on est réel ou on ne l'est pas. Une donnée invariable de sa nature ne saurait avoir rapport à un fait nécessairement très variable, comme le serait une impulsion physique.

Les positivistes contemporains ont cependant soutenu l'existence d'un certain rapport entre l'impulsion physique et l'idée d'être actuel. Ils ont distingué les sensations fortes et les sensations faibles, et ils ont prétendu que les premières seules donnent l'idée de la réalité. Nous croyons qu'ils n'ont

1. Quod nullam differentiam facit circa immutationem sensus dicitur sensibile per accidens... nil patitur sensus ab hoc in quantum hujusmodi. (*Comment. de an.* 2, 13.)
2. Statim ad occursum rei sensatæ apprehenditur. (*Comment. de an.* 2, 13.)
3. Oportet quod cognoscatur ab alia aliqua potentia. (*Comment. de an.* 2, 13.)
4. Hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur a magnâ superficie et a parvâ. (*S. théol.* 1a 78, 3.)

examiné les faits que superficiellement. Il est vrai que les sensations du rêve sont en général moins fortes que celles de la veille; mais cette différence n'est pas absolue, et surtout n'a point de rapport avec l'idée de réalité. Il y a des sensations très faibles, plus faibles que certains rêves ou certains souvenirs, qui nous donnent une impression très nette de réalité. D'un autre côté, dans les rêves, l'impression de réalité n'est pas absente; les fantômes semblent bien réels à celui qui rêve au moment où il rêve. La différence n'est pas là, elle est dans le jugement qui, lié dans le sommeil, nous laisse subir passivement tous les mouvements de la sensibilité.

Ainsi, il n'y a aucun fait physiologique auquel on puisse rapporter la notion de l'existence. Elle n'est donc pas une donnée sensible. Ce ne peut être qu'un sensible par accident, en tant qu'elle est mêlée et soudée intimement avec les données sensibles.

C'est bien, au reste, l'opinion de l'Ange de l'école, et il s'en explique nettement : « Bien que l'être, dit-il, soit dans les choses sensibles, le sens, cependant, ne connaît point la nature de l'être, et ne considère point l'être dans les choses, pas plus qu'aucune forme substantielle [1]. » Le sens par lui-même, ne saisit point les choses comme des êtres. Toutes les données sensibles apparaissent, il est vrai, à l'homme, en vertu de sa double nature, dans la lumière de l'être. Mais l'étoile elle-même brille bien au dessus, dans une région inaccessible à la pure sensibilité.

Deuxième preuve. Nous pouvons tirer une seconde preuve de la faculté d'affirmer. L'homme seul affirme, car seul il parle; le langage n'est qu'un enchaînement d'affirmations; c'est entre l'homme et l'animal une différence expérimentale, fonctionnelle et spécifique. Aussi Aristote et saint Thomas déclarent l'affirmation un fait caractéristique de l'intellect [2]. Aristote admettait bien dans l'animal une sorte de quasi-affirmation, mais il n'entendait point par là une sorte d'affirmation, même mentale et implicite; il entendait uniquement que la fuite ou la recherche d'un objet est comme une affirmation pratique, qu'il est agréable ou désagréable au sujet [3].

S'il y avait dans l'animal une affirmation intérieure, pourquoi n'émettrait-il jamais une affirmation extérieure? Pourquoi, s'il concevait comme nous cette simple idée : il y a là telle plante, tel animal, ne trouverait-il pas moyen de la manifester. Ne dites point qu'il n'a pas la parole; le muet ne l'a pas non plus; cependant il sait trouver le moyen de manifester certaines affirmations. Il est sans exemple qu'une faculté naturelle reste privée d'une manière constante et générale du moyen de se manifester. L'animal a des sentiments, des craintes, des joies; il sait très bien en témoigner. Mais

1. Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi vel intentionem entis sensus nona pprehendit sicut nec aliquam formam substantialem. (*Comment. sur les sent.*, 1, 19, 5.)

2. Facere affirmationem ant negationem est proprium intellectûs. (*Comment. de an.*, 3, 12.)

3. Ἡδύ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφάσα ἢ ἀποφάσα, διώχει ἢ φεύγει. (περὶ ψυχῆς, 3, 7.)

jamais il n'exprime une affirmation désintéressée. Il ne le peut pas, parce qu'il ne conçoit pas une telle affirmation, et n'a aucun moyen de la concevoir.

Si donc l'animal n'a pas l'affirmation, même intérieure, si celle-ci n'est dans les cas les plus simples que la reproduction consciente du fait de l'existence constatée dans les choses, nous devons bien juger que ces divers actes qui s'engendrent successivement, n'appartiennent point à des facultés diverses, mais à une même faculté étrangère à l'animal.

Admettez que l'animal ait la perception de l'existence, il saurait que les choses sont. Il se l'affirmerait intérieurement à lui-même, car affirmer, c'est déclarer qu'une chose est. Dès lors, sa nature ne serait différente qu'en degré de celle de l'homme, et il n'y aurait entre eux qu'une différence toute secondaire, différence inexplicable, car il serait inexplicable qu'un être capable d'affirmer fût privé de tout moyen de manifester ses affirmations.

Troisième preuve. On nous fera remarquer peut-être que l'affirmation, même intérieure, suppose la faculté de considérer la notion à part et d'une manière abstraite ; que cette faculté est spéciale ; qu'elle seule mérite le nom d'intelligence ; qu'il est très possible par conséquent que la sensibilité saisisse le fait d'existence, tandis que l'intelligence seule en puisse approfondir la nature. Nous pourrions répondre qu'il paraît bien difficile de saisir un fait en lui-même, et d'une manière désintéressée, sans savoir ce qu'il est, sans en pénétrer jusqu'à un certain point la nature. Comment aurions-nous deux facultés, l'une pour saisir la chose, l'autre pour en reconnaître le caractère ? N'est-ce pas par son caractère même qu'une chose est saisie et reconnue ? Nous pourrions nous contenter de cette réponse, mais nous aimons mieux élever le débat et chercher la raison profonde du fait qui nous est opposé. Nous y trouverons une nouvelle preuve de la vérité que nous soutenons ; nous y trouverons aussi l'occasion de préciser la nature propre de l'intelligence, et la raison première des propriétés qui lui appartiennent.

D'où vient donc cette faculté de considérer les notions à part ?

Si l'on entend matériellement ces expressions, *notions à part*, il n'y a là rien de spécial. Toute faculté peut reproduire à part les données diverses qu'elle a reçues. Dans une certaine mesure, la puissance sensitive peut se former une image de l'étendue sans la couleur, bien que ces deux données soient atteintes par le même sens, le sens de la vue. Il paraît même que les aveugles peuvent séparer complètement l'étendue des impressions du tact s'il en faut croire les déclarations qu'ils ont faites à M. Dunan [1].

Quand les données nous viennent de sens différents, la séparation est encore plus facile. Nous imaginons très bien un son sans couleur, un goût sans odeur. Cette séparation ne prouve nullement, on le voit, qu'une donnée représentée à part ne soit pas sensible.

La preuve sera-t-elle faite si la donnée est représentée en dehors de sa

1. *Revue phil.*, février 1888.

réalité actuelle? Nullement; l'imagination et la mémoire le font à chaque instant. Personne n'ignore que ces facultés sont des facultés sensitives étroitement liées à l'état cérébral.

Pour prouver par cette voie qu'une notion est supra-sensible, il faut montrer qu'elle peut être considérée à part, non seulement des autres données, non seulement du fait actuel, mais encore de toute circonstance individuelle; qu'en un mot, elle est ce qu'on appelle un universel. Les sens ne peuvent arriver à l'universel. Ils peuvent posséder la donnée à part, ils peuvent la conserver en oubliant le fait originaire, en effaçant même certains détails. Mais nous savons par expérience que les représentations les plus délicates de l'imagination gardent toujours un cachet individuel.

L'universalité de la notion, voilà donc ce qui garantit sa nature supérieure. Mais à quoi tient cette possibilité d'envisager les choses sous l'aspect universel? Pourquoi l'universel ne peut-il être saisi par la sensibilité?

Saint Thomas en donne cette raison que les sensations, toujours engendrées à l'aide d'un organe matériel, participent de la nature de la matière qui est le principe de l'individualité des êtres corporels [1]. Toute sensation est liée à un corps, se produit dans un corps et à propos d'un corps. Elle a, par là même, un caractère individuel dont on ne peut jamais l'affranchir.

Nous ne contesterons point la valeur de cet argument, très conforme à ce que l'expérience nous enseigne de la nature de nos sensations. Nous ferons remarquer, toutefois, que la base de cette démonstration est prise d'une théorie très particulière à l'école thomiste. La doctrine de la matière principe d'individuation a été très attaquée, même au moyen âge, si bien qu'un grand nombre de docteurs, se déclarant d'ailleurs thomistes, l'abandonnèrent ou, comme Suarez, ne la conservèrent que très atténuée. Une preuve tirée de cette doctrine suffit-elle donc pour trancher un débat d'une si haute importance? N'y aurait-il pas intérêt à lui donner une forme supérieure aux discussions d'école, à trouver de cette raison une raison plus profonde?

Que la forme sensible produite dans l'organe soit un fait individuel et particulier, cela est incontestable. Mais il ne s'agit pas ici du caractère propre du fait. La pensée, la forme intelligible produite dans l'esprit, est aussi un fait particulier. Comment peut-elle fournir une notion générale? Pourquoi les conditions individuelles du fait de sensation se trouvent-elles reproduites dans sa valeur représentative, tandis que les caractères individuels de la pensée n'y sont point admis? Cette différence tient, croyons-nous, au mode même d'opération des deux facultés.

Le sens n'agit que poussé; il est une sorte de réaction. Sa donnée est toujours produite sous l'impression d'une modification corporelle et relative

1. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus, et ideo objectum cujuslibet potentiae sensitivae est forma prout in materiâ corporali consistit, et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. (*S. théol.* 1a 85, 1.)

à cette modification [1]. Toutes les actions physiques ayant l'espace pour théâtre, il s'ensuit que la notion sensible est toujours relative à quelque point de l'espace. Nous n'avons aucune impression que nous ne localisions quelque part, à laquelle nous n'attribuions une certaine direction [2]. Cela devient très sensible dès que nos sensations se multiplient; chacune a sa place et ses rapports distincts [3]. Elle est donc localisée quant à sa signification même. Or, ce qui est localisé a, par là même, un caractère individuel.

La sensation nous a été donnée avant tout pour les besoins de la vie. Son rôle primitif et essentiel est de nous indiquer les relations de nos organes avec les autres corps. Toutes ces relations sont spatiales; il faut donc que nos sensations aient représentativement une valeur spatiale [4]. Lors même que l'imagination joue sur des données fantaisistes, elle ne fait que répéter ce qui a été présenté par le sens extérieur et subit la même loi.

Kant n'avait donc pas si tort de considérer l'espace comme la forme naturelle de la sensibilité. Son erreur était de voir dans l'espace une forme innée et *à priori*, donnée avant toute expérience, quand il est manifeste qu'elle n'est que la conséquence immédiate des conditions où la sensation se produit.

L'intelligence agit tout autrement. Son acte n'est pas une réponse à une impulsion. Ses données ne sont point relatives à l'état des organes ni aux rapports des corps avec nos organes. L'intelligence est toute désintéressée. Elle considère la chose en soi, dans ce qu'elle est en elle-même [5]. Elle ne s'occupe point de la vie physique; sa vie, à elle, est de savoir. Elle est plus satisfaite d'avoir découvert, parmi les nébuleuses, une étoile invisible, qui ne lui servira de rien, qui ne lui rapportera jamais ni bien ni mal, que l'animal ne peut être satisfait de sentir l'odeur du mets qui va flatter sa gourmandise.

Quand on considère une chose en soi [6], il est tout naturel de la considérer

1. Exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur. (*S. théol.* 1a 78, 3.)

2. Sensus et imaginatio sunt vires affixae organis et ideo similitudines eorum recipiuntur in eis materialiter id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materiâ, ratione cujus singularia cognoscunt. (*De verit.* 2. 5.)

3. *Fonsegrive psychol.*, p. 169.

4. Quamvis singulare in quantum hujusmodi non possit a materiâ separari, tamen potest cognosci per similitudinem a materiâ separatam, quæ est materiæ similitudo. (*De verit.* 2, 5.). Per accidens accidit ut forma sensibilis sit similitudo etiam materialium dispositionum in quantum recipitur in organo materiali, quia materialiter recipitur et sic retinentur conditiones materiæ. (*De verit.* 8, 11.)

5. Sensus cognoscit singularia quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora tantum sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quæ est in ipsis individuis. (*De verit.* 10, 5.)

6. Nous n'ignorons pas les sophismes par lesquels certains philosophes allemands prétendent prouver qu'il est impossible de connaître la chose en soi. Ils soutiennent, par exemple, que la chose ne peut être à la fois objet et sujet, ce qui arriverait si elle était connue en soi. Ce sont des subtilités auxquelles on n'arrive qu'en se grisant avec des formules abstraites. Qu'est-ce après tout qu'être objet sinon avoir une certaine relation avec une intelligence? Qui peut empêcher qu'une chose ne soit à la fois sujet par le fait que sa nature existe en soi et objet par le fait que sa nature a cette relation d'être connue? Comment au nom de semblables arguties s'élever contre le témoignage formel de la conscience qui nous assure que nous saisissons plusieurs choses telles qu'elles sont en elles-mêmes?

sous la forme universelle. Chaque donnée prise en soi se trouve naturellement distinguée des autres données avec lesquelles elle peut être pratiquement en combinaison. Or, c'est la combinaison des données qui détermine le caractère individuel des êtres. Comme un point dans l'espace est la rencontre de plusieurs lignes, un individu dans le monde réel est métaphysiquement le point de jonction de plusieurs données unies dans une seule réalité. Avec la tendance à considérer la chose en soi, je cherche à savoir ce qu'elle est en soi, quelle est sa nature, et comment elle est constituée. Je distingue ses données diverses, je les envisage en elles-mêmes, et aussitôt elles prennent le caractère universel, indifférentes qu'elles sont à entrer dans telle ou telle combinaison qui les individualisera. Chaque donnée est alors un type dont telle ou telle réalisation spéciale n'est qu'un exemple. C'est ce type qui m'intéresse. Peu m'importe, à ce point de vue, que la chose se rencontre à tel jour et à tel endroit. Ce que je veux savoir, c'est ce qu'elle est en elle-même. Parvenu à le savoir, j'agrandis mon intelligence, toujours avide de connaissance et de lumière ; par surcroît, je suis maître de la chose ; le jour venu, je saurais comment m'en servir.

Ainsi, l'universalité de la notion, comme nous l'avons dit plus haut de sa nécessité, vient de la possibilité de l'envisager à part, et cette possibilité se rattache immédiatement à l'aptitude à la considérer en soi. Du moment que nous considérons la chose en soi, nous la considérons dans son caractère propre, dans ce qu'elle est en elle-même, et ce caractère peut toujours être envisagé à part des circonstances qui font l'individu.

Mais la faculté de considérer les choses en soi est nécessairement la même que celle qui les considère comme des êtres, des choses qui existent. Toute chose connue comme existante est nécessairement connue en soi. La chose n'a rien en effet qui lui soit plus intime, qui soit plus profondément en elle que son existence. C'est l'acte de son essence, c'est par là même qu'elle est, indépendamment de la perception que nous en avons. Exister, c'est être posé en soi ; considérer une chose comme existante, c'est la considérer telle qu'elle est en soi au moins par ce côté.

Réciproquement, dès que nous considérons une chose en soi, nous la considérons nécessairement comme existante ou comme pouvant exister. Nous la considérons en effet d'une manière toute désintéressée indépendamment de l'impression qu'elle produit sur nous. Quel sens aurait-elle donc si nous ne la considérions point par rapport à son existence intrinsèque et comme un cas de l'être ?

Voir la chose en soi ou la voir dans son existence, ce sont donc les deux faces du même acte, qui appartiennent nécessairement à la même faculté. Qui donc, avec l'affirmation, a la perception de l'existence, a la faculté de considérer les choses en soi, de les envisager à part, de les transformer en types universels et nécessaires. Quiconque n'a pas cette dernière faculté n'a pas non plus la perception de l'existence.

De là la puissance immense de l'idée d'être. En vain Hégel la déclare la plus pauvre et la plus stérile des idées. Seule, elle est sans doute peu de chose. Mais elle est le point où toutes les autres données se rattachent [1]; elle est l'atome invisible qui groupe autour de lui toutes les molécules de l'idée. Nous ne formons des notions intelligibles que par rapport à l'être [2]. Si l'espace a pu être appelé à certains égards la forme naturelle de la sensibilité, on peut dire que l'idée d'être est la forme essentielle de l'intelligence. Nous sentons dans l'espace et nous pensons dans l'être.

La perception de l'existence ne peut donc être le fait d'une faculté sensible, puisqu'elle entraîne des aptitudes absolument étrangères à la pure sensation.

C'est chose d'expérience. Les animaux, qui n'ont que la pure sensibilité, n'ont à aucun degré cette faculté si développée dans l'homme de considérer la chose en soi. L'animal ne saisit que les caractères extérieurs des corps [3]. Il ne connaît pas la nature de ces corps; il ne connaît même pas la nature des propriétés qui l'émeuvent [4]. Cette vérité proclamée par saint Thomas est amplement confirmée par les faits. Toute la vie de l'animal atteste qu'il n'a aucune idée de la nature des choses qui l'entourent. S'il avait cette connaissance, il se la proposerait pour but, il aurait la science. Loin de là, il est incapable non seulement de la science, mais même d'atteindre à un but concret, pratique, désirable aux sens, dès que pour y arriver il est nécessaire de connaître une chose en soi et dans sa nature.

Pourquoi, par exemple, est-il incapable de faire du feu? Ce n'est pas assurément qu'il dédaigne la chaleur bienfaisante de la flamme. Si nous tolérons un chien à notre foyer, nous le voyons s'y étendre avec délices. Il jouit, mais il ignore la nature de ce qui le fait jouir. Il nous voit à chaque instant accomplir les opérations nécessaires pour créer et entretenir le feu. Cependant jamais l'idée ne lui est venue d'entretenir le feu par cette action si simple, si facile à tout quadrupède, d'amener du bois au foyer [5]. Pourquoi cela? C'est qu'il ne sait du feu que le bien-être qu'il éprouve. Il ne conçoit pas qu'il y a là une nature douée de propriétés que l'on peut développer. Les actions dirigées à allumer ou à entretenir le feu n'ont pour lui aucun sens pratique; il n'en saisit pas le lien avec la jouissance. Un intermédiaire indispensable lui fait défaut, la considération de la nature du feu et du bois qui l'alimente.

L'animal est de même incapable de fabriquer un outil. Peut-être arrive-t-il à employer comme outils les objets tels qu'ils lui tombent sous la main. On a

1. Primo in conceptione intellectûs cadit ens. (*S. théol.* 1a, 55, 2.)
2. Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis. (*S. théol.* 1a 79, 7.)
3. Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. (*S. théol.* 1a 57, 1.)
4. Naturas autem cognoscere qualitatum sensibilium non est sensûs sed intellectûs. (*S. théol.* 1a 78, 3.)
5. On cite un singe qui savait chauffer le four, mais il l'avait appris sous une direction intelligente et non de lui-même. (*Rev. scient.* 1890, 2e sem. n° 8.)

vu, assure-t-on, des singes se servir d'une pierre pour ouvrir une noix de coco. Mais jamais on n'a vu un animal modifier la forme d'un objet pour l'approprier à son usage. L'homme seul, l'homme encore à l'état de sauvagerie stupide, est capable de cette idée, tant il est, dès le premier moment, supérieur à l'animal. Le plus simple caillou dégrossi est, de l'aveu de tous, un signe certain du passage de l'homme. C'est que l'homme le plus abruti, par cela seul qu'il est homme, sait que ce caillou est un objet en soi, ayant une nature et une forme à lui propre et capable de recevoir une autre forme.

Les animaux n'ont donc pas la faculté de percevoir les choses comme existantes. S'ils les percevaient comme existantes il serait impossible qu'ils ne les considérassent point comme des natures en soi, puisqu'une nature n'est pas autre chose que le caractère distinctif d'une existence. S'ils n'en pénétraient pas la nature intime, ils sauraient faire du moins ce que nous faisons nous-mêmes à chaque instant, composer aux objets une nature provisoire avec les données que les sens leur fournissent aussi bien qu'à nous. Je suis impressionné par diverses couleurs, parce que j'ai le sentiment que quelque chose existe; je m'empare de ces impressions, j'en fais une essence provisoire avec laquelle je caractérise l'objet que je déclare exister. La science viendra ensuite ; elle me dira peut-être que ces couleurs ou telles autres qualités ne sont pas dans la chose même. Cela est possible; mais cela n'empêche pas qu'à l'aide de ces couleurs j'ai conçu l'objet comme une nature, comme un type, que je distingue par elles et dont par elles je puis deviner certaines utilités. L'animal ne peut cela; cependant il ne lui manque aucune donnée sensible, mais seulement la notion de l'existence qui lui permettrait de considérer les choses en soi et de les abstraire. Cette propriété n'est donc pas saisissable à la pure sensibilité.

Quatrième preuve. Les considérations qui précèdent paraîtront peut-être à certaines personnes ou bien abstraites ou trop dépendantes de certaines opinions d'école. Voici une preuve très simple, tirée de notre expérience intime, qui nous semble résumer toutes les autres.

Il n'est pas contestable que nous puissions considérer toute notion d'une manière abstraite à part de toutes les autres. Il est également d'expérience qu'aucune notion ne peut être conçue nettement et distinctement sans le secours d'une image [1]. Nous ne pouvons concevoir une notion sensible, quelle qu'elle soit, d'une manière intellectuelle, sans nous appuyer sur l'image par laquelle nous en avons pris connaissance. Voudrons-nous, par exemple, étudier les propriétés de la couleur rouge; nous ne le pourrons sans revoir en imagination une certaine image du rouge. Nous ne pourrions considérer un son, telle une note de musique, sans répéter mentalement cette note. Un géomètre qui veut étudier un triangle devra se placer en

1. Quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. (*S. théol.* 1a 84, 7.)

esprit devant une certaine étendue dans laquelle il placera son triangle ; ou mieux il dessinera cette figure sur un tableau pour éviter à son cerveau la fatigue qui accompagne toujours un acte d'imagination prolongé.

Pour l'idée d'être, il en est tout autrement. Si cette idée avait pour fondement une donnée saisie par la sensation, toutes les fois que je voudrais en étudier les propriétés, je devrais revoir en imagination cette donnée, comme le géomètre, toutes les fois qu'il veut étudier les propriétés de l'étendue, revoit en imagination une étendue. Cela n'a pourtant jamais lieu. Pourquoi ? Est-ce que la notion de l'être, par un privilège spécial, serait dispensée de faire appel à un correspondant sensible. Nullement ; elle ne peut non plus que les autres idées, se passer d'une image pour être envisagée distinctement. Mais il n'existe pas d'image appropriée. Il y a des images de phénomènes qui sont ; il y a des ensembles d'images qui nous donnent l'idée d'un être. Ces images nous gêneraient loin de nous aider en nous mettant sous les yeux des détails étrangers qui nous empêcheraient de contempler la pure idée de l'être. Quant à une image représentant la notion d'existence actuelle, d'où l'idée d'être a été certainement extraite, nous ne saurions où la trouver.

Nous sommes donc obligés de recourir à un artifice. Nous attachons à l'idée d'être un signe conventionnel, un mot. Ce mot sera ce qu'on voudra ; peu importe, il n'est qu'un appui. C'est un vase qui n'a d'autre rôle que de contenir la précieuse liqueur. A l'aide de ce mot, nous pouvons penser à l'être, le concevoir nettement et en raisonner. Mais ce mot est arbitraire, il n'a aucun rapport naturel avec la notion. Peut-on avoir une preuve plus irréfragable que l'idée d'être est d'une nature exceptionnelle, et n'a aucun correspondant dans les données sensibles ? Puisqu'elle est cependant déduite de la connaissance que nous avons d'êtres existants, il faut bien en conclure que cette connaissance n'appartient pas au domaine de la sensibilité et ne se forme pas dans les mêmes conditions que les connaissances sensibles.

Nous ne croyons pas que l'on puisse réfuter les arguments que nous venons de proposer, mais on se jettera sur les conséquences et ces conséquences répugnent à certaines impressions naturelles. Quoi ! nous dira-t-on, l'animal ne connaîtrait pas l'existence de ce qu'il voit et de ce qu'il touche ! Il ne saurait pas que le maître qu'il suit est un objet réel, que la proie qui le nourrit n'est pas une ombre passagère, que lui-même jouit de l'existence. Une pareille thèse a deux défauts essentiels qui la rendent inacceptable. Elle suppose que la sensation n'est pas une vraie connaissance, contrairement à l'enseignement exprès de saint Thomas. En outre, elle présente à l'esprit un état de choses inconcevable. Que peut être une sensation privée de la notion d'existence et quelle signification peut-elle bien avoir ?

Répondons en quelques mots à ces deux reproches.

Je conviens que saint Thomas a classé les sens parmi les facultés cognitives. Mais comment définissait-il ces facultés ? Donnait-il au mot connaissance la signification étroite qu'on lui donne aujourd'hui ? Pour les modernes,

connaître, c'est précisément savoir ce qui est : en ce sens, je l'avoue, la sensation ne serait pas une vraie connaissance. Mais notre grand docteur définit la connaissance d'une manière beaucoup plus large : « les êtres connaissants, dit-il, se distinguent des êtres qui ne connaissent pas en ce que ceux ci n'ont que leur forme propre, tandis que les premiers sont aptes à recevoir en outre la forme des autres choses [1]. »

Recevoir des formes autres que la sienne, voilà donc le caractère distinctif de la connaissance selon saint Thomas. Ceux qui nous objectent sa doctrine ne nieront pas qu'en ce sens la sensation ne reste une connaissance. Cette forme sert évidemment à établir un rapport entre le sujet connaissant et l'objet connu. Mais comment s'établit ce rapport, quelle est l'opération précise qui le détermine ? C'est ici qu'intervient la différence entre les diverses facultés cognitives. Nous pensons que cette différence consiste en ce que la sensibilité reçoit les images comme des causes d'attrait et de dégoût ; l'intelligence, au contraire, reçoit les idées comme les notes de ce qui est.

Quant à la difficulté de concevoir la sensation séparée de la perception de l'existence, elle n'est pas pour nous inquiéter. Nous savons que l'homme est à lui-même son premier type ; il ne comprend parfaitement que ce qui est conforme à ce type. Il n'a des autres êtres qu'une idée approximative. Parce que l'animal sent comme lui, l'homme se figure volontiers la perception de l'animal par la sienne, de même que parce que les êtres bruts sont actifs, il se figure facilement leur action sous la forme d'effort et de volonté. Ces appréciations sont nécessairement inexactes. Dans un être tel que l'homme, à la fois complexe et un, les facultés se pénètrent l'une l'autre et se modifient l'une l'autre. Saint Thomas ne nous apprend-il pas que la sensation dans l'homme a une portée plus grande en raison du voisinage de l'intelligence ? Si donc un même acte apparent se rencontre à la fois dans l'homme et dans un autre être, il y a tout à parier qu'il n'a pas exactement la même portée dans tous deux.

Nous ne pouvons imaginer ce qu'est voir un objet sans le voir existant, mais pouvons-nous comprendre ce qu'est l'étendue représentée sans quelque couleur vague, un gris ou un noir effacé ? Cependant l'aveugle-né se la représente sans couleur ; il ne peut même faire autrement. Et puisque le voyant a un sens qui donne à la sensation d'étendue un complément qu'elle n'a pas chez l'aveugle, pourquoi l'homme n'aurait-il pas comme un sixième sens, donnant aux sens matériels une portée qu'ils n'ont pas chez les animaux ?

Ne nous étonnons donc pas de certaines expressions : l'animal ne sait pas que son maître existe ; l'animal ne connaît pas sa propre existence. Elles n'ont nullement la même valeur pour l'homme et pour l'animal. Dans l'homme, ces expressions signaleraient une ignorance, un vide inexplicable, une notion qui lui manque et qu'il devrait avoir. Dans l'animal, elles ne signalent aucun

1. Cognoscentia a non cognoscentibus discernuntur quia non cognoscentia nihil habent nisi suam formam tantum, sed cognoscens natum est etiam habere formam rei alterius. (*S. théol.* 1a 14, 1.)

manque, mais seulement que sa nature est incommensurable avec certaines données. Nous avons dans notre œil un point insensible à l'action lumineuse, on l'appelle à cause de cela *punctum cæcum*, le point aveugle. Si nous dirigeons ce point vers un objet, cet objet disparaît. Mais il n'est pas remplacé par un noir, par un vide ; il n'y a pas un trou, comme on le dirait vulgairement, il y a absence totale de vision. L'animal, par rapport à l'existence, a comme un point aveugle ; c'est une propriété qu'il ne saisit pas, mais qui ne lui manque pas. Sa connaissance est complète dans son genre, en ce que l'objet saisi l'attire ou le repousse ; elle n'a pas d'autre but que celui-là. Nous ne nions pas que l'animal soit actuellement en rapport avec un objet actuel, qu'il ait un sentiment actuel de cette relation actuelle, nous disons seulement que dans cet objet il y a une propriété qui est l'existence et que cette propriété lui échappe ; les choses ne lui apparaissent pas comme des êtres, *non habet intentionem entis*. Sa connaissance est toute phénoménale ; c'est pour lui qu'il est vrai de dire, comme le veut une certaine école, que les choses n'ont d'autre être que d'apparaître, *esse est percipi*.

Nous croyons donc devoir maintenir nos conclusions, à savoir, que la perception de l'existence dans l'objet actuellement présent n'est pas le fait de la sensation. L'existence de l'objet est un sensible par accident qui s'associe étroitement à toutes les démarches des sens, mais elle est saisie par une faculté supérieure, la même qui saisit l'universel et le nécessaire ; c'est même, avons-nous vu, parce qu'elle perçoit les choses dans leur être, qu'elle peut en dégager les vérités nécessaires et les types universels. Cette faculté, nous l'appelons l'intelligence. L'acte premier et fondamental de l'intelligence est donc de percevoir l'existence des choses [1]. Cet acte explique ses propriétés essentielles. Mais en quoi consiste cet acte et comment se produit-il ? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

Remarquons d'abord que l'intelligence prise rigoureusement à part, dans la fonction qui lui est spéciale, ne perçoit point l'existence individuelle dans son individualité. Non, l'individualité des objets sensibles résulte de certaines circonstances, de certaines notes que l'intelligence ne saisit point par elle-même. Elle ne peut donc constater l'individualité de ce qu'elle perçoit. Elle perçoit l'existence simplement dite, non séparée comme nous le verrons bientôt de tout caractère, mais à part de tout ce qui la rattache à tel point de l'espace et du temps. S'il paraît d'abord en être autrement, c'est que l'acte intellectuel est toujours accolé à un acte sensible qui le précise et le complète.

L'existence ainsi perçue est fondamentalement universelle. Elle n'est point universelle en ce sens que nous remarquions alors son caractère d'universalité ; mais elle est universelle en ce que, dans l'acte intellectuel, elle est saisie indépendamment de tout ce qui l'individualise ; c'est pourquoi saint Thomas,

1. Objectum intellectus est ens. (*S. théol.* 1a 55, 1.)

considérant l'intelligence dans sa pure et propre activité, déclare que l'intelligence ne connaît que des universaux [1].

Mais ce serait une erreur de croire que cette perception de l'existence se fasse par une idée *à priori*, par quelque forme subjective que l'esprit appliquerait aux choses, ou que cette propriété soit perçue comme un concept vague et une idée en l'air. Non, l'intelligence perçoit l'existence réelle, celle qui est dans l'objet qui lui est présenté [2]; c'est l'existence de cet objet qu'elle saisit, bien qu'elle ne saisisse pas à elle seule la circonstance qui la particularise dans cet objet. Mon oreille perçoit un son, elle le perçoit certainement dans sa réalité, mais elle ne sait point par elle-même à quoi le rapporter. Ce n'est qu'avec le concours des autres sens qu'elle peut déterminer d'où vient ce son. De même l'intelligence perçoit l'existence, elle la perçoit réelle et présente, car l'intelligence est fondamentalement perception, et son objet propre et primitif est la chose réelle [3]; mais ce n'est qu'à l'aide des facultés sensitives qu'elle en constate la détermination particulière.

C'est donc l'être présent dans la donnée qu'elle voit, l'être engagé dans l'objet individuel et matériel [4], mais par elle-même elle ne voit que lui, qui de soi n'est pas particularisé. Elle voit l'universel, mais elle le voit réalisé dans le particulier [5].

Ces conditions de la perception intellectuelle étaient à préciser, parce que certains auteurs les ont peu comprises. Le procédé de l'intelligence est essentiellement objectif. La science s'occupe de choses et non d'apparences [6]; l'intelligence, qui est l'instrument de la science, ne saurait se contenter d'apparences ou de données empruntées sans aucune garantie. Elle perçoit, nous le répétons, l'objet dans la chose, telle qu'il est dans cette chose, sans se préoccuper toutefois des conditions particulières de cette chose; c'est une observation de saint Thomas lui-même [7]. L'objet perçu est bien le même objet qui est dans la chose, mais il arrive par le fait même que l'intelligenec le perçoit et ne perçoit point les circonstances individuelles qu'il est pensé sans les caractères particuliers qu'il a dans la chose [8].

Il est vrai que les anciens appelaient cet acte abstraction et non perception. Leur grande préoccupation était de déterminer la manière dont l'intelligence forme les universaux. Or, cet acte de l'intellect est bien l'origine première des

1. Sensus cognoscit particularia, intellectus vero universalia. (*Comm. de an.* 2, 12.)
2. Intimam naturam quæ est in ipsis individuis. (*De verit.* 10, 5.)
3. Id quod primo intelligitur est res. (*S. théol.* 1a 85, 2.)
4. Nec primum objectum intellectus secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus. (*S. théol.* 1a 87, 3.)
5. Speculatur naturam universalem in particulari existentem. (*S. théol.* 1a 84, 7.)
6. Sunt scientiæ de rebus non autem de speciebus. (*Comment. de an.* 3. 8.)
7. Proprium ejus cognoscere formam, in materiâ quidam corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materiâ. (*S. théol.* 1a 85, 1.)
8. Humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine conditionibus individualibus accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu. (*S. théol.* 1a 85, 2.)

universaux, puisque l'intelligence ne voit que son objet, apte par lui-même à être en plusieurs [1]. Comme l'œil saisit la couleur du fruit sans l'odeur, bien que la couleur vue soit dans le fruit qui a l'odeur, mais parce que la vue est propre à saisir la couleur et non l'odeur, et en fait par la même abstraction [2], de même l'intelligence ne saisit d'abord que l'être [3], les conditions et les degrés de l'être et elle fait abstraction du reste. Cette comparaison est du prince de l'école.

Une telle abstraction est absolument différente de l'opération à laquelle on donne ce nom en logique. L'abstraction logique a lieu quand, après avoir connu un objet dans son ensemble, nous en considérons à part un certain côté et fermons les yeux sur le reste. Ainsi, après avoir connu les différentes couleurs, j'appliquerai mon esprit à l'idée de couleur sans m'inquiéter des caractères propres de chaque couleur. Ici le procédé est inverse. J'abstrais en percevant. J'abstrais parce que je perçois les différentes propriétés de la chose par différentes facultés pour former par le concours de ces facultés un ensemble qui me représentera l'objet entier. Au point de vue psychologique, le fond de cet acte est perception : il vise, il atteint un objet réel en tant que réel [4]. Mgr van Weddingen, dans son ouvrage si plein d'informations sur les *bases objectives de la connaissance*, a parfaitement remarqué ce caractère de la théorie scolastique : « Les docteurs, dit-il, en parlant du concept intellectuel, le nomment une notion abstraite, parce qu'ils rejettent toute idée innée comme contraire à l'expérience. Mais ces maîtres l'appellent une perception immédiate, résultat de la considération de l'intellect [5]. »

Ainsi l'intellect perçoit avant tout l'existence, l'être, l'être de la chose, l'être dans la chose dont les éléments particuliers sont connus par les sens. Il nous reste à étudier comment se fait cette perception. C'est une question fort intéressante, qui nous fera pénétrer jusqu'au fond même de la faculté intellectuelle et nous en découvrira le fonctionnement intime. L'école avait sur ce sujet une théorie dont on ne soupçonne guère la profondeur.

Toute connaissance, d'après la théorie d'Aristote et de saint Thomas, procède par ressemblance [6], non par une ressemblance morte et matérielle [7], telle que la ressemblance de l'homme et de son portrait, mais par une ressemblance vivante et spirituelle que le sujet connaissant produit pour se mettre en rapport avec l'objet connu [8]. Celui qui connaît se fait en quelque manière

1. Omnis forma in quantum hujusmodi universalis est. (*De verit.* 2, 6.)
2. Visus enim videt colorem pomi sine odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur non est nisi in pomo, sed quod sit sine odore perceptus hoc accidit ei ex parte visûs in quantum visus est similitudo coloris et non odoris. (*S. théol.* 1a 85, 2.)
3. Primo in conceptione intellectûs cadit ens. (*S. théol.* 1a 55, 2.)
4. Intelligere importat ordinem intelligentis ad rem intellectam. (*S. théol.* 1a 34, 1.)
5. P. 70.
6. Omnis cognitio est per formam. (*S. théol.* 1a 12, 1.)
7. Similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem. (*S. théol.* 1a 88, 1.)
8. Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in naturâ, sed similitudo repræsentationis tantum. (*De verit.* 2, 5.)

semblable à ce qu'il connaît : il répète en soi l'objet du dehors. L'âme humaine, dont la capacité de connaître est pour ainsi dire sans bornes, peut reproduire ainsi le monde entier. C'est ce qu'exprimaient Aristote et saint Thomas, en disant que l'âme est, en quelque sorte, toutes choses [1]. Leibniz, reprenant cette idée qu'il a eu le tort d'étendre en dehors de la sphère de la connaissance, disait que chaque monade est un miroir de l'univers.

La faculté cognitive n'atteint pas l'objet au sens physique, elle ne le touche pas, sinon par métaphore : s'il s'agit de connaissance intellectuelle, il faut ajouter qu'elle n'est pas non plus touchée directement ou indirectement par l'objet. Il y a cependant un rapport entre la faculté de connaître et l'objet connu; mais ce rapport n'est pas physique, il est spirituel et, comme dit quelquefois saint Thomas, intentionnel [2]. La faculté vise l'objet, c'est là son essence, elle n'existe que pour le viser; mais elle le vise précisément par la ressemblance qu'elle se forme de lui [3].

Cette ressemblance n'est pas une chose que l'esprit contemple en lui-même pour se donner une idée de l'objet : elle est le caractère même de l'acte de connaissance atteignant son objet. Saint Thomas est très explicite sur ce point. « L'espèce intelligible, dit-il, n'est pas ce que l'esprit connaît, mais ce par quoi il connaît [4]. » L'esprit ne voit pas l'objet dans la ressemblance qu'il en possède, mais parce qu'il est conforme à cet objet, il le voit dans sa vérité. Plus tard, seulement, en réfléchissant sur son acte, il le reconnaîtra semblable à l'objet. Saint Thomas fait une comparaison qui montre combien il est éloigné de considérer la ressemblance comme une sorte de miroir où l'on verrait l'objet. « De même, dit-il, que la forme qui est dans l'agent est la ressemblance de l'effet qu'il produit, de même la forme de l'acte intellectuel est la ressemblance de l'objet qu'il perçoit [5]. » Je crois difficile d'indiquer plus positivement que la ressemblance n'est pas le terme de la pensée, ni un intermédiaire entre elle et l'objet; c'est le caractère vivant de l'acte même qui perçoit l'objet.

Pour que l'objet soit connu, il faut donc que la faculté cognitive ait une disposition à proportionner son opération à l'objet, à émettre un acte conforme à l'objet. Pour les sens, cette disposition, dans la mesure où elle existe, vient d'une action exercée par les corps sur l'organe. Mais comment cette disposition se produira-t-elle dans l'intelligence ? Nous avons montré la racine de l'intelligence dans la capacité de percevoir l'existence, et si nous avons

1. Dicit philosophus quodammodo animam esse omnia, in quantum est in potentia ad omnia. (*S. théol.* 1a 84, 2.)

2. Per modum intentionis. (*Comment. de an.* 2, 14.)

3. Habet relationem ad rem quæ intelligitur eo quod species prædicta quæ est principium intellectualis operationis est similitudo illius. (C. g. 1, 53.)

4. Species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus. (*S. théol.* 1a 85, 2.)

5. Sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem est similitudo objecti actionis, ita forma secundum quam provenit actio immanens in agente est similitudo objecti. (*S. théol.* 1a 86, 2.)

attribué cette capacité à l'intelligence, c'est précisément parce qu'elle ne correspond à aucune impression organique [1]. L'intelligence ne peut donc subir aucune atteinte du dehors.

Nous n'avons pas dit toutefois que cette faculté ne perçoive que l'existence. Il serait même impossible qu'elle perçût l'existence seule, parce que l'existence seule est l'actualisation de quelque chose et qu'on ne peut la saisir sans saisir ce quelque chose. Il faut donc que l'intelligence saisisse non seulement l'existence, mais un caractère quelconque de ce qui est existant. C'est précisément l'arrivée de ce caractère conforme à la chose qui la met en acte. Il faudrait donc chercher comment elle perçoit ce caractère, et comment, mise en acte par ce caractère, elle perçoit l'existence.

Nous sortirions de notre sujet si nous voulions examiner en ce moment par quel procédé particulier l'intelligence recueille dans la donnée sensible ce que celle-ci a de plus élevé et de plus pur, s'en fait une disposition par laquelle elle se met en état d'agir en conformité avec tel ou tel objet; c'est la théorie de l'intellect agent, théorie très intéressante, mais qui demande une étude spéciale. L'intelligence arrive ainsi à connaître intellectuellement l'objet sensible dans ce qu'il a de plus intime et de plus essentiel, dans ce qu'on appelle sa quiddité [2]. Ce caractère, pour ainsi dire dérobé à la donnée sensible, est proprement ce que saint Thomas appelait l'espèce intelligible, qui précise l'acte de l'intelligence et lui fait sortir son effet.

Quant à l'existence, en partant des principes posés plus haut, nous comprendrons facilement comment l'intelligence la perçoit. Dans l'acte intellectuel, il n'y a pas seulement l'espèce intelligible, il y a la vertu, la faculté déposée par le Créateur dans l'âme humaine, et qui est la condition première de l'opération [3]. Cette vertu seule est impuissante, mais unie à l'espèce intelligible, précisée par elle, elle devient solidairement avec elle le principe de l'acte intellectuel [4]. C'est, dans une sphère différente, l'application de la belle théorie de l'acte et de la puissance, qui pénètre toute la philosophie d'Aristote et en fait la grandeur. De même qu'il y a dans les choses une puissance, la matière et une forme ou essence qui la détermine et lui donne d'être, de même il y a dans l'âme une faculté de connaître et une espèce ou disposition intelligible qui en la déterminant lui donne de penser [5].

Nous avons vu que la disposition ou forme intelligible est la ressemblance de la chose dans sa nature et dans sa quiddité, mais elle n'a pas seule cette

1. Aliqua operatio est ejus, scilicet intelligere quæ per nullam partem corporis exercetur. (*De spirit. creatur.* 4.)

2. Dicimur propriè intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum. (*De verit.* 1, 2.)

3. Oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere. (*S. théol.* 1a 54, 4.)

4. Intelligens et intellectum prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. (*De verit.* 8, 6.)

5. Sicut esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem. (*S. théol.* 1a 14, 4.)

propriété. Être ressemblance vivante est le caractère propre de l'acte intellectuel. Tout dans l'intelligence est semblable à l'objet. La vertu intelligible qui produit la pensée lui est aussi semblable, et c'est précisément à son être qu'elle est semblable. De même que cet objet est composé d'existence et d'essence, de même la pensée qui le vise est composée de l'espèce intelligible et de la vertu qui actualise la pensée.

De même que la nature de l'objet n'est actualisée dans le monde réel que par l'existence, de même la notion intelligible n'est actualisée dans l'ordre de la pensée que par la vertu intellectuelle. Le parallélisme est parfait, la pensée met l'idée en acte, comme l'exister met l'objet en acte [1]. Si donc la ressemblance est le principe de la connaissance, le fait de penser est bien la représentation du fait d'exister.

Le penser est le développement d'une vertu qui est en moi-même. Dans le sens il y a aussi une vertu ; mais dans le sens, connaissance inférieure et imparfaite, il n'y a que la forme ou le caractère sensitif qui soit plus ou moins semblable à l'objet. Dans l'intelligence, qui est la plus haute faculté de connaissance, tout est semblable. La vertu intellectuelle par laquelle nous déclarons que la chose est, est véritablement la ressemblance de la vertu par laquelle la chose existe, et son opération est la ressemblance de l'existence.

Voilà comment il est vrai à la fois que l'intelligence n'a que des connaissances tirées des sens et que cependant elle a une valeur propre et donne origine à des notions supérieures [2]. Elle n'a aucune notion déterminée qu'à l'aide des sens. Ceux-ci lui fournissent tous les objets de la pensée. Comme rien ne peut agir sans une détermination, l'intelligence ne peut se manifester qu'avec le concours des sens et à propos des objets sensibles. Mais son acte même, qui relève de sa vertu propre, l'acte par lequel elle constate et affirme, est précisément la similitude intelligible de cette chose que le sens ne connaît pas, à savoir l'existence.

Ainsi l'existence est perçue par l'intellect seul, la connaissance en est obtenue par la puissance propre de l'intellect, et cependant, ici encore, il faut dire que cette idée a une origine sensible, en ce sens qu'elle est formée à propos d'une donnée sensible et perçue dans un objet sensible. Supprimez la donnée offerte à l'intelligence, la notion ne se produit pas, car l'intelligence n'agit pas ; et quand elle la produit, elle la produit non comme une idée *à priori*, mais comme visant l'objet sensible et comme la perception d'une propriété de cet objet. Nous concevons l'être dans les choses et à propos des choses matérielles parce que nous voyons qu'elles existent. Le sens ne saisit pas cette donnée par lui-même, mais elle est comprise dans l'objet qu'il présente à l'intelligence. Il propose à celle-ci les notions mêmes qu'il n'a pas

1. Intelligere se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens in actu. (*S. théol.* 1a 34, 1.)
2. In re apprehensâ per sensum multa cognoscit intellectus quæ sensus percipere non potest. (*S. théol.* 1a 78, 4.)

perçues, en tant qu'elles sont inhérentes aux données qu'il lui offre [1], semblable à un messager qui porte une lettre dont il ignore le contenu.

On voit donc bien comment saint Thomas a pu dire que toutes nos connaissances viennent des sens, sans cependant qu'il ait jamais nié la force propre de l'intellect. Toute connaissance vient des sens, parce que l'intellect n'agit que sur des données présentées par les sens, et ne voit que ce qui est renfermé dans ces données. Mais ce n'est pas à dire qu'il ne puisse voir dans ces données que ce que les sens y auraient vu d'abord. Au contraire, le docteur angélique constate expressément que l'intellect y perçoit des choses que le sens ne perçoit pas. Cette théorie fait largement place à toutes les expériences de la physiologie; elle explique facilement tous les faits qui attestent l'intime dépendance de la pensée et des organes. En même temps, elle réserve tous les droits du spiritualisme, car dans la notion d'être, et dans celles qui en dérivent, toutes les vérités supérieures sont en germe. Admirable éclectisme, puissante synthèse, résultat, non du rapprochement d'opinions empruntées à différentes écoles, mais d'une vue supérieure conciliant tout ce que ces écoles ont dit de juste et de bon.

Malheureusement, cette doctrine est souvent mal comprise. Pour être saisie, elle demande une étude attentive qu'on lui accorde rarement. J'entendais récemment, dans une thèse brillamment soutenue par un des membres les plus jeunes, mais aussi les plus distingués de la Société de Saint-Thomas, un éminent professeur de la Sorbonne, opposer ce dilemme à la théorie scolastique : ou bien, disait-il, l'intelligence apporte quelque chose, et toutes nos idées ne viennent pas des sens, ou bien elle n'apporte que son activité, et vous ne pouvez expliquer l'origine des notions supérieures.

Le dilemme semblait pressant; mais on voit à cette heure qu'il est facile d'y échapper. L'illustre académicien avait oublié un troisième cas, celui où l'activitépropre de l'intelligence serait précisément la représentation des caractères des objets sensibles supérieurs aux sens.

Telle a été, en effet, la pensée de saint Thomas, et il a eu soin de l'indiquer à plusieurs reprises. Il remarquait expressément que la connaissance sensible n'est pas la cause totale de la connaissance intellectuelle [2]. Quelle est donc l'autre cause, puisque nous ne pensons immédiatement que les objets sensibles? Quelle peut-elle être, sinon la vertu propre de l'intellect qui saisit dans ces objets ce que les sens ne saisissent pas, et s'élève par là à des vérités plus élevées [3] ?

1. Necesse est quod intelligibilia intellectûs nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse. (*Comment. de an.* 3, 13.)

2. Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit. (*S. théol.* 1a 84, 6.)

3. Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne quod mens cognoscit sensus apprehendit, sed quia ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur. (*De mente* 6.)

De toutes les notions supra-sensibles, atteintes par l'intelligence, la première est certainement celle de l'être : c'est l'objet propre de l'intelligence [1], c'est la première donnée qui se présente à la pensée [2]. L'intellect voit tout ce qu'il voit sous la forme de l'être [3]. Sans l'être, il n'y a pas de connaissance possible [4] ; toutes les autres connaissances sont fondées sur celle-là et ne sont que des développements de celle-là [5]. Elle est le commencement et la fin de la connaissance et tout est compris en elle [6].

Quelle est donc cette notion féconde, quelle est cette puissante lumière qui se lève sur l'horizon de l'intelligence, qui, à proprement parler, est l'intelligence elle-même. Nous avons dit plus haut que l'intelligence est une vertu semblable à celle par laquelle les choses sont. N'était-ce pas l'assimiler en quelque sorte à la vertu créatrice ? N'était-ce pas la diviniser ? Eh bien, nous n'étions pas alors plus hardi que le docteur angélique lui-même. Il n'hésite pas à l'affirmer : non seulement l'intelligence vient de Dieu, comme toute vertu vient du premier type et du premier être [7], mais elle est une image, affaiblie sans doute, mais enfin une image de l'intelligence divine [8]. C'est une participation naturelle dans notre âme de cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde [9], de cette lumière qui comprend les raisons de toutes choses [10], qui les communique à l'ange [11], mais aussi qui en communique à l'homme un léger reflet. Ainsi, on peut dire avec vérité que l'homme voit toutes choses dans les raisons éternelles [12].

Ici saint Thomas répète saint Augustin et saint Denys l'Aréopagite. Il répète aussi la première page de l'évangile de saint Jean, toute rayonnante des clartés du verbe incarné. Aristote est tout étonné d'entrer dans cette pleine lumière et d'arriver, pour ainsi dire logiquement, à des hauteurs que son sublime maître avait à peine entrevues.

1. Est enim proprium objeetum intellectus ens intelligibile. (C. g. 2, 98.)
2. Intellectus per prius apprehendit ipsum ens. (*S. théol.* 1a 16, 4.)
3. Intellectus respicit objectum suum secundum communem rationem entis. (*S. théol.* 1a 79, 7.)
4. Primum quod cadit in conceptione intellectus est ens sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu. (*Comment. sur les sent.* 2, 8, 1.)
5. Illud quod primo concipit intellectus quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur in additione ad ens. (*Comment. sur les sent.* 2, 49, 1.)
6. Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. (*S. théol.* 1a 2æ 94, 2.)
7. Cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. (*S. théol.* 1a 105, 3.)
8. Cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia relinquitur quod sit participata similitudo ipsius qui est primus intellectus. (*S. théol.* 1a 12, 2.)
9. Ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis. (*S. théol.* 1a 12, 11.)
10. Lumen intellectuale quod est in nobis, nil aliud est quam quædam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes æternæ. (*S. théol.* 1a 84, 5.)
11. Illuminantur angeli rationibus rerum. (S. Denys l'Aréop. *De nominib. divinis*, 5.)
12. Necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis. (*S. théol.* 1a 84, 5.)

Si vous me demandez quelles sont enfin ces raisons éternelles dans lesquelles l'intellect voit les choses, je vous répondrai avec l'ange de l'école que ce sont les principes généraux qui fondent toutes les sciences [1]. Ce sont ces principes que nous apporte la lumière naturelle de l'intelligence [2], parce qu'elle nous fait saisir dans les objets matériels les idées qui les constituent, c'est-à-dire l'idée d'être et les notions qui en dérivent [3]. La puissance d'atteindre à l'être est donc bien ainsi l'image de l'intelligence divine en nous. De même que Dieu, par son intelligence infinie, voit dans son être toutes les choses qu'il a créées, de même l'homme voit tout ce qu'il lui est donné de voir dans l'être.

Cependant le même saint Thomas n'hésite pas à affirmer, comme nous l'avons dit plus haut, que la notion d'être elle-même est abstraite de la matière sensible [4]. Voilà une humiliante origine pour une notion qui a une portée si haute. Grandeur et bassesse à la fois, n'est-ce pas tout l'homme?

Quel moyen de concilier ces assertions en apparence si opposées? N'est-ce pas celui que nous avons indiqué? que l'idée d'être est bien abstraite du fait d'existence présentée dans l'objet sensible, mais que ce fait d'existence y est perçu par une puissance supérieure. Cette interprétation nous fait parfaitement comprendre toute la théorie de saint Thomas : et cette nécessité de recourir toujours aux formes sensibles qui sont en nous l'origine première et pour ainsi dire matérielle de la science [5], et cette insuffisance du sens pour donner la vérité complète [6], et ce principe fondamental, analogue à la lumière qu'on ne voit pas tout seul et qui éclaire tout, qui doit faire jaillir son acte d'un contact intime avec la sensation, mais qui une fois en possession de ses premiers éléments s'élève infiniment au dessus de la puissance sensitive. Le corps présenté aux sens est une donnée obscure qui émeut un moment et au delà de laquelle on ne voit rien. Le corps, vu par l'intelligence dans la notion de l'être, devient la source féconde des vérités immatérielles, universelles et nécessaires [7]. Les objets, sous cette lumière, deviennent comme autant d'étoiles qui brillent dans le ciel de la science et qui se renvoient l'une à l'autre leurs clartés.

1. Rationes seminales scientiæ sunt principia communia. (*De magistro* 2.)
2. Lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita. (*Comment. sur la mét.* 1, 6.)
3. Quarumdam propositionum termini sunt tales quod sunt in notitiâ omnium, sicut ens et unum et alia quæ sunt entis in quantum est ens. (*Comment. analy. poster.* 1, 5.)
4. Quædam vero sunt quæ possunt etiam abstrahi a materia sensibili sicut unum, ens, actus. (*S. théol.* 1a 85, 1.)
5. Ab illo principio, mediantibus formis rerum mutabilium et sensibilium a quibus scientiam colligimus. (*S. théol.* 1a 84. 4.)
6. Datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expetanda, requiritur enim lumen intellectus agentis per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscimus. (*S. théol.* 1a 84, 6.)
7. Cognoscit corpora cognitione immateriali, universali, necessaria. (*S. théol.* 1a 84, 1.)

DES DONNÉES SYNTHÉTIQUES NATURELLES

ET DE LEUR EMPLOI MÉTHODIQUE

POUR L'ACQUISITION DE LA VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE

PAR M. L'ABBÉ DE BROGLIE

Professeur à l'Université catholique de Paris.

I

Il existe chez tous les hommes, sur les matières que la philosophie traite, sur l'univers visible, l'espace, le temps, sur l'homme, sa pensée, sa volonté, sa liberté, sur la vérité, sur le bien, sur les choses, les personnes et leurs relations de cause et d'effet, certaines notions admises pratiquement par tous les hommes, non scientifiquement analysées, et non encadrées dans des systèmes spéciaux et définis. Tout le monde croit pratiquement à l'existence des corps, aux trois dimensions de l'étendue: tout homme se sent en pratique libre et responsable, et agit comme s'il croyait que ses semblables le sont quand ils ont la possession de leur raison. Personne ne doute de l'opposition entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal moral: tout le monde admet qu'un mouvement n'est pas concevable sans un corps mobile, ni une sensation sans un être sentant, et qu'à tout fait nouveau il faut une cause proportionnée.

Quel nom donnerons-nous à ces notions? Celui de notions de bon sens et de sens commun se présente d'abord, mais ces termes présentent une certaine équivoque; le bon sens est une qualité pratique du jugement plutôt qu'un ensemble de notions; le terme de sens commun, outre le sens spécial que lui donne la scolastique, a été employé de nos jours dans une autre signification, dans le système de Lamennais, le sens commun signifie la croyance traditionnelle opposée à l'évidence rationnelle. En outre, ces termes ont l'inconvénient d'établir entre ceux qui croient à la valeur des notions dont nous parlons, et ceux qui les rejettent, une opposition injurieuse en apparence pour les uns ou pour les autres; il est toujours fâcheux de sembler dire d'un adversaire qu'il n'a pas de bon sens, ou qu'il n'a pas le sens commun, et réciproquement, dans la pensée de certains philosophes modernes, être défenseur du sens commun équivaut à manquer de subtilité d'analyse ou à être ennemi du progrès.

Ecartons donc ces termes; mais comme il faut bien définir d'une manière quelconque les notions dont il s'agit, appelons les *données synthétiques*

naturelles: données parce qu'elles précèdent le travail de l'analyse philosophique et en sont la matière, données synthétiques parce qu'elles ne sont pas encore décomposées par l'analyse en éléments simples, et enfin données naturelles parce qu'elles se trouvent dans l'esprit humain, soit par innéité, soit par suite d'un travail spontané et non systématique, et s'opposent ainsi aux synthèses artificielles de la philosophie technique.

Observons pour compléter cette définition que les données dont nous parlons sont rationnelles et expérimentales et non traditionnelles; ce sont des convictions spontanées et non de simples croyances sur la parole d'autrui. En pratique sans doute la distinction pourra être difficile à faire; il y aura un départ qui exigera de l'attention et devra être l'œuvre d'une critique prudente. Néanmoins la distinction est réelle et intelligible; autre chose est une notion dont les hommes sentent ou croient sentir la vérité, ou une opinion qu'ils n'admettent que parce que d'autres hommes la leur ont affirmée. Par suite de cette distinction, les croyances religieuses positives sont exclues du domaine de ce que nous appelons les données synthétiques naturelles de la philosophie. Quelle est maintenant la valeur de ces données?

Selon l'opinion régnante à notre époque parmi la plupart des philosophes, cette valeur serait très faible, elle serait presque nulle; pour quelques-uns même elle serait négative. La philosophie devrait être autre chose que la croyance vulgaire; elle pourrait s'en séparer, elle le devrait même. S'en écarter, loin d'être un tort, serait un mérite.

Deux causes principales ont contribué à faire naître cette opinion. La réaction un peu brutale de l'école écossaise en faveur de ce qu'elle a appelé les jugements immédiats du bon sens a produit une réaction contraire. Bon sens et analyse, bon sens et progrès scientifique ont paru directement opposés.

D'un autre côté, les progrès des sciences physiques ont apporté à la conception vulgaire de l'univers visible d'immenses changements, et ont démontré des choses qui semblaient impossibles: on s'est habitué à croire que toutes les notions anciennes dans tous les ordres devaient être abandonnées et remplacées par des notions scientifiques très différentes et parfois opposées.

La philosophie a-t-elle bénéficié de ce dédain des notions vulgairement admises comme évidentes? A-t-elle acquis des connaissances usuelles précieuses? A-t-elle acquis plus qu'elle n'a perdu? A-t-elle résolu plus de problèmes qu'elle n'en a posé? A-t-elle placé l'intelligence humaine dans une situation meilleure, éclairé mieux l'homme sur sa conduite pratique et sur sa destinée?

Si nous laissons de côté certains systèmes définis de philosophie qui ont leurs partisans fervents, et si nous jetons un regard sur la grande masse des esprits, voici ce me semble ce que nous constatons. La philosophie, telle qu'elle existe actuellement, est caractérisée par l'abus de l'analyse et par la formation artificielle, souvent même tout à fait arbitraire, des synthèses.

L'analyse a fait d'immenses progrès. Les phénomènes de toute espèce et notamment les phénomènes psychologiques ont été soumis à la plus patiente observation. Ils ont été isolés avec subtilité, constatés avec rigueur. On peut contester l'utilité de l'application aux faits mentaux des procédés de mesure employés pour l'étude des corps et de leur mouvement, mais on ne peut contester que le travail de l'analyse, dans son ensemble, n'ait été utile et fécond. Seulement l'analyse poussée à outrance et ne respectant pas les unités naturelles a pulvérisé les phénomènes. Il ne subsiste, selon beaucoup d'auteurs, d'autre réalité connue qu'un flot mouvant de sensations diverses, sans sujet et sans objet. Dans une masse si mobile et si divisée, aucun ordre ne peut subsister, aucune lumière scientifique ne peut briller.

Il a fallu que la synthèse intervint. Mais quelle synthèse ? Celle dont Hegel a donné la formule philosophique et Darwin la formule scientifique. Une synthèse qui ne tient compte ni des substances individuelles, ni des genres et des espèces, la réduction de tous les phénomènes à une seule classe, la sensation-mouvement, ou l'idée force, et aux degrés d'une seule échelle ; l'immense évolution grâce à laquelle l'atome se transforme spontanément en cellule, le minéral en végétal, le végétal en animal ; le progrès spontané qui fait sortir la chimie de la mécanique, la végétation de la chimie, la sensation de la végétation, la pensée de la sensation, la volonté de l'instinct, l'altruisme de l'égoïsme, le devoir du plaisir ; la personne humaine réduite à une unité accidentelle qui peut se dissoudre ou se multiplier suivant les circonstances ; tout cet ensemble marchant continuellement sous l'impulsion d'une aveugle nécessité, partant d'un obscur abîme pour monter graduellement par une lente et séculaire ascension vers un idéal qui est lui-même l'œuvre de la pensée et la résultante du progrès.

Contradictoire aux yeux de la raison, consistant dans un passage continuel sans cause du moins au plus, cette immense synthèse pose en l'air, s'appuyant sur un petit nombre de faits clairsemés, entrecoupés d'immenses lacunes comblées par la seule analogie, et se trouve contredite en certains points, notamment en ce qui concerne l'origine de la vie, par les expériences les plus certaines. Et cependant cette synthèse est un dogme ; elle est pour les adhérents au système une absolue certitude. On cherche à plier les faits pour qu'ils rentrent dans la théorie comme certains théologiens maladroits s'efforçaient de plier les faits historiques pour ne pas contredire un texte inspiré. Tout doit s'expliquer par l'évolution, clef universelle de la science.

A côté de cet étrange dogmatisme nous voyons s'ébattre la fantaisie philosophique, la philosophie assimilée à l'art, ne cherchant que l'émotion fugitive de la jouissance esthétique, le criticisme appuyant le devoir sur le doute universel, le pessimisme poussant l'homme à réparer par le suicide l'erreur dont il est issu, le scepticisme railleur, le dilettantisme dissolvant toute vérité et endormant les âmes dans une molle rêverie.

Si c'est vraiment le dédain des données synthétiques naturelles qui est la cause de cet état des esprits, il semble que ces données avaient du bon.

Aussi sera-t-il intéressant d'examiner sur quels motifs ce dédain est fondé et si le jugement sommaire prononcé contre la valeur scientifique et philosophique de l'évidence vulgaire est définitif et sans appel.

II

On fait trois reproches principaux à ces données synthétiques.

Vous êtes, leur dit-on, contradictoires avec vous-mêmes, contradictoires avec les croyances du passé, contradictoires avec les certitudes de l'avenir qui sont celles de la science. Vous avez abandonné la fixité de la terre, vous croyez encore, malgré la science, que les couleurs sont réellement à la surface des corps; vous abandonnerez bientôt cette croyance. Votre témoignage est sans valeur, puisqu'il est variable.

Vous êtes, dit-on encore, le produit accumulé de préjugés, d'expériences inexactes et enfantines, de notions erronées qui se sont conservées par tradition, ou fixées par des associations cérébrales héréditaires. Vous n'êtes qu'un résultat contingent de l'évolution. Votre témoignage ne saurait avoir plus de valeur que son origine ne comporte.

Vous affirmez, dit-on encore, des propositions qui sont jugées et condamnées sans appel. Vous croyez que l'homme peut acquérir une connaissance absolue ; il est démontré que toute connaissance est relative. Vous affirmez comme évidente l'existence du monde des corps: il est maintenant démontré que l'homme ne connaît que ses sensations, et qu'il ne croit atteindre le dehors que par une induction mal fondée.

Tels sont les considérants du jugement porté contre les données synthétiques naturelles. Quant à la sentence, elle se résume en ces mots : ces données sont bonnes pour la masse des hommes; elles peuvent leur servir à gouverner pratiquement leur vie, mais elles sont puériles et indignes de l'attention du savant et du philosophe.

Nous ne pouvons accepter ce jugement.

Et d'abord il nous semble que les reproches faits aux notions vulgairement dites notions de bon sens s'appliquent à la philosophie et dans une certaine mesure aux sciences naturelles. Se contredire soi-même, enseigner une chose aujourd'hui, une autre chose demain, n'est-ce pas ce que fait constamment la philosophie, et les variations des systèmes ne dépassent-elles pas de beaucoup celles des convictions générales et pratiques que nous étudions ?

La science prétend à une plus grande fixité; néanmoins combien de ces parties sont de simples hypothèses que d'autres remplaceront, et quels changements entre hier et aujourd'hui ! Hier on se moquait de Mesmer et on ne voulait constater aucun phénomène magnétique; aujourd'hui on cherche à tout expliquer par l'hypnose; à une incrédulité absolue a succédé une singulière crédulité.

Si maintenant on objecte à l'ensemble de ces données, qui paraissent primitives en chaque homme, qu'elles sont la résultante de l'évolution des générations précédentes, en quoi, sous ce rapport, cet ensemble diffère-t-il de l'ensemble des résultats de la philosophie et de la science ? N'y a-t-il pas une tradition dans la science ? Les écoles ne se reprochent-elles même pas mutuellement de se laisser asservir par des préjugés. L'évolution, si elle existe et si elle enveloppe tout par les liens de la nécessité, ne gouverne-t-elle pas aussi bien la pensée consciente et l'étude réflexe des savants que la formation naïve des notions concrètes dans les esprits qui n'ont pas reçu la culture philosophique et scientifique.

Enfin le reproche d'être contraire aux systèmes modernes de la relativité de la connaissance et de l'idéalisme n'est pas plus concluant.

Ce sont des systèmes de philosophie opposés à d'autres systèmes.

Ces systèmes apportent des preuves, mais ces preuves sont contestées.

Il n'y a donc aucun motif sérieux pour dédaigner l'étude de ces données synthétiques. Il y a au contraire, pour en tenir compte, pour leur donner dans la recherche de la vérité leur place et leur rôle légitimes, les plus graves raisons.

Et d'abord, ces données synthétiques, ces convictions qui règlent la pratique des hommes sont un fait, et à titre de fait méritent l'attention des philosophes. Elles ont un caractère d'universalité qui leur confère une importance spéciale.

Elles sont la conviction de tous les hommes qui n'ont point adopté un système philosophique ; ceux qui les rejettent en théorie en subissent toujours l'influence et vivent comme si elles étaient vraies ; elles se relèvent avec élasticité dès qu'on cesse de leur opposer des arguments.

L'origine de ces convictions est aussi un problème qui intéresse la philosophie. Faut-il en attribuer une partie à une tradition primitive ? Quelle est dans leur formation, la part de l'expérience, quelle est celle des facultés natives de l'esprit humain ?

Ce n'est cependant pas à titre de simple objet de curiosité, de simple chapitre de l'histoire de la pensée que ces données synthétiques méritent le plus d'être étudiées.

C'est avant tout parce qu'elles sont la source de la plupart de nos connaissances. C'est de ces données que sort, par l'élaboration de l'analyse et par la force de la déduction, l'ensemble des théories philosophiques et scientifiques. Elles sont la matière que la pensée réflexe du savant et du philosophe exploite et transforme.

Toutes les sciences physiques ont leurs racines dans cette connaissance directe et non raisonnée du monde extérieur. Toutes les expériences méthodiques et systématiques ont pour point de départ les expériences vulgaires. Les déductions de la géométrie et de la mécanique partent de définitions et d'axiomes qui sont un effort, souvent imparfait, pour fixer en termes précis

les notions naturelles de l'étendue et de la force. La psychologie systématique est plus dépendante encore de la psychologie naturelle et spontanée. Elle est en effet obligée de saisir au vol les phénomènes lors de leur passage, ou de les retrouver dans la mémoire ; elle ne peut les produire à volonté ; l'influence même de la volonté qui voudrait les produire ou de l'intelligence qui les observe altère leur nature. Enfin les principes régulateurs de la science, les idées d'ordre, de fin, de cause, de substance, préexistent aussi dans les données naturelles. La science ne peut pas plus les créer de toutes pièces qu'elle ne peut inventer les faits qu'elle observe.

Mais, répondront les adversaires de la valeur philosophique des données synthétiques naturelles, admettons qu'elles soient la source de la science, pourquoi faudrait-il remonter à cette source, puisque nous avons le fleuve ?

Elles sont la matière brute de l'analyse : soit ; mais pourquoi nous en occuper puisque cette matière est exploitée, et que nous en possédons les produits ; nous avons le métal affiné, qu'avons-nous à faire du minéral et de la gangue.

Qui pose cette objection ? Si ce sont les savants, nous réservons notre réponse à une autre partie de ce travail, où nous montrerons que la science d'aujourd'hui ne détruit pas celle d'hier et en est tributaire. Si ce sont des philosophes, nous leur demanderons à notre tour : Où est-il ce métal affiné que vous avez extrait de la gaugne ? Où sont ces doctrines certaines et pratiques, extraites des données naturelles et capables de les remplacer ou de les suppléer avec avantage ? Si la philosophie est un fleuve, il est si agité et si bourbeux qu'il nous est permis de chercher plus près de la source une eau plus pure.

Il existe d'ailleurs, pour ne pas mépriser, pour étudier avec attention, pour utiliser ces données synthétiques naturelles, saisies avant l'analyse dans la pensée de l'homme, une raison sans réplique.

Ce n'est pas seulement la matière sur laquelle l'analyse doit travailler, ce ne sont pas seulement ces instruments de la pensée qui préexistent engagés dans ces données synthétiques naturelles. Ces données contiennent en outre un élément essentiel de la connaissance que l'analyse peut détruire, et qu'elle détruit toujours quand elle est faite imprudemment et poussée à outrance. Cet élément, c'est la vue d'ensemble, c'est la synthèse naturelle des faits et des principes.

L'analyse en effet ne peut être faite d'une manière efficace, vu les limites de l'esprit humain, qu'à la condition de s'appliquer à un objet restreint. Elle perd en largeur ce qu'elle gagne en profondeur et en précision. On peut la comparer à un microscope, qui grossit beaucoup les détails, mais dont le champ visuel est très étroit. L'analyse qui manifeste les propriétés de la cellule, ignore l'organe, et à plus forte raison l'animal ou le végétal tout entier.

L'analyse n'arrive donc à bien connaître que des éléments isolés. Mais,

d'autre part, les éléments ainsi isolés ne sont connus qu'imparfaitement si l'on ne sait pas à quoi ils se rattachent.

La manière selon laquelle ils sont groupés et assemblés est aussi importante, au point de vue de la connaissance de la vérité, que leur nature propre et leurs caractères distinctifs. L'analyse sans synthèse ne saurait produire la science.

Maintenant qui fera cette synthèse ? La philosophie elle-même, dira-t-on. Mais en a-t-elle le droit ? En a-t-elle le pouvoir ? Suffit-il de connaître les éléments séparés pour pouvoir les réunir ? Faite artificiellement, la synthèse sera toujours hypothétique. Elle le sera d'autant plus que l'analyse aura été poussée plus loin. Plus les éléments auront été disséqués et pulvérisés, plus ils seront mobiles et flexibles entre les mains de celui qui les assemble, non selon le plan de la nature, mais selon le dessein qu'il a librement formé. Ainsi faite, la philosophie cessera tout à fait d'être une science ; elle deviendra un art ; elle ne sera même pas un art d'imitation puisqu'elle n'aura pas pour guide la nature ; ce sera un art livré, comme la composition musicale, au génie individuel et à la conception de l'artiste.

Le seul moyen d'éviter cette conséquence, c'est de conserver, de ménager les synthèses naturelles. C'est de les maintenir en face des éléments analysés. Ces éléments seront ainsi rattachés à une hiérarchie naturelle de conceptions superposées ; ils ne seront plus isolés et perdus dans l'espace.

Si ces données synthétiques se trouvent (ce qui doit être présumé) être des données vraies, si la manière selon laquelle dès l'origine les faits se sont présentés à l'esprit humain est exacte, il y aura accord entre les résultats de l'analyse et son point de départ, et la science aura fait un progrès.

Si parmi ces données il s'en trouve d'inexactes, les autres étant vraies, l'analyse elle-même fera apparaître sous forme d'incohérence et de contraste l'erreur primitive et permettra de la corriger.

Si enfin l'ensemble de ces données synthétiques était inconciliable avec les résultats même de l'analyse, l'esprit humain aura par son travail systématique et réflexe détruit son œuvre spontanée.

Ce sera une nouvelle et étrange donnée à ajouter aux précédentes ; il restera à voir comment la vérité peut sortir de ce conflit, et qui doit avoir raison de la synthèse naturelle ou de l'analyse systématique. Quelle que soit la solution, il sera nécessaire que le problème ait été clairement posé, et cela ne peut avoir lieu que grâce à l'étude des données synthétiques naturelles.

Cette étude est donc indispensable. Voyons suivant quelle méthode elle doit être dirigée.

III

Distinguons d'abord la méthode que nous proposons de celle de l'école écossaise. Elles s'accordent en ce qu'elles attribuent toutes deux une valeur

réelle aux données synthétiques naturelles, mais elles les emploient différemment.

Reid et Royer-Collard les considèrent comme un principe primordial absolu, un ensemble de croyances aveugles, invariables, non susceptibles de progrès, et comme un critérium suprême de vérité.

Tout autre est l'idée que nous nous en faisons. Elles sont, selon notre pensée, un principe de connaissance, mais non le seul principe. Sans elles l'analyse et la critique opèreraient à vide. Sans analyse et sans critique, ces données ne produiraient ni la science ni la philosophie. Nous ne subordonnons pas l'analyse à ces données premières, mais nous ne les subordonnons pas à l'analyse. Elles ont leur rôle et l'analyse a le sien.

Nous pouvons comparer la perception de ces données synthétiques à cette vision d'ensemble qui se fait par la rétine entière et nous permet de nous orienter parmi les objets qui nous entourent, et l'analyse à la vision précise et distincte qui ne se fait que par le centre de la rétine et n'embrasse qu'un champ étroit. En outre, nous ne considérons pas ces données comme primitives d'une manière absolue. Elles sont primitives par rapport au travail systématique de l'analyse philosophique, de la déduction métaphysique et de l'expérimentation technique. Elles sont dans l'homme avant que l'homme commence à être philosophe ou savant. Mais elles ne sont absolument primitives ni en droit ni en fait. Elles ne le sont point en droit, au point de vue logique; elles sont synthétiques, et logiquement le simple précède le composé. L'homme est jeté au milieu de la complexité des faits; sa raison s'éveille entourée de réalités obscures et de perceptions confuses. Il pénètre par l'analyse jusqu'aux principes en remontant la série logique des idées.

Ces données ne sont pas non plus primitives dans l'ordre du temps. Bien des jugements que Reid appelait immédiats sont postérieurs à une longue série d'expériences, d'abord inconscientes, puis conscientes, mais non dirigées vers une fin scientifique, que tout homme fait depuis son enfance.

Bien plus, l'ensemble existant de ces données à chaque époque résume les expériences scientifiques qui se sont faites pendant de nombreuses générations. Ainsi la non réalité de l'objet qui apparaît derrière un miroir pouvait être inconnue du sauvage; elle fait partie du fond commun des notions des hommes civilisés.

Allons plus loin encore, et nous écartant davantage de la fausse conception qui, en rendant ces données immobiles, oblige à les considérer comme infaillibles, admettons qu'une grande partie des résultats de l'analyse scientifique se fixe dans la pensée spontanée des hommes, augmente ainsi et corrige, s'il y a lieu, les données synthétiques admises précédemment.

Nous reconnaîtrons ainsi un progrès et un perfectionnement dans ces données. En nous servant d'une comparaison tirée des sciences physiques, nous dirons qu'elles sont des connaissances approximatives de la réalité, et que celles des diverses époques forment une série convergente d'approximations de plus en plus exactes.

Si nous disons cela, nous serons forcés de renoncer à nous servir de ces données comme d'un critérium de vérité unique et suprême.

Mais elles restent nécessaires pour l'acquisition de la vérité philosophique. Elles doivent, pour atteindre ce but, être employées méthodiquement. J'ai maintenant à proposer la méthode qui me paraît convenable. Elle se compose de quatre opérations :

1° Constatation des données synthétiques naturelles ;

2° Analyse de ces données ;

3° Critique des données et des résultats de l'analyse ;

4° Construction de la philosophie au moyen des résultats des trois premières opérations.

IV. — CONSTATATION DES DONNÉES SYNTHÉTIQUES NATURELLES

La constatation de ces données ne présente pas de grandes difficultés.

Ce n'est pas dans la doctrine des philosophes que nous devons les chercher : c'est la pensée spontanée des hommes qu'il faut découvrir, soit chez les philosophes quand ils font abstraction de leur système ou quand ils opposent l'évidence aux systèmes d'autrui, soit dans les livres de littérature et d'histoire, soit dans la conversation et les actes des hommes.

Une question se pose néanmoins. Dans quelles limites faut-il circonscrire cette recherche ?

Si nous professions la doctrine de Lamennais, si ces croyances générales étaient pour nous le témoignage de l'humanité, faillible dans les individus, infaillible à l'état de corps, nous serions obligés, pour obtenir ce témoignage dans son intégrité, de rassembler les convictions spontanées de tous les hommes, dans toutes les régions de l'univers et à toutes les époques de l'histoire. Ce serait une tâche très lourde qui exigerait un grand déploiement d'érudition. Mais tel n'est pas notre but.

C'est sur l'autorité de la raison individuelle que doit, selon nous, reposer la certitude. Rigoureusement parlant, chacun n'aurait, pour découvrir ces données synthétiques naturelles, qu'à s'interroger lui-même.

Mais comme ces données sont en partie expérimentales, et que l'expérience de chaque homme est très étroite, comme il importe de se dégager des préjugés d'éducation, des tendances individuelles de chacun, ou de l'influence des systèmes philosophiques et des traditions religieuses régnantes, il sera nécessaire que chaque homme se serve des opinions des autres hommes pour contrôler la sienne et pour dégager un ensemble de convictions qui soient celles des hommes en général et non de tel homme en particulier.

En d'autres termes, ce que nous cherchons, c'est une base systématique suffisamment large.

L'universalité que nous demandons n'est pas l'universalité collective ; ce ne

sont pas tous les hommes dont nous demandons le témoignage, c'est l'homme en général, l'homme type que nous interrogeons et nous n'étendons cette recherche que dans la mesure nécessaire pour nous dégager des particularités individuelles et locales.

Or, pour atteindre ce but, l'étude des convictions spontanées des peuples européens et de leurs ancêtres, les Grecs et les Romains, est pleinement suffisante. Celle des autres peuples pourra être faite ensuite, et sera, soit une confirmation de la certitude de la philosophie que nous aurons extraite de ces données, soit une objection contre cette philosophie. Il est probable, d'ailleurs, que les manières de penser de ces peuples, bien interprétées, seront identiques aux nôtres.

Nous pouvons donc ne pas nous occuper de l'Inde, de la Chine, ni surtout des origines de la pensée humaine.

Indiquons maintenant quelques-unes des principales données qui semblent se rencontrer dans la pensée des hommes, en dehors des systèmes philosophiques proprement dits :

1. Réalité du monde extérieur, des corps, de leurs formes, de leurs distances, de leurs mouvements, des trois dimensions de l'étendue ;

2. Distinction du moi et du non moi ;

3. L'unité permanente et indivisible du moi, son union avec l'organisme humain ;

4. L'existence d'autres êtres individuels, les uns de même nature que le moi qui les connaît, les autres de nature différente ;

5. La distinction profonde entre l'homme et l'animal ;

6. Le libre arbitre et la responsabilité ;

7. L'opposition absolue entre le vrai et le faux ; le principe de contradiction, l'idée que ce qui paraît évident est vrai ;

8. La loi morale, la distinction entre le bien et le mal, les idées de justice, de récompense, de châtiment, les préceptes ;

9. L'idée de beauté, le principe esthétique ;

10. L'idée de l'ordre et de la finalité ;

11. L'idée de substance (personne ou chose) distincte de celle de mode et de phénomène, mais la substance réelle et le mode ou phénomène réel étant inséparables en fait.

12. Le principe de causalité, la proportion entre l'effet et la cause.

Les notions religieuses sont plus difficiles à constater parce que l'élément traditionnel s'y mêle à l'élément rationnel. Il est à peu près impossible de les séparer complètement. Ce qu'on peut faire, c'est d'extraire des convictions des divers peuples ce qui semble universel et indépendant des diverses religions positives.

On pourra aussi ajouter aux données précédentes les trois données suivantes :

13. L'idée de puissances supérieures qui écoutent les prières de l'homme et peuvent les exaucer ;

14. Le devoir de rendre un culte à la divinité ;

15. L'idée d'une justice divine provenant d'un monde invisible et d'une sanction au delà de la mort.

En ce qui concerne l'unité de Dieu, on ne saurait considérer la croyance monothéiste comme faisant partie des données synthétiques naturelles ; cette croyance s'appuie toujours sur un raisonnement ou une tradition. Mais la notion vague d'une Providence et celle d'un principe unique et infini de toutes choses semblent tout à fait universelles. Seulement il arrive quelquefois que ces notions sont séparées l'une de l'autre, que le théisme ou le panthéisme prévalent exclusivement ; il arrive aussi que ces notions coexistent, mais sans s'appliquer à un même être : on rencontre quelquefois la croyance à un démiurge intelligent émanant d'un principe obscur et inconnu.

Tels nous semblent être les principaux linéaments de la doctrine qui s'est développée spontanément, avant tout système, dans les esprits des hommes ; c'est cette matière que nous devons chercher à exploiter.

V. — ANALYSE DES DONNÉES SYNTHÉTIQUES NATURELLES

Cette analyse doit être conduite méthodiquement. Faite au hasard et poussée à outrance, elle aurait précisément pour effet de détruire les synthèses naturelles dont la conservation nous est apparue comme nécessaire.

Pour éviter cet inconvénient, l'analyse devra être faite par degrés et d'une manière hiérarchique, si j'ose ainsi parler. Elle devra descendre d'un composé, ou, pour être plus exact, d'un concret naturel à ses éléments, en s'arrêtant aux unités intermédiaires, ou bien, quand elle dépassera ces unités, en en conservant le souvenir. C'est ainsi que l'analyse des faits psychologiques, la décomposition de la vie intérieure de l'âme humaine en représentations, émotions et actes successifs ou simultanés, pourra se faire, avec autant de précision que le fait la psychologie expérimentale contemporaine, sans négliger l'unité de la personne, sans oublier que ces phénomènes sont, par nature, les affections multiples et diverses d'un moi unique, indivisible et permanent. L'analyse faite à la manière moderne, qui, d'avance et de parti pris, considère la personne comme une simple chaîne de sensations, qui donne à ces éléments du moi une existence individuelle et séparée, afin de pouvoir considérer leur union comme accidentelle et destructible, est une analyse à outrance, anti-expérimentale, qui nie constamment l'unité du sujet aussi évidente que la variété des modes. Cette analyse s'efforce de nous montrer les éléments qu'elle isole séparés réellement, dans des cas morbides et exceptionnels ; mais elle oublie que le témoignage de ces cas exceptionnels ne saurait détruire celui bien plus puissant de la perception normale, et que, de plus, ces cas morbides ne sont jamais connus qu'indirectement par des signes extérieurs, celui qui éprouve de tels phénomènes étant, à cause de son état morbide, incapable de les constater scientifiquement.

L'analyse exacte que nous devons employer est donc une analyse graduelle, qui respecte les unités naturelles, qui éclaire sans les détruire les données synthétiques. On pourrait comparer cette méthode aux analyses de la chimie organique qui se font avec précaution, pour ne pas décomposer les principes immédiats, tandis que l'analyse à outrance, en usage chez certains philosophes modernes, ressemble à l'œuvre du chimiste imprudent qui détruirait absolument les composés en les résolvant dans leurs éléments simples, et au regard duquel les composés intermédiaires, que la nature seule peut produire, et qu'il ne peut imiter, échappent complètement.

Est-ce à dire que cette analyse devra se refuser, quand une occasion favorable se présentera, à pousser directement quelquefois sa décomposition jusqu'aux éléments simples, pour en percevoir directement la nature par cette claire évidence qui est le privilège de la perception d'objets simples ?

Non, il sera permis souvent de procéder ainsi. Cette analyse spéciale n'est pas l'analyse à outrance que nous avons réprouvée. L'analyse à outrance consiste à pousser la division sans limites dans tous les sens. L'autre analyse, à laquelle je donnerai le nom d'analyse cartésienne, car c'est celle qu'a employée Descartes dans son Discours sur la méthode, choisit certains éléments dont l'évidence est saillante par sa clarté, pour les contempler à part et les mettre en lumière. C'est une méthode légitime, à la condition de se conformer à certaines règles que Descartes n'a pas toujours suivies.

En premier lieu, tout en constatant un fait ou un principe simple, dont l'évidence a un éclat particulier, il faut avoir soin de ne pas négliger, et surtout se garder de nier son union avec d'autres faits, et si ce fait est une partie d'un groupe synthétique naturel, constater son union avec ce groupe, lors même que le fait serait éclatant par son évidence et son union avec le groupe obscure et mystérieuse. On évitera ainsi l'erreur de Descartes qui, ayant par une analyse exacte, dégagé le fait simple de la pensée, a négligé l'union de l'être pensant avec le groupe synthétique des organes et des facultés de l'être humain vivant. En d'autres termes, l'analyse que nous avons appelée cartésienne, celle qui marche directement jusqu'aux éléments simples quand ils peuvent être dégagés, devra toujours être rapprochée de l'analyse que j'ai appelée hiérarchique et graduelle, de celle qui descend graduellement d'un groupe synthétique aux groupes inférieurs, et qui tient compte des limites naturelles interposées.

Nous voyons de nos jours l'inconvénient de la méthode analytique trop étroite de Descartes. Il a isolé complètement l'être pensant et la pensée de l'ensemble de la vie de l'individu humain ; il a rompu ainsi une unité naturelle. Survient la psychologie contemporaine ; celle-ci porte le scalpel de son analyse plus loin ; elle isole chaque pensée, chaque sensation, chaque acte de l'individu, elle l'érige en objet distinct, et réduit la personnalité à un lien accidentel. Elle applique à l'unité de la conscience la dissection à outrance que Descartes avait appliquée à l'unité de l'être organique pensant.

Un autre défaut de la méthode cartésienne devra également être évité C'est sans doute avec raison que Descartes et son école ont reconnu, dans la perception du fait simple de l'être pensant révélant sa substance, une clarté d'évidence plus grande que celle des données synthétiques plus profondes et plus complexes. C'est avec raison qu'ils ont, en vertu de cette évidence, déclaré immédiatement certain ce fait, avant tout autre contrôle, tandis que le reste des données synthétiques relatives à l'homme, étant plus confus, demande un examen critique.

Mais il ne fallait pas, par un malencontreux effet de contraste, déclarer suspecte, négligeable, douteuse, l'évidence des autres données, et se croire assez sûr de la suffisance de la première pour s'associer au scepticisme qui contredit les autres. C'était porter une atteinte grave à la véracité générale du témoignage de l'intelligence humaine, c'était ouvrir la porte à une autre analyse, à celle qui, reconnaissant l'évidence des faits de pensée et des faits de sensation, mettrait en question, comme moins clairement évidente, celle de l'être pensant, de son individualité et de sa liberté, et ne craindrait pas de laisser poser sans substance les modes psychologiques, ou de les rattacher à une substance inconnue. Il était bon de constater le surplus de clarté et d'évidence du fait simple dégagé par l'analyse ; mais il ne fallait pas se servir de son éclat pour affaiblir la valeur des autres données synthétiques. Au contraire, en constatant l'union intime et indissoluble de ce fait saillant avec les faits qui lui sont naturellement unis, il fallait montrer que sa certitude incontestée appuyait la vérité de l'ensemble.

En procédant ainsi, au lieu d'opposer l'une à l'autre l'analyse cartésienne et l'analyse hiérarchique, on les aurait amenées à se donner un mutuel appui.

VI. — CRITIQUE INTRINSÈQUE DES DONNÉES SYNTHÉTIQUES NATURELLES

Ces données, une fois analysées, doivent être soumises à la critique.

Cette critique a deux tâches à remplir. Elle doit examiner d'abord si ces données sont d'accord avec elles-mêmes et avec les certitudes scientifiques, et en conséquence, si elles peuvent être admises commes vraies, sans que la raison ou l'expérience soient contredites.

En second lieu, elle doit se demander si ces données, en supposant qu'elles soient d'accord avec elles-mêmes et avec la science, sont conformes à la vérité absolue. — Elles pourraient, en effet, être d'accord et néanmoins être l'effet d'une illusion universelle de la nature de l'esprit humain. Il y a lieu de savoir s'il en est ainsi, et de soulever à leur sujet le problème général de la certitude.

Appelons la première critique, celle qui examine la cohérence des données synthétiques naturelles avec elles-mêmes et avec la science, *Critique intrinsèque.*

Nous nommerons la seconde, *critique faite au point de vue de la vérité absolue*, ou pour abréger, *Critique absolue*.

Voyons en quoi consiste la première critique.

Son objet est d'examiner la valeur des objections faites vulgairement contre ces données synthétiques et tirées de leurs contradictions réelles ou prétendues. Voici à ce sujet plusieurs remarques importantes.

Les données synthétiques naturelles sont, d'après leur définition même, un ensemble de notions brutes, non encore analysées. Elles sont donc nécessairement exprimées d'abord dans un langage dépourvu de cette précision technique que l'analyse seule peut donner.

Dès lors celui qui, après avoir analysé ces notions, les soumet à la critique, est libre de fixer le sens des termes qui désignent ces notions, à son gré, dans de certaines limites ; en substituant des formules précises au langage primitif vague, il peut donner aux notions elles-mêmes une signification plus ou moins étendue.

Si donc son dessein était de contester la valeur de la doctrine contenue dans ces données, il lui serait facile de leur donner une interprétation qui créerait des incohérences et des contradictions. Agir ainsi serait faire ce que nous appelons une critique à outrance.

Si, au contraire, il pense qu'il existe, par le fait même de ce que ces données paraissent évidentes à la masse des hommes, une présomption de vérité en leur faveur, il les traitera avec impartialité, avec bienveillance même : il choisira parmi les sens qu'il pourra donner aux différents termes, ceux qui établissent l'accord entre leurs diverses parties.

Agir ainsi n'est en réalité que se montrer impartial. En effet, lorsque les hommes expriment leur pensée en dehors de tout système, ils n'apportent pas à cette pensée les restrictions qu'ils apporteraient s'ils avaient pressenti les objections qu'on peut faire. Ils donnent à cette pensée une forme absolue, soit qu'ils n'en voient pas bien les limites, soit parce que la forme absolue est plus courte, plus simple et plus facilement comprise. Chercher à mettre en harmonie, par la restriction du sens trop absolu des termes, des convictions diverses, possédées en commun par les mêmes hommes, présumer que leur pensée spontanée est en général raisonnable, et non absurde, cohérente, et non incohérente, c'est présumer ce qui est présumable ; c'est chercher sincèrement la vérité.

Mais nous avons encore remarqué que ces données synthétiques sont susceptibles de progrès. Elles peuvent devenir plus précises et plus exactes par les expériences non systématiques transmises de génération en génération, par le développement de l'intelligence et de la conscience ; elles subissent aussi l'influence de la science, et s'en assimilent les éléments. Le progrès se fait en général par une précision plus grande donnée aux termes qui expriment ces données ; mais il peut aussi consister dans leur correction proprement dite, dans la substitution partielle d'une vérité à une erreur.

Dès lors, on n'est pas en droit de condamner cet ensemble de notions comme entaché d'incohérence et de contradiction parce que certaines convictions vulgaires ont changé d'une époque à une autre. Ce qu'il faut apprécier, c'est le caractère de ces changements et leur cause : il faut voir s'ils indiquent une défaillance de la faculté de connaître, ou simplement une modification des circonstances dans lesquelles la conviction s'est produite; si, enfin, la doctrine nouvelle a légitimement détrôné l'ancienne, sans détruire l'harmonie de l'ensemble, et au contraire en la rendant plus complète.

Il y a donc encore ici une critique à outrance et une critique juste et impartiale. Citons-en un exemple.

Un auteur anglais, qui a fait un singulier livre où il prend la défense du bon sens en pratique, tout en professant en théorie un scepticisme presque absolu, raisonne comme il suit : autrefois, dit-il, on considérait la distinction du haut et du bas comme une distinction absolue et nécessaire ; maintenant, nous savons que c'est un fait contingent et dépendant de la loi de gravitation et de la forme de la terre. Dès lors, ce qui apparaît aux hommes comme nécessaire peut ne pas l'être, et partout où nous voyons une conviction de ce genre, nous ne devons pas dire il y a nécessité, mais « il y a apparence de nécessité ». Voilà la critique à outrance.

Voyons maintenant ce que vaut cette objection. Qu'était cette distinction prétendue entre le haut et le bas ? C'était une expérience généralisée, exprimée sous la forme d'un principe nécessaire. C'était le fait que tous les corps tombent sous nos yeux verticalement, transformé en une loi universelle. Les hommes d'autrefois ont fait ce que nous faisons encore ; ils ont transformé en loi les faits réguliers, et donné à ces lois, comme le font encore beaucoup de philosophes contemporains, la forme d'un principe absolu.

S'ensuit-il que l'expérience fût inexacte ? N'était-il pas vrai, n'est-il pas vrai encore que dans le champ de l'expérience habituelle le haut et le bas sont distincts. Et si, dans une pensée vague, la généralité et la nécessité étaient confondues, le principe de la distinction existait déjà.

Ce qui prouve que ce principe existait, c'est qu'il a suffi d'un progrès de l'expérience pour restreindre à ses justes limites l'affirmation relative à la distinction du haut et du bas, tandis qu'une infinité d'expériences de causes apparentes, plus faibles que l'effet, ne diminuent en rien la force du principe de causalité, et que des multitudes de violations impunies de la loi morale n'affaiblissent pas les notions de la justice, du mérite et du démérite.

Ce que nous disons du haut et du bas peut s'appliquer à la fixité de la terre ; cette fixité n'était pas un principe métaphysique, mais une expérience incomplète, ou plutôt l'application à une expérience incomplète de l'idée de l'opposition entre le repos et le mouvement, idée naturelle et indestructible, dont la science ne se débarrasse pas dans ses raisonnements, bien qu'elle ait renoncé à chercher un centre fixe de l'univers.

On considère la croyance naturelle au monde extérieur comme convaincue

d'erreur, parce que la science moderne a modifiée les idées vulgaires sur les couleurs. Mais quoi? N'y a-t-il pas de vraies couleurs à la surface des corps? N'y a-t-il pas des propriétés réelles qui sont l'effet de la lumière produisant la diversité des aspects? N'a-t-il pas, d'autre part, toujours été évident que la couleur en soi est une relation avec l'organe visuel, et ne peut se définir que par la vision. N'a-t-on pas toujours considéré les phénomènes visibles isolés comme des fantômes et des apparences par rapport aux corps solides tangibles qui sont le type de la réalité?

Il y a une illusion sans doute, mais une illusion limitée. L'aspect coloré que l'aveugle né à qui on ouvre les yeux sent contre son œil, s'éloigne par une induction inconsciente, s'applique contre les corps dont émanent les rayons qui le produisent, et se trouve ainsi confondu avec la teinte réelle et objective qui revêt la surface des corps. Mais la nature elle-même avertit l'homme, par les effets variables de la lumière et de la réflexion, de cette différence entre la couleur réelle et la couleur apparente, et une analyse subtile de nos sensations et de nos notions aurait pu devancer le travail de la science sur ce point.

Un corps, nous dit-on encore, paraît immobile et continu. En réalité, il est composé de molécules imperceptibles, innombrables et vibrantes. Erreur, crie le critique à outrance; n'écoutons pas ce spectateur ignorant. C'est cependant du témoignage même de ce spectateur ignorant qu'est sortie la notion scientifique des corps. Cette notion n'est que l'ancienne notion, éclairée et corrigée par l'analyse.

Il y a des molécules, mais elles sont rassemblées dans un même lieu, cohérentes entre elles, enveloppées dans une surface, formant d'un commun aveu, de nos jours comme autrefois, une individualité distincte, douée de certaines propriétés. La continuité n'est pas absolue, mais elle existe, et s'oppose à la discontinuité d'un tas de pierres et d'une pile de boulets. Les molécules vibrent rapidement, mais leur ensemble est en repos relativement aux autres corps; tout mouvement, comme tout repos, étant relatif, il est vrai de dire que le boulet placé dans une pile est immobile et que celui qui traverse l'air se meut rapidement. Et quant au mouvement interne, à la vibration des molécules, la conception première n'en niait pas l'existence, elle l'ignorait simplement; elle ne pouvait pas la soupçonner. Des expériences ultérieures nous ont appris la cause de cette ignorance.

Nous savons que les rayons d'une roue paraissent immobiles quand le mouvement est suffisamment rapide à cause de la persistance des impressions sur la rétine. Qu'est-il donc arrivé? Une notion vraie et incomplète est devenue plus complète; les éléments vrais ont subsisté; de nouveaux éléments ignorés, dont un jugement hâtif et imprudent avait nié l'existence, ont été constatés.

Mais, aux yeux de la critique à outrance, cette discordance est un motif suffisant pour rejeter les deux notions, même en ce qu'elles ont de commun.

Considérons d'une manière plus générale la question du monde extérieur. Il y a une conception première et naturelle du monde, selon laquelle il serait composé de corps continus, visibles et tangibles, colorés et sonores. Il y a une seconde conception de ce même univers qui nous y montre une prodigieuse multitude d'atômes vibrants, oscillant autour de leur position moyenne avec une effrayante rapidité, et produisant par leur vibration la lumière et la couleur. En outre, le télescope nous révèle des immensités imprévues, et le microscope entrouvre à nos yeux, séparés et ensemble, un monde d'infiniment petits qui nous épouvante.

Affolés par ce spectacle, bien des gens sont tentés de s'écrier : Nous nous sommes trompés jusqu'ici ; la science a changé la conception vulgaire de l'univers ; cette conception était donc mensongère. — Mais, reprend la critique à outrance, qui s'est trompé une fois peut se tromper encore. Qui sait si la conception scientifique ne sera pas remplacée par une autre encore ? Après tout, qu'y a-t-il d'indubitable ? les sensations que nous éprouvons. Tout le reste n'est qu'une induction hypothétique.

Est-ce bien raisonner ? Il nous semble que non. Ce n'est pas l'interprétation naturelle des phénomènes, c'est la négation de cette interprétation qui est une hypothèse gratuite.

La conception vulgaire et la conception scientifique de l'univers ne se contredisent qu'en apparence. En réalité elles se superposent l'une à l'autre, elles s'expliquent l'une l'autre ; elles ont une multitude d'éléments communs. Elles admettent un même espace, une même géométrie. Elles distinguent les mêmes individualités, astres, animaux, végétaux, pierres, montagnes, rivières. Si dans l'intérieur de ces masses il y a des éléments multiples, cela était prévu ; ils sont plus multiples qu'on ne le pensait ; jamais on ne les a crus simples. Si le mouvement est à l'extérieur comme à l'intérieur, cela encore était possible et prévu. Ce mouvement est de même nature que celui des corps visibles. Il est plus rapide qu'on le croyait : mais qu'est-ce que cela prouve, sinon un progrès dans la connaissance ?

Si le télescope a révélé des astres à des distances prodigieuses, et le miscroscope des mondes infiniment petits, ces notions nouvelles ne font que remplir les cadres de la vieille géométrie qui admet l'extension indéfinie de l'espace et sa divisibilité sans limites. Le champ de la réalité connue occupe une place plus grande dans cette possibilité : c'est une addition et non un changement. Et quant aux sons et aux couleurs, c'est une interprétation. L'une des conceptions contient les causes, l'autre les effets, l'une les signes, l'autre les choses signifiées, l'une la réalité qui se manifeste, l'autre l'apparence par laquelle elle se manifeste ; il y a encore ici accord, harmonie, progrès. Pourquoi accuser ces conceptions d'erreur, même en ce qu'elles ont de commun, le mouvement, l'étendue, la distinction du plein et du vide ?

S'il y avait lieu de découvrir une troisième conception, elle serait en harmonie avec les deux précédentes et les complèterait. Voilà le jugement d'une critique sage et moderée.

Ce que nous disons du monde extérieur nous pouvons le dire aussi du monde moral.

Là encore, il y a stabilité et progrès. Il y a des notions morales éternelles, la liberté, le devoir, comme il y a des notions physiques indestructibles, les trois dimensions, le mouvement et la force. Il y a aussi changement, progrès, interprétation, addition, perfectionnement. Peut-être, si l'on compare les mœurs antiques, la polygamie, l'esclavage et les sacrifices humains à la morale chrétienne, trouvera-t-on un plus grand changement que celui que la science a apporté aux conceptions vulgaires sur le monde physique. Mais il serait déraisonnable de se servir de ce changement et de ce progrès comme argument contre la science et de nier les notions éternelles parce que leurs applications sont diverses. C'est le même genre d'erreur que celles que commettent les idéalistes lorsqu'ils veulent contre l'évidence faire rentrer le monde objectif dans nos sensations, ou substituer aux causes scientifiquement connues des causes obscures et inconnues, ou des idées métaphysiques inconcevables. Dans un ordre comme dans l'autre, le défaut de la critique à outrance est le même; au lieu d'expliquer le passé et le présent l'un par l'autre, elle se sert de leur opposition pour les nier tous deux et les remplacer par des hypothèses. Oui, sans doute, cette critique à outrance pourra toujours accuser d'incohérence et de contradiction les données synthétiques naturelles, parce que ces données n'ont point, pour se défendre contre des adversaires injustes, une armure de logique scientifique, mais il sera en revanche toujours possible, par une critique modérée et un examen impartial, de les justifier dans leur ensemble et de corriger les erreurs de détails qui s'y trouvent engagées.

Voici une troisième remarque non moins importante que les précédentes.

La connaissance humaine est de sa nature limitée, ce que nous savons n'est que peu de chose à côté de ce que nous ignorons et de ce que nous ignorerons toujours. Par suite de ces limites, les notions imparfaites que nous possédons plongent dans une obscurité mystérieuse. Lorsqu'on veut franchir ces limites, combler ces lacunes, pénétrer jusqu'à la jonction intime des idées, la parole manque à la pensée, la pensée elle-même se trouble et la difficulté insoluble se pose sous forme d'une antinomie, c'est-à-dire d'une apparente contradiction. Reconnue depuis longtemps par les philosophes profonds, appliquée par Bossuet à la question de la liberté et de la prescience, cette apparition des antinomies a été signalée et démontrée par Kant; sur ce point Kant est dans le vrai, bien que dans le détail il en ait indiqué qui ne sont pas réelles et tiré de ces difficultés des conséquences exagérées.

Les données synthétiques sont soumises comme toute connaissance humaine à cette loi de la connaissance limitée qui devient contradictoire en apparence, dès qu'on essaie de franchir ses limites. Dès lors, si celui qui critique ces données abuse de cette faiblesse qui est commune à toute doctrine humaine, s'il met les mystérieuses incohérences du fond des choses, les

antinomies irréductibles de toute science, à la charge des notions vulgaires, s'il en rend ces notions responsables et les condamne à ce titre comme contradictoires, il a la partie belle et il est sûr de son triomphe : le libre arbitre périra à cause du mystère de la détermination humaine, les substances parce que le lien entre elles et les attributs est incompréhensible, le monde extérieur parce que la notion d'espace contient des difficultés profondes, l'idée de réalité successive parce que le temps et l'éternité, unis ou séparés, accablent notre intelligence.

Mais une telle critique est injuste. Elle impute à ces données naturelles un vice qui atteint toute connaissance humaine. Ce vice est-il assez important pour que cette connaissance perde son autorité ? C'est la critique que nous avons appelée critique absolue, qui doit répondre à cette question.

La critique intrinsèque, celle qui n'a pour mission que d'apprécier le contenu des données synthétiques naturelles, devra se tenir sur la réserve. Si cette critique reconnaît que sous des formes de langage imparfaites, partant souvent incertaines et vagues, au milieu de tâtonnements, par des progrès lents et des corrections partielles, une doctrine unique, cohérente avec elle-même autant que peut l'être une doctrine humaine, conciliable avec les résultats acquis de la science, peut être dégagée de ces données antérieures à l'analyse systématique, elle devra prononcer un verdict favorable et dire :

Il y a dans les données synthétiques naturelles une doctrine qui peut être vraie, et que les hommes croient vraie par un sentiment instinctif et spontané, quand on ne la combat pas par des arguments.

VII

Ici commence le rôle de la seconde critique. Celle-ci doit se demander si cette présomption de vérité peut être transformée en certitude. Elle est obligée pour cela de traiter de la certitude et de la connaissance en général.

La théorie de la connaissance est de nos jours une partie essentielle de toute philosophie. Elle est même en général placée au début des recherches des philosophes. Les philosophes modernes ne peuvent guère faire autrement. Ayant commencé par déclarer sans valeur la connaissance vulgaire, ayant expulsé du domaine de la vérité tous les possesseurs antérieurs et se présentant pour occuper ce domaine, ils sont obligés de présenter leurs titres. Pour apporter à titre de certitude une doctrine nouvelle, il faut, à moins de se dire inspiré surnaturellement, apporter des preuves et indiquer par quelle méthode nouvelle on l'a découverte. Seulement cette nécessité de traiter, dès le début de la philosophie, la question de l'autorité des facultés cognitives de l'homme, présente une grave difficulté.

On est censé ne rien savoir, ni si l'homme existe, s'il y a un docteur et un auditeur, ni si la vérité en soi existe, ni ce que c'est que la connaissance, et ainsi dépourvu de données antérieures, obligé de poser soi-même des défi-

nitions que rien ne contrôle, on doit résoudre la question suivante. Comment l'être inconnu X, dont l'existence est douteuse, prouvera-t-il à son auditeur Y, dont l'existence est douteuse également, qu'il peut établir entre lui-même et cet autre inconnu Z, appelé la vérité, la relation inconnue T qui s'appelle la connaissance certaine?

Si l'on reste fermement sur ce terrain, on ne peut avancer, et si l'on en sort, on est obligé, pour se justifier contre l'accusation de pétition de principes, de recourir à quelqu'une de ces données synthétiques si méprisées.

Toute autre est la situation du philosophe qui suit la marche que nous indiquons. En possession d'une doctrine présumée vraie, il n'a qu'à la vérifier et à la défendre contre les objections. Il trouve la notion de vérité absolue dans ce fond de connaissance qu'il étudie. Il y trouve la notion d'évidence. Il peut donc rapprocher légitimement ces notions, reconnaître que l'évidence et la vérité s'impliquent, et que l'évidence, garante infaillible de la vérité, se trouve dans les données synthétiques analysées et corrigées comme nous l'avons indiqué. Il peut aussi répondre aux systèmes contraires ; il a le droit de ne pas les écouter quand ils définissent arbitrairement les termes philosophiques. Quand ils donnent aux termes le sens qui résulte des données générales synthétiques admises par la masse de l'humanité, il peut discuter avec eux et défendre les droits de l'évidence.

Jusqu'où devra-t-il les défendre ? Se contentera-t-il, comme Descartes, de l'évidence claire, indiscutable par elle-même, avant tout contrôle, et sacrifiera-t-il ainsi une autre espèce d'évidence, un sentiment moins clair, mais aussi ferme de la vérité ? Ne sera-t-il satisfait que quand l'objet pensé et le sujet pensant se confondront, et rejettera-t-il toute certitude qui suppose une interprétation de signes ? Exigera-t-il comme condition nécessaire de la certitude une vérification sensible ?

Il serait trop long de traiter ces questions. Disons seulement qu'au point de vue de la controverse contre le scepticisme ou l'agnosticisme, ce serait un calcul dangereux de sacrifier une partie des données synthétiques, lorsque ces données s'imposent à notre conviction. Certains philosophes s'imaginent qu'ils se délivreront ainsi de certaines antinomies, et qu'ils seront plus fermes en s'appuyant sur une base volontairement restreinte. Notre conviction est qu'ils ont tort. Les avantages d'une telle méthode sont compensés par l'inconvénient capital de contester le témoignage des facultés cognitives de l'homme, et d'admettre que l'intelligence humaine produit spontanément et normalement des convictions illusoires. Le scepticisme en profite. On sacrifie le monde extérieur pour éviter les antinomies de l'espace. Vient un déterministe qui observe que la croyance spontanée à la liberté n'est pas plus forte que la croyance aux corps, et que les antinomies de la liberté sont équivalentes, sinon supérieures, à celle de l'étendue.

Nous pensons donc qu'il faut conserver des données synthétiques tout ce que la logique permet de maintenir. Seront-elles ainsi toutes maintenues

sauf les corrections que le progrès amène? Nous le croyons, mais nous n'entreprendrons pas ici de le prouver. Ce serait entreprendre un long traité.

Supposons donc le débat tranché en faveur des données synthétiques naturelles. Supposons leur vérité présomptive transformée en vérité absolue et voyons rapidement comment, dans cette hypothèse, on peut se servir de ces données pour construire une philosophie.

VIII

Les données synthétiques analysées, interprétées et vérifiées devront être considérées comme les bases d'un édifice, ou, si l'on veut, comme des piliers fixes entre lesquels un ingénieur doit tendre ses fils ou établir ses poutres.

On s'interdira désormais de les contester. On les considèrera comme des données acquises, comme les axiômes et les définitions de la science.

On s'efforcera de les relier par le raisonnement, de suppléer aux lacunes par des hypothèses qui seront vérifiées par leur accord avec l'ensemble des données reconnues certaines.

On traitera ainsi le problème cosmologique, c'est-à-dire celui de l'origine et de l'essence du monde, le problème anthropologique ou l'accord entre la pensée et la vie organique, la synthèse des sciences, la doctrine de l'évolution, la théorie détaillée de la connaissance humaine, l'étude de la liberté, les principes de la morale, l'étude approfondie des notions métaphysiques, les mystères de la vie animale, l'essence de la nature. Cette énumération, qui pourrait être prolongée, montre que le champ de la philosophie est immense et que la restriction que nous avons apportée à son étendue, en lui interdisant de revenir pour les contester, sur les données synthétiques naturelles vérifiées, laisse subsister une étendue qui, pour être bornée d'un côté, ne cesse pas d'être infinie de l'autre.

Dans un champ pareil, il y a place pour l'originalité, pour les vues personnelles, pour la variété et l'opposition des systèmes. En obligeant la philosophie à rester conforme aux convictions non systématiques de l'humanité, loin de lui couper les ailes, on l'oblige à voler plus haut.

On demande au philosophe plus d'efforts. Il est plus facile d'être original quand on consent à être absurde; il est plus aisé de construire des systèmes quand on se croit le droit d'écarter les faits évidents.

La philosophie, telle que nous la définissons, oblige à reconnaître non comme une autorité supérieure, mais comme une base et une limite, certaines données qui forment la conviction pratique de la masse des hommes.

Elle ne laissera donc pas au philosophe cette pleine liberté de choix que lui accordent les idées modernes, la liberté de créer un système à son gré, ou de choisir arbitrairement un maître, sauf à en modifier la doctrine. Elle obli-

gera le philosophe à se rapprocher du savant qui étudie la nature et à renoncer à la liberté de l'artiste qui crée ses œuvres suivant son imagination. Elle lui permettra d'être personnel et original, mais à la condition d'être profond et subtil. Elle lui interdira la facile popularité du paradoxe arbitraire.

Une telle philosophie s'établira-t-elle dans notre milieu intellectuel? Y aura-t-il une réaction en faveur des données synthétiques naturelles ? Cela est douteux. Ces données ne sont guère défendues de nos jours dans leur ensemble que par la philosophie scolastique; mais cette philosophie, très systématique et dont les cadres fléchissent difficilement devant les expériences récentes et les conceptions modernes, parviendra-t-elle à conquérir la masse des esprits, à en prendre le gouvernement comme l'a fait celle de Descartes? En dehors de cette philosophie pourra-t-il s'en établir une nouvelle, prenant pour base les données synthétiques, et revenant par une étude directe aux principes d'Aristote, dans tout ce qu'ils ont de vrai et de certain?

Il serait téméraire de se prononcer sur un avenir obscur. Permettez-moi d'exprimer, en terminant, ma pensée sous la forme d'un apologue.

La Fontaine nous raconte dans une de ses fables l'histoire de deux amis, dont l'un va chercher la fortune au loin, et après maints voyages, revient au logis et retrouve enfin le trésor qu'il cherchait, à la porte de son ami qui dormait. La philosophie contemporaine est partie en campagne pour chercher bien loin la vérité absolue; elle prolonge et varie ses voyages; elle annonce à chaque instant qu'elle a découvert ce qu'elle cherchait, et en fait elle ne trouve rien. Pendant ce temps l'humanité qui vit sans philosopher possède les principes de cette vérité, elle s'en sert, elle s'en nourrit, elle l'utilise dans sa vie pratique, mais elle ne fait pas valoir son trésor, elle ne dégage pas ce qu'il contient, parce que sa pensée est paresseuse et endormie. L'ami qui ne dort pas, qui veille et qui voyage, qui mieux que celui qui dort saurait exploiter le trésor qu'il cherche et que celui-ci possède, cet ami voyageur retrouverait certainement, s'il revenait au logis, cette vérité simple et solide qu'il demande vainement aux horizons lointains. Mais voudra-t-il reconnaître son erreur? Consentira-t-il à revenir au foyer qu'il a quitté et où il est attendu ? Je voudrais le croire, je n'ose l'espérer.

DE QUANTITATE INFINITA

Auctore Joanne KISS

Directore Societatis de S. Stephano, Budapestini.

Pro demonstranda Dei personalis exsistentia magni est momenti, probare finitudinem mundi aspectabilis, quia finitum est indubitanter contingens, non a se exsistens, ideoque ens aliud idque necessarium et a se exsistens ut auctorem postulat. Et hoc est adeo evidens, adeoque receptum, ut qui mundum aspectabilem a se exsistere et necessarium esse putant, eumdem aeternum et infinitum esse perhibeant. Porro id quoque evidens est, quod si mundus aspectabilis est infinitus et a se, tunc dimensionem habet infinitam et individuis constat multitudine infinitis, atque exsistentiam eius praeteritam infinitudine temporum debemus computare. Si nunc ostendere possumus, quantitatem infinitam esse impossibilem, extensionem et multitudinem infinitam esse absonam, per hoc luce clarius patebit, mundum aeternum esse non posse, mundum infinitae extensionis et individuorum multitudine infinitorum esse absurdum, per consequens illum, qui exstat, ortum ab alio ente habere, quod alterius est conditionis, quod supereminet super omne tempus, super omnem quantitatem, extensionem et numerum.

En momentum praesentis quaestionis. Non est itaque vana et sterilis haec quaestio, sed valde gravis et fecunda, imo necessaria, praesertim nostris his temporibus, quando omni studio in plena luce debemus collocare et sollicite elaborare omnia argumenta, quae pro Dei exsistentia dimicant.

Perspiciens hanc rei gravitatem et respiciens meam imbecillitatem, nec mihi vindico facultatem, qua positam quaestionem solverem ; illam potius eo fine posui, ut per hoc viris illustribus huius sectionis ansam praebeam manifestandi suam sententiam et proferendi sua argumenta.

Introductionis instar quam brevissime noto, quid quantitatis, finiti et infiniti nominibus intelligamus, ut statim rei meritum arripiam.

Quantum, quantitas, improprie de quolibet gradu perfectionis dicitur. Ita loquimur de magna vel parva sapientia aut liberalitate. Proprie dictum vero quantum, de quo hic unice sermo, concrete definitur per Aristotelem ut « divisibile in ea, quae insunt, quorum utrumque aut singula unum quid et

quod quid apta sunt esse, ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι[1]; seu id, quod membris, partibus constat inexsistentibus, quae connumerari sive commensurari possunt; in abstracto vero potest dici quantitas « positio partium extra partes[2] ». Quantitas est vel discreta vel continua; discreta est, si partes seu membra ab invicem separata sunt, singillatim totum quoddam efficiunt et terminos habent proprios, ut multitudo hominum vel pomorum; continua vero, si partes unum totum constituunt et unum communem limitem habent, ut extensio cuiusdam superficiei aut corporis; per Stagiritam definitur: « Continua sunt ea, quorum termini sunt unum, συνεχῆ, ὧν τὰ ἔσχατα ἕν »[3]. Continua quantitas iterum vel physica est vel mathematica; physica, si limites partium invicem tangunt et ita totum efficiunt communes terminos habens; mathematica vero, si partes nec se tangentibus limitibus separantur; et haec est quantitas continua proprie dicta, illa prior vero contigua.

Numerus porro est collectio unitatum seu partium, sub aliqua communi forma convenientium, vel brevius: multitudo numerata, id est mensurata per unum. In illo distinguitur elementum materiale et elementum formale; materiam, obiectivum elementum illius constituit multitudo seu pluralitas, res multae, formam vero, subiectivum elementum efficit mentis operatio, qua partes colliguntur. Numerus non est restringendus ad quantitatem discretam, quia etiam in continuo sunt partes; et etiamsi hae non apparerent, posset tamen in illa mensura aliqualis applicari et numerus de eo formari, quoties mensura in toto inveniatur. Et haec adnotatio non exigui est momenti; e veritate enim illius sequitur, omne id, quod de quantitate discreta ut multitudine valet, valere etiam de quantitate continua, sive proprie et stricte continua sit, sive contigua. Adeoque si quantitas discreta infinita, quoniam multitudo, est impossibilis, talis est etiam quantitas continua.

Veniamus nunc ad efformandam finiti et infiniti notionem. Finitum dicimus id, quod fines, limites habet, ultra quos non protenditur. Dehinc conceptus finiti, licet primo aspectu affirmativus videatur, tamen indubitanter negativus est. Infinitum econtra est id, quod non habet fines, limites. Finis, limes vero est negatio ulterioris realitatis. Idcirco notio infiniti, quae primo aspectu negativa apparet, reapse affirmativa est, quia in illa realitas perhibetur absque fine, absque defectu.

Infinitum distinguitur duplex: infinitum essentialiter, secundum essentiam, simpliciter; et infinitum secundum quid, sub aliquo respectu. Primum est ipsa essentia infinita, illa res summa, quae ex sua ipsius plenitudine est omne esse, omnis realitas et omnis perfectio. Tale infinitum est solus Deus. Infinitum porro secundum quid est id, quod nonnisi in aliquo genere entis,

1. *Metaphys.* IV. (V.) c. 13.
2. *Contra Gent.* l. 4, c. 65.
3. *L. c.*

sub aliquo respectu est absque limitibus et terminis, ita ut in hoc genere entis mensurari aut numerari et se maius habere nullo modo possit, ut linea, si esset infinita, multitudo, si esset talis.

Hoc posterius, de quo inpraesentiarum unice agitur, iterum dividitur in infinitum categorematicum seu infinitum actu atque in infinitum syncategorematicum seu infinitum potentia [1]. Illud denotat actu, revera infinitum, quod ergo mensurari vel numerari nequit, quo maius non datur, nec est possibile; hoc vero id, quod semper potest augeri, quod itaque in se semper finitum est. Quilibet perspicit, hoc posterius aptius vocari indefinitum, non enim definitur eius magnitudo aut multitudo per essentiam ipsius. Licet autem hoc non sit proprie infinitum, tamen in praesenti quaestione respici continuo solet et debet.

Consideremus nunc infinitum secundum quid categorematicum. Hoc aliqui accipiunt dupliciter : rigidius et mitius ; vel ita, ut reapse sit infinitum, quo maius nempe (in ordine respectivo) cogitari nequit ; vel ita, ut infinitum quidem non sit, sed tamen mensurari et numerari nequeat, ideoque sit innumerabilis atque incommensurabilis : hoc porro quidam novissime *quantitatem et multitudinem transfinitam appellant.* Meo tamen videre talem distinctionem facere non licet, quia inter infinitum et finitum medium dari nequit. Aut exhaurit quaedam magnitudo et multitudo omnem possibilitatem et maius non admittit, et tunc est infinitum, aut alia adhuc membra sive additamentum admittit, et tunc est finitum. Quid, rogo, vellet illud innumerabile ? quantitatem, quae omnem numerum omnemque numeri relationem superat ? limitem, quem numeratio successiva nunquam assequitur, quantumcunque progrediatur ? Talem quantitatem, quae excedit omnem numerum, limitem, qui non attingetur unquam, utique admittere possumus et debemus quoad certum quoddam ens numerans, non vero quoad qualecunque. Ita v. gr. homo numerando est par, numeros tamen praegrandes, trilliones et quadrilliones adhuc superantes, vix concipit, multitudines vero his longe maiores penitus non capit; si vero homo per unitates vult multitudinem quamdam numerare aut quantitatem continuam mensurare, valde exiguus erit numerus, quem per totam vitam assequetur, vita enim illius brevis et numerandi activitas eius est valde lenta. Verumtamen sunt vel saltem possibiles sunt spiritus longe perfectiores, qui numerare multo promptius possunt, et certo certius potest dari ens spirituale adeo perfectum, quod brevissimo tempore grandissimum efformabit numerum et vastissimam mensurabit extensionem. Si numerus quantuscunque est possibilis, ut reapse est, talis est spiritus quoque illum numerans. Imo et ens adeo debile, ut homo, vel debilius quoque, numerabit quantamcunque multitudinem et mensurabit quamcunque extensionem finitam,

1. Categorematicus in genere est ille terminus, qui per se aliquid significat v. g. homo ; syncategorematicus vero ille, qui nonnisi cum alio termino denotat aliquid, ita : omnis, aliquot, non. Huic vulgari acceptioni non respondet illa, quam penes infinitum adhibemus,

modo dentur ei tempora sufficientia. Ideirco multitudo innumerabilis, quae medium quasi teneret inter multitudinem infinitam et finitam; quae omnem numerum omnemque numeri relationem superaret, quae limitem quidem haberet, numeranti tamen inaccessibilem, talis multitudo concipi non potest et evidenter est impossibilis. Idem valet de quantitate continua. Omnis itaque multitudo aut quantitas continua vel finita est et numero exprimenda sive mensuranda, vel nullo numero nullaque mensura exhaurienda et tunc nullos limites habens, seu infinita, qua maior nec est, nec esse aut cogitari potest, utique in ordine quantitatis. *Atque de hac infinita quantitate quaeritur : estne possibilis ?*

Licet autem, ut supra dictum est, si discreta quantitas infinita impossibilis ostenditur, eo ipso patet et continuae impossibilitas, tamen ob maiorem evidentiam consultum est separatim perpendere unius et alterius possibilitatem, breviter tamen absolvendo posteriorem.

THESIS I. QUANTITAS DISCRETA SEU MULTITUDO ACTU INFINITA EST IMPOSSIBILIS.

In thesi dixi, quantitas discreta seu multitudo actu infinita, non vero : numerus actu infinitus, quia primo obtutu evidens est, numerum actu infinitum esse impossibilem. Etenim numerus est operatio mentis creatae, qua haec multa colligit; est operatio successiva, quae quousque continuatur, numerum nondum generavit, si vero terminatur, utique est finitus. Non ergo agitur de numero infinito, et qui talem adhibent terminum, non assequuntur quaestionis meritum.

Porro multitudo innumerabilis, quae non esset finita, nec tamen esset aut saltem non perhiberetur infinita, ut supra dixi, est absonum quid; vel infinita est multitudo, et tunc utique non potest numerari, vel finita, et tunc potest numerari, quia possibilis est intellectus, qui perficiat necessariam collectionem. Tertium non datur. Innumerabilis et tamen finita multitudo est contradictio.

Monendum simul puto, hic non agi de numeratione, de actu mentis colligentis, sed de eo, *utrum multitudo respectiva augeri adhuc possit, utrum ea maior adhuc detur aut dari vel concipi possit. Illa multitudo, quæ augmenti est incapax et se maiorem non admittit, dicitur actu infinita.* Huiusmodi vero multitudo actu infinita impossibilis ostenditur sequentibus argumentis :

1. Est impossibile, ut ex ente, e quo plura exsistere possunt, sint tot, ut plura iam non possint exsistere, quia sicut exsistunt ea, quae sunt, ita et alia possunt exsistere. Si v. g. esset equorum multitudo infinita, hac multitudine maior esset impossibilis, pluresque equi exsistere non possent; hoc vero absurdum est, quia novi equi possunt generari. Ponamus equos nigri coloris infinitos, aliquot vero albos. Deus certe posset efficere, ut albi quidam con-

vertantur in nigros, per quos multitudo nigrorum certe augeretur. Si quis vero diceret, multitudinem equorum nigrorum tunc tantum esse infinitam, si omnes possibiles equi fiant et quidem cum nigro colore, effugium illius praeclusum est eo, quod albi equi sint per absolutum possibiles. Vel e multitudine infinita equorum nigrorum deficiat unus, multitudo indubitanter erit minor, non iam infinita; quid vero absurdius, quam infinitum unitate maius finito? Porro, ut numerus equorum sit infinitus, oporteret alia entia esse impossibilia, quia si alia fiunt, multitudo exsistentium augetur[1].

2. Perpendatur porro, e qualibet multitudine demi posse unitatem vel plures unitates, tunc vero iam multitudo non erit infinita, quia maior illa exsistebat. Itaque diminuendi possibilitas probat simul augendi capacitatem. Exinde sequitur, rectam esse definitionem illam, quae quantum dicit id, quod incrementi et decrementi capax est, quae tamen definitio ad quantitatem late intellectam pertinet. Possibilitas haec duplex ad essentiam et conceptum pertinet quanti ita, ut quantum esse et decrementi vel incrementi incapax, ergo infinitum, sit contradictio.

3. Speciale argumentum subministrant res divisibiles, quia si assumitur infinita multitudo divisibilium, unus dividatur, quod multitudo actualis impedire nequit, et tunc iam multitudo erit maior, quam erat ante divisionem. Sit v. gr. multitudo actu infinita molecularum et per resolutionem ac compositionem e duabus moleculis fiant aliae tres, ut non raro fit; tunc habebuntur una plures moleculae, quam erant antea, ergo prius non erant in multitudine infinita, qua maior non est.

4. Dein infinitae multitudini obstat Dei omnipotentia, quae postulat, ut quantamcunque Deus creaverit multitudinem sive ex una specie sive e pluribus, semper nova adhuc producere possit individua, secus eius potentia erit limitata. Hoc est evidens et exinde sequitur impossibile esse, ut actu exsistant entia in multitudine infinita, sive ex una specie, sive e pluribus.

5. Si multitudo actu infinita esset, infinitum infinito esset majus et minus. Talis quidem multitudo per finitum intellectum numerari, numero repraesentari vel mensurari non posset, videretur tamen per Deum ut habens unitates, binaria, decades, etc. Multitudo porro decadum essetne finita vel infinita? Deberet esse infinita, quia si finita, tunc neque per numerum decem multiplicata evadet infinita, siquidem infinitum non decies, sed infinities maius debet esse quolibet finito; si vero multitudo decadum dicitur infinita, sequitur illud absurdum, infinitum unum infinito alio, in eodem ordine rerum, in eadem quantitate, esse maius, quod absonum est. Vel si infiniti exsisterent homines, oculi eorum duplo plures essent, capilli vero adhuc plures; et ita darentur infinitae multitudines, quibus una maior est, quam altera, et quidem in eodem ordine rerum, quod pugnat cum conceptu multitudinis infinitae,

1. Cf. Pesch, *Institutiones Philosophiae Naturalis*, p. 456, et *Philosophisches Jahrbuch*, 1889, p. 444 et 445. Eberh. Illigens.

qua maior nec esse, nec cogitari, quaeve augeri non potest; vel dicendum, in multitudine hominum infinita quantitatem, multitudinem hominum et oculorum et capillorum esse eamdem, quod aeque falsum est. Et haec omnia valent de omni ente composito, quod exsistens diceretur in multitudine infinita.

6. Eminens argumentum enascitur contra multitudinem actu infinitam ex applicatione huius principii : totum maius est sua parte. Hoc principium est adeo evidens, ut, quemadmodum Comptonus dicit[1], satius est, millies negare infinitam multitudinem, quam in eas angustias redigi, ut quis cogatur principio tam manifesto ipsoque lumine naturae noto refragari. Ita omnino ; quia si prima principia evidentia omni enti non applicamus vel in applicando haesitamus, ipsi lumini rationis diffidimus, quod in scepticismum inducit. Prima principia omni enti debent applicari, sive finitum sit, sive infinitum ; et si qui conceptus eis contradicunt, illi realitatem non exprimunt.

Jam vero laudatum principium : totum maius est sua parte, non salvatur in multitudine actu infinita. Si e tali multitudine quædam detrahuntur unitates, v. g. e spiritibus multitudine infinitis mille, quae remanet multitudo vel finita erit, vel infinita. Si finita, tunc 1. infinitum nascitur per compositionem duorum finitorum, quod ferre quis posset ? 2. infinitum deductionibus repetitis demum exhauriretur, quod aeque intolerabile. Si vero infinita, tunc multitudo etiam post detractionem erit tanta, ut illa maior non sit, nec possibilis sit ; cum vero prior multitudo est totum, quae vero post detractionem superest, pars, totum aequatur parte, totum non est maius parte, quod absurdum est. Neque quis dicat, multitudinem infinitam non esse ut totum, cuius partes distingui possent ; quemadmodum nec in essentialiter infinito Deo sunt partes et totum. Convenientia inter infinitum hoc essentiale seu Deum et multitudinem infinitam est nulla, verum est disconvenientia absoluta, totalis. Deus est simplicissimus, multitudo vero infinita est e pluribus composita, ideoque est certissime totum quid, componentia vero sunt liquido partes ; ideo multitudini infinitae memoratum principium applicari deberet.

Quae in dictis contra multitudinem actu infinitam dimicant, explicite quidem nonnisi ad simultaneam videntur spectare, seu ad entium eodem tempore exsistentium ; intelligi tamen possunt *et debent* etiam de multitudine infinita successiva, seu rerum, temporis cum cursu succedentium. Contra talem multitudinem infinitam valent omnia adducta argumenta absque exceptione, quia et quoad hanc possibilis est multitudo maior seu augmentum, similiter possibilis est et reapse erat quantitas minor, Dei potentiam nulla realis successio et tempus exhaurit, et ita porro. Sunt tamen et speciales respectus, qui prohibent, quominus successiva multitudo possibilis existimetur, praesertim sequentes :

1. Successio est impossibilis absque initio, membra enim succedentia absque precedentibus et absque primo non verificantur. Jam vero initium est

1. *Phys. disp.*, 46, sec. 6, n. 3. Apud. Limbourg. *Quaest. Metaphys.*, p. 266.

terminus a parte ante, praesens momentum iterum terminus est. Inter duos vero terminos interminabilis series et infinita membrorum multitudo est impossibilis.

2. Imo duo facta : praesens nempe momentum, quo præteritum terminatur et augmentum continuum, cuius testes sumus, evidenter ostendunt, successionem praeteritam non esse talem, qua maior exsistere non posset, multitudinem successionum et motuum transactorum finitam et augmenti capacem esse, imo quolibet momento naturae necessitate multiplicari, augeri.

Haec tantum indigitata sint hic, ubi non ex professo de mundi finita duratione, verum formaliter de multitudine actu infinita agitur.

Contra hucusque stabilita magnam difficultatem causat *possibilitas rerum*, quia possibilia, saltem primo aspectu, infinita esse videntur, et si hoc verum est, tunc possibilis est multitudo infinita atque argumenta allata firma esse nequeunt.

Ut haec quaestio expediatur, attendendum, quid nomine possibilis proprie designetur.

Itaque possibilia, donec realisentur, praeter Deum nullam habent realitatem. Platonicus mundus idearum non exsistit. Possibilia ergo in se nullam possunt constituere multitudinem. Sunt in Deo. Et quomodo ? Ita, ut divina essentia sit ad extra imitabilis et qua talis eadem essentia ab intellectu divino cognoscatur. Si ergo possibilia in multitudine infinita sunt, haec multitudo debet esse vel in divina essentia, vel in intellectu seu cognitione divina. Jam vero in essentia divina esse illa infinita multitudo nequit, quia essentia divina adeo simplex et indivisibilis est, ut nullam vel virtualem distinctionem admittit, nullamque vel umbram multitudinis. Non ergo restat, nisi cognitio divina.

Et reapse summa difficultas est circa cognitionem divinam, quia Deus possibilia omnium specierum cognoscit, et quidem in multitudine tali, in quali sunt possibilia. Quoniam vero divina essentia in infinitum imitabilis est ad extra, cognitio divina possibilium infinitas species et in unaquaque specie infinita individua ut possibilia debet continere. Hic est Rhodus, hic est opus maxima attentione et analysi.

Itaque possibilia per divinam cognitionem nullam acquirunt novam realitatem nullamque novam exsistendi rationem, imo ipsa perfectio cognitionis postulat, ut ita cognoscantur, sicut sunt, seu ut mere possibilia. Ille vero actus, quo Deus possibilitatem et possibilia cognoscit, subiective, seu ut actus cognoscendi, est unicus et indivisibilis, absolute prohibens omnem multitudinem. Sed fors haec cognitio obiective, seu in obiecto cognito habet multitudinem infinitam ? Minime, quia obiectum huius actus constituit divina essentia ut ad extra imitabilis. Haec imitabilitas ad extra est infinita *eo sensu, ut nunquam possit exhauriri ; et quotcunque modos ipse Deus cogitaret*, quotcunque modos et quamcunque multitudinem ille divinus cognoscendi actus contineret, illi *imitabilitatem absolutam*, simpliciter talem, non exhaurirent.

Essentiae divinae imitabilitas in se est unicum et indivisibile quid, est perfectio, fertilitas divini esse, quae ut talis per intellectum divinum unico actu cognoscendi comprehenditur; porro divina voluntas eligit, determinat et realisat modos qui, et multitudinem in qua realisentur, *et tunc enascitur quantitas*, *tunc multitudo*, *tunc numerus*, ultra quod res condita non porrigitur. Divina voluntas, dixi, eligit. Unde? Forsitan e modis praeiacentibus multitudine infinitis? non, verum ex ipsa imitabilitate inexhauribili divinae essentiae. Sane, quotcunque modos imitationis possibiles cogitaret Deus, *concedamus pro momento infinitos*; quamcunque multitudinem individuorum : essentia divina tamen ulterius imitabilis maneret, quia est *simpliciter*, *absolute imitabilis*. *Ponantur*, *repeto*, *in concreto exsistentes* in cognitione divina modi et numeri imitationis infiniti, ponantur possibilia infinita, ex quibus Deus eligeret, tamen ea non exhaurirent fertilitatem divinam, per consequens *concreta* illa multitudo, *infinita*, *ut supponebatur*, augeri adhuc posset.

Imitabilitas divinae essentiae est simplex atque unica, cognitio huius in divino intellectu aeque est actus unicus et simplicissimus; *multitudo*, *quantitas tunc nascitur*, *quando fiunt res*, quae non habent entitatem omnem, ideoque entitates aliarum specierum et sibi similes adhuc concedunt, essentialiter sunt limitatae ut in extensione, ita et in multitudine. Inter infinitum et finitum, inter ens imparticipatum et ens participatum, hiatus est et distantia, quae repleri vel minui nequit. Ubi de Deo agitur, ibi infinitum debemus praedicare omne id, quod de eo dicimus. Itaque divinae essentiae imitabilitas est infinita, quam exhaurire est impossibile. Ubi vero de imitationibus agitur in concreto sive exsistentibus, sive cognitis, iam finitum debemus annunciare. Infinitudo illa et finitudo haec in pulcherrima sunt harmonia; quia illa imitabilitas est infinita, non potest concrete, seu cum determinatis individuis cogitari multitudo tanta quae exhauriret illam, qua ergo maior esse non posset seu infinita.

Verum ut laudatam divinae essentiae imitabilitatem creatus intellectus cognoscat, ad hoc ille intellectus deberet actus èlicere infinitos de modis, de quantitate, de multitudine imitationum possibilium, imo nec tunc illam exhauriret, non adaequaret. Ita Dei cognitio perfectissime comprehendens illam imitabilitatem, aequivalet actibus limitatis multitudine infinitis, sed in se est unica. Porro ut divini esse ad extra imitabilitas et cognitio illius realisetur, ad hoc enasci deberent res in quantitate undequaque infinitae, imo nec tunc esset exhausta Dei imitabilitas [1]. Ita cognitio divina de imitabilitate divinae

1. Ne quis putet, hanc meam assertionem non esse in perfectissima harmonia cum argumento meo, superius sub num. 4 ex omnipotentia Dei deducto. Ibi dixi, multitudinem infinitam esse impossibilem, quia quantamcunque Deus creaverit multitudinem, semper nova adhuc posset producere individua, ergo infinita multitudo, qua maior esse non potest, ad quam nova membra accedere non possent, est absurdum. In hoc argumento conceptus infinitae multitudinis actualis negatur, relate ad Dei potentiam illimitatam. Hic vero, ubi dico, Dei imitabilitatem nec infinita multitudine creaturarum exhauriri, parvitas entis participati inculcatur relate ad divinae essentiae imitabilitatem.

essentiae aequivalet ideis multorum realisandorum, sed in se est unica atque indivisibilis. Infinita est haec cognitio, non tamen numero, nec multitudine, sed perfectione; eadem perfectione, qua ipsa summa divinitas, divina essentia est infinita. Nec illa cognitio, nec res multitudine infinitae possunt realisari.

Idcirco nec propria est locutio, quando dicimus possibilia esse multitudine infinita, quia quotcunque cogitentur possibilia adhuc plura sunt talia et quotcunque realisentur adhuc sine limite est possibilis ulterior realisatio.

Non ergo quaeramus in Deo, nominatim in divina cognitione, infinitum categorematicum respectu possibilium. Non causemus nobis incaute difficultatem sequentem speciosam : *Quod potentiale est, per Deum in actum educi potest, iam vero possibilia sunt infinita, ergo Deus potest infinita producere, per consequens infinita multitudo actualis est possibilis.* Porro, Dei potentia est infinita, per nullam coarctata multitudinem, ideo potest efficere multitudinem actu infinitam.

Nec unum, nec alterum. Potentiale non constituitur certa quadam multitudine rerum finitarum, nec certa multitudine idearum de possibilibus, sed imitabilitate divinae essentiae, quae recte, quia absoluta est, nequit exhauriri. Ideo possibilia non sunt in multitudine aliquali; si ita essent, utique etiam realisari omnia possent; sed sunt in illa imitabilitate divinitus perfecte cognita. Integra possibilitatis realisatio contrariatur fonti, e quo illa possibilitas manat, vel potius in quo illa est. Quod vero potentiae divinae infinitudinem attinet, illa in eo consistit, ut productione rerum nunquam exhauriatur, seu ut quamcunque multitudinem iam produxit, semper possit adhuc maiorem producere; ut producta multitudine maior semper sit possibilis; demum ut in productis sit absurda multitudo infinita, seu talis qua maior esse non posset.

Quaeritur demum, *utrum cognitio divina de futuris contingentibus infinitam comprehendat multitudinem.* Hic repetendum est quod iam superius monui, veram perfectam cognitionem adaequare rem et ideo cognitionem multitudine infinita repleri tunc, quando in realitate est talis infinita multitudo. Iam vero futura infinitam multitudinem non possunt constituere. Quod ut pateat, res de qua sermo est praecise determinanda. Sunt entia indissolubilia, quae sine fine perseverabunt et actus continuo novos elicient. Ita spiritus puri et humani in vita futura, in sic dicta aeternitate. Dico, sic dicta, quia haec proprie non est aeternitas, sed duratio successiva, tempus, quod semper augebitur, quodve non est infinitum categorematicum, verum syncategorematicum.

Itaque actus illi eliciendi infinitam multitudinem constituere nunquam poterunt, quia semper sequentur actus alii, quibus praeterita multitudo augebitur. Imo vel iam ideo nequeunt efficere multitudinem infinitam, quia inceperunt et unitatibus paulatim augentur. Hoc est evidens. Per consequens non licet loqui de futuris contingentibus multitudine infinitis, sed de futuris contingentibus nunquam terminandis. Hoc non est infinitum categorematicum, sed evidenter syncategorematicum.

Iam vero cognitio divina, quae est de his actibus futuris, convenit rebus, quarum est cognitio; adeoque dum subiective est unica et simplicissima, nul

lam admittens pluralitatem, nullam multitudinem, neque obiective est de infinitis, quia *simpliciter impossibile est, ut actus illi unquam sint infiniti.*

Fateor, maximam esse difficultatem in conspicienda illa cognitione divina, de qua hic est sermo. Pro me semper grande mysterium erat, quomodo Deus *omnes actus* praevideat *simul*, *actus futuros*, qui tamen omnes numquam realisantur, quia quicunque assignantur, post illos alii iterum sequentur. Imo hoc molestius apparet aliis mysteriis, quia notae, quibus hoc constat, unde praeiacent, tamen non possumus eas componere. Verum mysterium non respicit multitudinem infinitam, quia *hic infinita multitudo neque in re, neque in divina est cognitione.*

Itaque multitudo discreta actu infinita nullibi debet supponi, nec ullibi potest recipi aut tolerari.

THESIS II. CUM CONCEPTU QUANTITATIS CONTINUÆ INFINITUDO SIMILITER PUGNAT.

Contra infinitam quantitatem continuam *omnia ea* argumenta valent, quae contra multitudinem discretam infinitam, nec uno excepto. Infinitudo quippe cum ipsius creati entis notione et natura pugnat, ut supra ostendebatur. Idcirco specialem probationem secundae meae theseos instituere non debeo, nec intendo; solummodo repetens priora argumenta, ea etiam magnitudini seu extensioni infinitae applicare studeo.

Certum est, quantitatem continuam *partibus* constare. Si nunc quantum continuum est infinitum, partes in eo exsistentes aeque multitudine infinitae erunt et quoad has redibunt difficultates et absurditates supra tractatae, quas nunc non repeto.

Porro quantum continuum, quod infinitum supponitur, *mensura* quadam mensurari potest. Est verum, quod talis mensuratio per humanum aut alium finitum intellectum nunquam perficietur, mensura tamen illa aliquoties continetur in quanto infinito. Finities vel infinities? Certe posterius dices, sed tunc redibunt iterum supra enumerata argumenta. Dein sumas mensuram minorem vel maiorem; haec toties continetur in infinito, quoties prior? Utique infinities. Iam vero infinitum, saltem in eodem ordine rerum, non potest differre ab infinito illoque maius esse vel minus; nec est infinitum, quo maius quid est in eodem rerum ordine. Si tamen dicitur infinitum, haec vana locutio est, quae intelligi non potest.

Dein, quantitas continua infinita possetne *augeri* vel non, in omnibus suis dimensionibus? Utique posset, quia Dei potentiam, essentiae divinae imitabilitatem, nulla magnitudo potest terminare. Si autem posset augeri, non esset id, quo maius impossibile est, non esset infinita.

Nec solum augmenti, verum et *decrementi* possibilitas est contra quantitatem continuam infinitam. Potest enim quaedam pars demi aut saltem ut dempta cogitari, quo facto infinitudo iam est violata, quia quantitas dimi-

nuta est, minor facta est, qua maior existere potest; una particula vero e finito quomodo efficeret infinitum?

Nec praetereunda est *dividendi* possibilitas. Dividatur quantitas illa continua infinita in duas vel tres partes; hae erunt vel infinitae, vel finitae; si infinitae, vel adminus una ex eis infinita est, pars erit aequalis toto, ambo enim sunt infinita, et quidem in eodem genere entis; si vero finitae, tunc tota summa erit finita, finitis aliquot constans.

Aliae porro absurditates mittantur et terminus ponatur verbis S. Thomae : « Necesse est, quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est, aliquod corpus naturale infinitum esse [1]. »

Itaque infinita quantitas, sive discreta, sive continua, sive multitudo, sive extensio, indubitanter est impossibilis. Veritas haec est continuo inculcanda et sollicite probanda ab omnibus iis qui Dei personalis exsistentiam probare sanctam suam obligationem esse tenent. Multi quippe, qui doctorum nomen ambiunt, tanquam certum et indubitabile recitant continuo aeternitatem mundi, aeternitatem temporum, successionum, evolutionum, infinitam extensionem, infinitum spatium repletum, necnon individuorum, quae exsistunt, infinitam multitudinem, ut his omnibus necessitatem et aseitatem mundi simul perhibeant. Contra hos nunquam satis cantabimus superius adducta argumenta, de omnis multitudinis et extensionis certissima finitudine, et per consequens de mundi extensi atque pluribus individuis constantis contingentia.

Est quidem verum, quod contingentia non solum e finitudine, sed aliunde quoque patefiat, ita inter alia e mutabilitate et compositione; verumtamen si clare et immediate cognoscitur etiam e finitudine, non negligamus hoc momentum.

Porro est verum, quod ex contingentia mundi aliunde perspecta Dei personalis exsistentia tunc quoque sequeretur, si entia mundana essent multitudine infinita et successio rerum mundanarum per tempora infinita volverentur, quia contingentia, licet innumera, rationem suae exsistentiae sufficientem in se non habent; attamen pro hominum maiori multitudine longe evidentius, palpabile magis evadit argumentum, si propter multitudinis infinitae impossibilitatem, absurditatem, motus, mutationes mundi et ipse mundus initium debuit habuisse.

Propter haec puto in dies sollicitius expoliendam esse impossibilitatem multitudinis et extensionis infinitae, quae populari quasi modo patefacit hiatum illum immensum, reapse infinitum, qui inter ens absolutum et dependens, inter ens imparticipatum et ens participatum, inter ens a se et ens ab alio, inter Deum et opus exsistit Illius, qui omnia *in numero, mensura et pondere* disposuit [2].

1. *Summa theol.*, 1, qu. 7, a, 3.
2. *Sap.* 11, 21.

LES

PRINCIPES DE LA RAISON PURE

PAR M. GARDAIR
Professeur libre à la Sorbonne.

La raison humaine a un double objet : la considération de la vérité en elle-même et pour elle-même, ce qu'on appelle la *spéculation*, et la considération de la vérité en tant qu'elle est ordonnée à la *pratique*. Suivant ces deux points de vue on distingue la raison *spéculative* ou raison *pure*, et la raison *pratique*. C'est de la raison pure que j'ai l'intention de parler dans cette courte étude.

Cette raison spéculative de l'homme ne saurait voir tout d'abord et d'un seul coup d'œil toute la vérité qu'elle est capable de saisir ; pour accomplir toute son œuvre, il lui faut se mouvoir, partir de certains points fixes pour arriver, pas à pas et par étapes, à d'autres points d'abord non découverts.

Ce mouvement du connu à l'inconnu, ou du plus connu au moins connu, est le *raisonnement*, travail propre de la *raison*.

Les points fixes, qui servent à la raison de points de départ pour ses démarches, sont des *principes*, et il est manifeste qu'il faut à la faculté rationnelle des *principes premiers*, ou tout au moins un *principe premier*, car autrement elle ne pourrait appuyer solidement son premier pas. En d'autres termes, il faut au moins une première vérité évidente, mais non démontrable, pour développer toute démonstration ; une première proposition qui soit *principe* par elle-même, pour qu'il y ait une suite de propositions conséquentes.

La question qui se pose est précisément celle-ci : Y a-t-il plusieurs premiers principes ou un seul principe rigoureusement premier de la raison pure ? C'est à cette question que je voudrais essayer de répondre.

I

C'est à Leibniz que revient l'honneur d'avoir nettement dégagé les deux principes fondamentaux de la raison : le principe d'*identité* ou de *contradiction* et le principe de *raison suffisante ou déterminante*.

Aristote avait posé le principe d'*identité* ou de *contradiction* comme le premier de tous les principes; mais il ne paraît pas avoir aussi bien mis en lumière le principe de *raison suffisante*.

Il est vrai, comme nous le verrons tout à l'heure, que ce principe peut être considéré comme implicitement compris dans l'affirmation du principe d'*identité*; mais il était néanmoins fort utile de le poser à part, à cause de sa grande importance dans l'édification de la science.

« Il faut considérer, dit Leibniz, qu'il y a deux grands principes de nos raisonnements : l'un est le principe de la *contradiction*, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse; l'autre principe est celui de la *raison déterminante* : c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *à priori* pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon [1]. »

« Nos raisonnements, dit-il ailleurs, sont fondés sur deux grands principes : celui de la *contradiction*, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux; et celui de la *raison suffisante*, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues [2]. »

Je reconnais sans doute que Leibniz a abusé du principe de la *raison déterminante* pour affirmer le déterminisme universel, sans excepter la volonté libre de l'homme ni la liberté même de Dieu.

Mais ces exagérations ne doivent pas nous empêcher de lui attribuer le mérite d'avoir, mieux que tout autre philosophe avant lui, fait ressortir la valeur du principe de *raison suffisante*.

Distinguons donc d'abord, avec Leibniz, les deux principes à l'origine du mouvement rationnel.

Aristote avait énoncé le principe d'*identité*, comme Leibniz, sous la forme du principe de *contradiction* : « Il est impossible que la même chose à la fois soit et ne soit pas dans la même chose et sous le même rapport, » dit-il dans sa *Métaphysique* [3]. Ce que saint Thomas traduit ainsi : « *Est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem et secundum idem.* »

Saint Thomas énonce encore ce principe sous cette autre forme : « *Non est simul affirmare et negare. — Impossibile est simul affirmare et negare* [4]. » « Il est impossible d'affirmer et de nier à la fois. »

D'autre part, il donne des propositions *connues par elles-mêmes* cette défi-

1. *Essais sur la bonté de Dieu*, etc., 1re partie, § 44.
2. *Monadologie*, §§ 31, 32.
3. Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (*Métaphysique*, lib. III, cap. III, (8), Firmin-Didot).
4. I-II, xciv, 2. — II-II, i, 7.

nition : « Ce sont les propositions dans lesquelles l'attribut est compris dans la définition du sujet, dont l'attribut est de la *raison* du sujet [1]. »

Pour mieux faire voir que dans le principe de *contradiction* l'attribut est compris dans la définition du sujet, il convient de poser d'abord le principe d'*identité* : « Ce qui est, est ; » et d'y rattacher le principe de *contradiction* sous cette forme : « Ce qui est, n'est pas non existant. »

Ce qui permet de présenter le principe sous cette dernière forme, c'est précisément qu'on ne peut à la fois affirmer et nier. Si l'on affirme dans le premier membre de la proposition en disant : « Ce qui est, » on ne peut pas nier dans le second en disant : « non existant. » Il faut évidemment poser : « Ce qui est, n'est pas non existant ; » et cela parce que l'on doit évidemment poser par identité : « Ce qui est, est. » L'affirmation étant identique à elle-même, ne peut être identique à la négation qui lui est contradictoire.

Le principe rigoureusement premier est donc plutôt le principe d'*identité* que le principe de *contradiction*, mais celui-ci se ramène à celui-là dont il n'est qu'une transformation logique.

Malgré sa simplicité, le principe d'*identité* ou de *contradiction* a une importance considérable au point de vue métaphysique, parce qu'il est la première construction de l'intelligence sur la base de son objet premier.

Le propre de l'intelligence humaine est de saisir l'*être* et de concevoir sous la forme de l'*être* tous les objets que lui présente l'imagination.

En concevant l'*être*, elle le distingue du *non être*, et sur cette distinction établit le principe : « On ne peut à la fois affirmer et nier. »

Première conception de l'*être*, distinction radicale entre l'*être* et son contradictoire, le *non être*, et, par suite, négation d'identité entre l'*être* et le *non être* : tel est l'ordre de nos premières pensées.

Saint Thomas, d'après Aristote, enseigne que sur le principe d'*identité* ou de *contradiction* sont fondés tous les autres principes rationnels, qu'ils sont tous implicitement contenus dans ce premier principe auquel ils peuvent se ramener [2].

Faut-il donc admettre que le principe de *raison suffisante*, dégagé par Leibniz, peut se ramener par analyse au principe d'*identité* ?

Cette question est de la plus haute importance ; car, si le principe de *raison suffisante* est inclus dans l'axiome d'*identité*, il a la même évidence que cette proposition si simple : « Ce qui est, est ; » et il suffira d'une analyse bien conduite pour mettre cette évidence en pleine lumière.

Or, le principe de *raison suffisante* sert de point de départ à des démons-

1. Principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti (I, XVII, 3 ad 2). — Secundum se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti (I-II, XCIV, 2).

2. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicite contineantur ; sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum : *Impossibile est simul affirmare et negare*, ut patet per Philosophum in IV *Metaphys.* (II-II, I, 7).

trations capitales, par exemple à celle de l'existence de Dieu. Il est donc souverainement intéressant de savoir s'il a la même évidence que l'axiome d'*identité*.

II

Rappelons la formule donnée par Leibniz, dans la *Monadologie*, du principe de *raison suffisante* :

« Aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. »

Il semble, au premier abord, que ce principe soit vraiment d'autre nature que l'axiome d'*identité*. La proposition : « Ce qui est, est, » est évidente parce qu'elle est analytique ; on a manifestement le droit d'affirmer l'attribut du sujet, puisque l'attribut est visiblement dans le sujet même. Mais dans le principe de *raison suffisante*, n'y a-t-il pas une synthèse plutôt qu'une analyse ? Le fait, l'énonciation ne contiennent pas, semble-t-il, dans leur définition, la notion de la *raison suffisante*. Si l'intelligence joint la *raison suffisante* au fait, à l'énonciation, c'est sans doute par une nécessité de sa nature ; mais ce n'est pas par une évidence analytique, pourrait-on prétendre.

Portons cependant un regard attentif sur l'affirmation que pose l'intelligence quand elle juge un fait vrai ou une énonciation véritable.

Si elle pose cette affirmation, est-ce simplement par une nécessité de sa nature, ou bien parce qu'elle *voit*, à cause d'une évidence *objective*, c'est-à-dire venant de l'objet considéré, que tel fait est vrai ou existant, que telle énonciation est véritable ?

Il est manifeste que c'est parce qu'elle *voit* ainsi. C'est parce qu'elle *voit* que la chose ne peut pas être autrement, qu'elle affirme sous forme universelle et nécessaire.

Or, comment verrait-elle qu'il ne saurait en être autrement, si elle ne voyait implicitement qu'il doit y avoir une *raison suffisante* pourquoi il en soit ainsi, et non pas autrement, comme dit Leibniz ? Si elle ne voyait implicitement qu'il doit y avoir une telle *raison suffisante*, ce ne serait pas l'évidence *objective* de son concept qui lui ferait affirmer, mais une nécessité *subjective* de sa propre nature, une sorte d'instinct intellectuel, analogue à l'instinct sensible qui donne l'impulsion à la connaissance inférieure de l'animal. L'objet que l'homme considère intellectuellement lui apparaît comme ayant de quoi l'obliger à une affirmation, c'est-à-dire comme présentant une *raison suffisante* de dire avec certitude qu'il en est ainsi et non autrement.

Prenons, par exemple, une vérité de fait purement accidentelle, celle que cite saint Thomas : « Socrate est assis. » Bien que Socrate puisse, s'il le veut, être assis ou se promener, n'est-il pas immuablement vrai que, lorsqu'il est assis, il demeure dans un seul lieu ? Et sa station assise ne nous

apparaît-elle pas comme une *raison suffisante* de sa position permanente dans un seul lieu [1] ?

Reprenons maintenant le principe de *contradiction* : « La même chose ne peut à la fois être et ne pas être sous le même rapport. » En affirmant ce principe, ne voyons-nous pas implicitement qu'une *raison suffisante* le domine et nous oblige à l'affirmer, à savoir : l'identité d'une chose avec elle-même ? C'est parce qu'une chose est ce qu'elle est, qu'elle ne peut pas ne pas l'être.

Remontons même jusqu'à l'axiome d'*identité* : « Ce qui est, est. » Pourquoi l'affirmons-nous ? N'est-ce pas parce que nous voyons que l'être d'une chose est une *raison suffisante* de son identité avec elle-même.

Voilà comment, si je ne me trompe, est implicitement comprise dans toute affirmation intellectuelle, c'est-à-dire universelle et nécessaire, la possession intime du principe de *raison suffisante* (*habitus principii*).

L'intelligence a vu d'abord que toute affirmation qu'elle forme tient son évidence rationnelle de l'objet sur lequel porte l'affirmation, que l'objet est donc constitué intelligiblement et rationnellement, et partant qu'il y a une *raison suffisante* qui le fait être ce qu'il est.

Telle est la racine du principe de *causalité* : « Tout ce qui arrive a une cause. » Une cause est nécessaire à tout évènement, parce que tout doit avoir sa raison : la réalité initiale de ce qui arrive doit avoir une *raison suffisante* qui nous apparaît devoir être une réalité productrice de l'évènement.

Le principe de causalité, qu'on donne souvent comme un principe premier, est donc plutôt un dérivé du principe de *raison suffisante*, lequel est lui-même compris dans l'affirmation du principe d'*identité*.

A vrai dire, la formule de l'axiome d'*identité* : « Ce qui est, est, » ne donne pas par elle-même celle du principe de *raison suffisante* : « Ce qui est, a une raison d'être. » Mais la forme universelle et nécessaire de la pensée qui affirme l'identité de l'être avec l'être même, implique la vue par l'intelligence de la nécessité d'une raison à l'être. L'être sans raison ne serait pas intelligible, et son identité avec lui-même ne pourrait être affirmée intellectuellement.

Est-ce donc par l'analyse même de la notion de l'être que nous obtenons le principe de *raison suffisante ?* Pour être précis, je dirai que l'analyse de l'acte intellectuel qui affirme l'être, montre dans cet acte même l'intuition de la nécessité d'une *raison suffisante* qui fasse l'être intelligible.

La combinaison de cette double intuition, celle de l'être identique à lui-même et celle de l'intelligibilité de l'être par la présence de quelque *raison suffisante*, est, si l'on veut, une synthèse opérée par l'intelligence. Mais cette combinaison est essentielle à la constitution de l'acte intellectuel, et l'analyse de cet acte en révèle les éléments.

1. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines : sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quando sedet, in uno loco manet ; et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere (I, LXXXIV, 1, ad 3).

De ces éléments, y en a-t-il un qui soit plus fondamental que l'autre? Est-ce le principe d'*identité* ou le principe de *raison suffisante* qui tient plus au fond de l'entendement?

On peut dire, ce me semble, que le principe de *raison suffisante* vient de la manière universelle et nécessaire dont l'intelligence affirme l'être, et que le principe d'*identité* est l'expression de la première pensée affirmative.

Le problème à résoudre était ainsi posé :

Y a-t-il plusieurs premiers principes ou un seul principe premier de la raison pure?

Pour conclure, voici la solution que je propose :

Comme la première conception de l'intelligence est la notion de l'être, le premier principe affirmé par la pensée est le principe d'*identité* : « Ce qui est, est. » Mais cette première affirmation implique l'intuition première par l'intelligence du principe de *raison suffisante* : « Ce qui est, a une raison d'être. »

EFFETS ET CONSÉQUENCES DE L'HÉRÉDITÉ

Par M. l'abbé VALLET
Professeur au séminaire de Saint-Sulpice.

On sait que les partisans de la nouvelle psychologie fondent sur l'hérédité les plus belles espérances. S'il faut les en croire, elle sert en même temps à confirmer les conclusions du déterminisme, et à promouvoir dans une large mesure la cause de l'évolution et du progrès. Suivons nos adversaires sur ce nouveau terrain et montrons-leur qu'ici encore les faits ne répondent nullement à la théorie.

I

L'HÉRÉDITÉ ET LA LIBERTÉ

M. Ribot, un des chefs les plus autorisés de la psycho-physique, s'est exprimé en ces termes sur la question qui nous occupe : « Nous avons fait ressortir assez souvent le caractère fatal de la transmission héréditaire, pour qu'on puisse voir que tout ce qui est donné à l'hérédité est retranché à la liberté , et que l'hérédité offre une source abondante, quoique peu explorée jusqu'ici, d'arguments en faveur du fatalisme. L'hérédité et la liberté se posent l'une en face de l'autre, comme deux termes contraires et irréconciliables... Au fond, tout est rigoureusement déterminé : un mobile sollicité par cent forces distinctes n'en est pas moins mû fatalement. L'hérédité est donc bien un déterminisme... Par elle, nous nous sentons pris dans la chaîne indestructible des effets et des causes ; par elle, notre chétive personnalité se rattache à l'origine première des choses, à travers l'enchaînement infini des nécessités [1]. »

La thèse de l'auteur repose sur les raisons suivantes : « L'hypothèse d'un principe d'individuation distinct des phénomènes est de celles que la psychologie nouvelle tend à éliminer. » — « L'intelligence, les sentiments, les instincts, sont transmissibles par hérédité; l'organisme, dans ses formes et ses fonctions, est également transmissible. Si l'intelligence, les sentiments, les

1. *L'hérédité psychologique*, 3e partie, ch. III, et conclusion, ch. I.

instincts, l'organisme suffisent à expliquer la personnalité, nous n'avons aucune raison d'admettre que l'hérédité est limitée par quoi que ce soit. » D'un autre côté, l'hérédité est un déterminisme, c'est-à-dire qu'elle présente le caractère de la fatalité. Dès lors, la conséquence s'impose : universelle et fatale, la loi anéantit notre chétive personnalité, et avec elle le libre arbitre.

Que faut-il penser de ces assertions et des conséquences qu'en tire l'auteur ?

Nous pourrions, en admettant l'universalité absolue de la loi, qui sert de base à la théorie de nos adversaires, leur faire observer que si l'hérédité transmet toutes les propriétés des ascendants sans nulle exception, elle peut, bien plus, elle doit transmettre aussi la liberté, à supposer qu'ils possèdent en effet cet attribut. Car si les ascendants sont libres, la liberté, comme les autres parties du patrimoine, devra se trouver comprise dans l'héritage des descendants. Ainsi, même en se plaçant au point de vue de la psychologie nouvelle, on ne verrait pas « l'hérédité et la liberté se poser en face l'une de l'autre comme deux termes contraires et irréductibles ».

Mais nous avons déjà montré que l'hérédité, surtout chez les êtres supérieurs, n'est pas la source *unique* d'où découlent toutes les perfections [1].

Elle ne donne ni l'âme, ni la conscience, ni la réflexion, ni la liberté, rien en un mot de ce qui fait la meilleure partie de notre personnalité, de ce qui nous permet de disposer de nous-mêmes et de nos actes. Tout cela vient d'ailleurs et nous appartient en propre.

Il est vrai que nos adversaires ne reconnaissent point ces grandes réalités, ou que, du moins, ils n'en gardent qu'un vain simulacre. Suivons-les donc sur le terrain où il leur plaît de se placer, étudions avec eux les affections qui, de l'aveu de tous, proviennent de l'action héréditaire, et montrons que, même dans ce cas, on ne se trouve point en présence d'un déterminisme inflexible.

Une première remarque, et de la plus haute importance, c'est que la génération transmet bien des *dispositions* ou des *tendances*, mais non pas des *actes* ou des *états*. Saint Thomas l'avait déjà observé pour ce qui concerne les affections *morbides*. « *Corporis defectus traducuntur a parente in prolem sicut leprosus generat leprosum et podagricus podagricum*, *propter aliquam seminis corruptionem*, *licet talis dispositio non dicatur lepra vel podagra* [2]. »

La science moderne a confirmé de tout point l'enseignement du philosophe du XIIIe siècle.

Des observations analogues s'appliquent aux qualités positives. La philosophie cartésienne avait complètement rejeté les habitudes *naturelles*, elle n'admettait que des actes et des habitudes acquises. Par un excès contraire, la psychologie nouvelle admet des habitudes qui dépendent uniquement et complètement de la nature. Ici comme toujours, avec ce sens de la mesure

1. *Supra*, ch. II, 2 et 3.
2. *S. Th.*, 1a 2æ q. 81, a. 1, c.

qui le distingue, saint Thomas a su trouver le juste milieu. D'après ses principes, la nature fournit des *germes*, des *dispositions* que l'on doit regarder comme une ébauche de l'habitude, mais là s'arrête son œuvre, et c'est toujours à l'influence d'un agent extérieur qu'est due l'éclosion du germe, l'habitude déterminée et passée en acte.

Cela est vrai de toutes les habitudes sans exception, qu'elles concernent des aptitudes *spécifiques* ou seulement des propriétés *individuelles*. Par exemple, la faculté de rire est naturelle à l'espèce humaine, et la disposition à la santé ou à la maladie peut être naturelle à Socrate ou à Platon, en raison de sa complexion physique.

D'un autre côté, une propriété peut être naturelle de deux manières différentes, ou parce qu'elle vient uniquement de la nature, ou parce qu'elle vient en partie de la nature et en partie d'un agent extérieur. Si un malade est assez heureux pour recouvrer la santé par ses propres forces, et sans employer de remèdes, la santé est entièrement l'œuvre de la nature ; mais s'il doit recourir à la médecine, la santé est l'œuvre commune de la nature et de la médecine [1].

Or, poursuit le docteur Angélique, même dans les habitudes propres à l'espèce, si uniforme que soit l'espèce par sa nature, on observe déjà une certaine latitude, on distingue des degrés provenant de la disposition individuelle des sujets. Et cette disposition, à son tour, peut venir entièrement de la nature, ou en partie de la nature et en partie d'un agent supérieur. Mais, parmi les hommes, on ne saurait découvrir d'habitudes entièrement naturelles, au point d'être l'œuvre unique de la nature [2].

1. « Aliquid potest esse naturale alicui dupliciter : uno modo, secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibilem ; alio modo, secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. — Rursus, secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter : uno modo, quia totum est a natura ; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio ; sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura ; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio. » (*S. Th.*, q. 51, a. 1, c.)

2. « Si loquimur de habitu, secundum quod est dispositio subjecti in ordine ad formam vel naturam..., est aliqua dispositio naturalis quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur ; et hæc est naturalis secundum naturam speciei, sed quia talis dispositio quamdam *latitudinem* habet, contingit diversos gradus hujus dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui ; et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura, partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem... *Sed nullo modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura.* »

« In apprehensivis potentiis potest esse habitus naturalis *secundum inchoationem*, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. — Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis ; ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte ; et simile est in cæteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Et propter hoc Philosophus ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis a sensu. ».

Si, en effet, on considère les facultés cognitives, on constate en elles des habitudes dont la nature a déjà commencé la formation, soit dans l'espèce, soit dans un individu déterminé. Dans l'espèce, par exemple, l'âme, en vertu de sa constitution native, a une disposition naturelle très marquée pour l'intelligence des premiers principes. A peine un homme sait-il le sens des mots « tout » et « parties », qu'il comprend aussitôt que le tout est plus grand que ses parties ; et il en est de même des autres principes. Mais il n'a pas la connaissance innée du tout et des parties ; cette connaissance, il ne peut l'acquérir qu'à l'aide de l'abstraction s'exerçant sur les données sensibles. C'est dans ce sens qu'Aristote a pu dire que la connaissance des principes eux-mêmes tire son origine de la sensibilité.

On voit encore, pour peu qu'on observe les hommes, que plusieurs d'entre eux ont reçu de la nature de véritables semences d'habitudes intellectuelles ; car on ne saurait contester qu'en vertu même de l'excellence de leurs organes, certains hommes n'aient de plus grandes aptitudes que d'autres, au point de vue intellectuel, dans la mesure où les actes de l'esprit dépendent du bon état des facultés sensibles.

Quant aux facultés appétitives, elles peuvent également recevoir de la nature individuelle et physique de certains sujets des habitudes ou inclinations initiales ; car il y a des personnes qui trouvent dans la complexion même de leur organisme une prédisposition à la chasteté, à la douceur ou à d'autres vertus de ce genre [1].

On voit, par tout ce qui précède, que le spiritualisme thomiste n'était point un spiritualisme étroit et timide. Il faisait une part, une très grande part à la nature dans la question des origines et des développements ultérieurs. Aussi nettement, sinon plus nettement que la psychologie contemporaine, il distinguait les habitudes de l'espèce et celles de l'individu, et dans les unes et les autres, il signalait avec soin l'influence de l'âme et celle de l'organisme.

Cependant la nature ne supprimait pas la spontanéité de l'individu, parce qu'elle ne déposait en lui que des germes, et que ces germes pouvaient éclore ou s'éteindre, suivant qu'ils étaient favorisés ou contrariés par les agents extérieurs.

Les études subséquentes entreprises et poussées très loin sur des faits héréditaires de tout genre ont apporté à l'ancienne théorie un appui inébranlable. Il est aujourd'hui constaté que, dans un *très grand nombre de cas*,

« Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum *inchoationem naturalem*, in quantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. » (*S. Th.* 1a 2 æ q. 51, a. 1. c.)

1. « In appetitivis autem potentiis, ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi, secundum inchoationes naturales ; sunt enim quidam dispositi, ex propria corporis complexione, ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi. » (Ibid.)

l'influence héréditaire, universellement reconnue, ne se manifeste qu'un temps assez long après la naissance. Pour la tuberculose, il existe dans l'organisme une tendance qui le prédispose à céder à l'action du microbe importé du monde extérieur ; mais l'observation seule du plasma germinatif ne permet de remarquer en lui aucune modification histologique qui autorise à conclure que le sujet qui en dérivera doive un jour se trouver atteint d'une lésion quelconque. C'est l'histoire même du sujet qui viendra révéler l'existence du germe déposé en lui par la génération.

Il faut en dire autant du cancer, de la cataracte, des affections hémorrhagiques, rhumatismales et goutteuses. De tous ces faits scientifiquement établis, on peut tirer une preuve péremptoire en faveur de notre thèse sur la *flexibilité* des influences héréditaires. Du moment que cette influence ne se manifeste pas aussitôt après la naissance, mais seulement à des intervalles plus ou moins éloignés, suivant les cas, on peut, à l'aide de mesures préventives bien combinées, la combattre d'avance et l'empêcher de naître. L'enfant aura bien, en venant au monde, apporté un germe morbide, mais une culture contraire étouffera le germe et préservera l'adolescent de la maladie redoutée. Les médecins considèrent la gravelle comme une des affections les plus communément transmissibles, mais ils s'accordent à dire qu'elle ne se montre guère avant l'âge de trente-cinq ans. Si j'apprends que divers membres de ma famille ont eu à souffrir de cette infirmité, je saurai ce que j'ai à faire pour l'éviter, ou tout au moins pour la rendre à peu près inoffensive.

Il existe plusieurs autres faits très dignes de remarque, et qui démontrent jusqu'à l'évidence tout ce qu'il y a de contingent et d'aléatoire dans les tendances héréditaires. Ces tendances, alors même qu'elles ont trouvé un terrain propice, sont bien loin d'évoluer de la même manière, et rien au contraire n'est plus fréquent, que de leur voir prendre les différenciations les plus accentuées. Cette nouvelle dérogation au déterminisme prétendu de la loi, gêne visiblement les psycho-physiciens. « Ce qui est embarrassant, écrit M. Ribot, ce sont les *métamorphoses* de l'hérédité. Très souvent les névropathies ne se transmettent qu'en se transformant. Les convulsions des ascendants peuvent se changer en hystérie ou en épilepsie chez les descendants. On cite un cas où l'hyperesthésie du père s'est irradiée chez ses petits-enfants et a produit la monomanie, la manie, l'hypocondrie, l'hystérie, l'épilepsie, les convulsions, les spasmes.

« Les faits de ce genre abondent. Pour nous en tenir aux métamorphoses d'ordre psychologique, rien n'est plus fréquent que de voir la folie devenir suicide, ou le suicide devenir folie, alcoolisme, hypocondrie [1]. »

Bien plus, dans une même famille dont les nombreux enfants ont tous reçu les atteintes de la phthisie héréditaire, chacun d'eux les a éprouvées à sa manière et sur différents points de l'organisme. Chez l'un, on en ren-

1. *L'hérédité psychologique*, 1re partie, ch. VIII.

contre les produits sur les voies respiratoires, chez un autre, sur les viscères abdominaux, un troisième les localise dans sa tête, un quatrième dans des organes beaucoup moins intimes, ou sur les membres et dans les leviers osseux qui en sont les organes les plus passifs. S'il est vrai qu'il n'y ait pas deux hommes atteints de la même maladie, chez qui elle évolue de la même manière, il n'en est pas moins certain que les maladies se diversifient à l'infini, en passant d'une personne à une autre. Le Dr Bouchard a démontré qu'il existe une telle affinité entre le rhumatisme, l'obésité et le diabète, que ces affections se transforment les unes dans les autres, tout en traduisant une même tendance héréditaire. Les maladies nerveuses sont dans le même cas.

Ainsi, même dans l'ordre physiologique, si propice pourtant à l'action héréditaire, cette action, bien loin d'être uniforme et rigide, revêt de telles variations, qu'il est à peu près impossible de savoir comment elle évoluera en passant des parents aux enfants.

Mais prenons le cas le plus favorable à la thèse de nos adversaires, et supposons avec eux que la maladie est réellement passée des parents aux enfants, et qu'elle s'y est effectuée de la même manière. Est-ce à dire qu'il ne reste rien à faire, et qu'on se trouve en présence d'un déterminisme inflexible ? Pas le moins du monde ; des soins donnés avec intelligence pourront enrayer la maladie, sinon procurer une entière guérison. Une œuvre fort intéressante a été récemment fondée à Argelès par la veuve du docteur Douillard, sous la direction de quelques médecins des hôpitaux de Paris. Il y a là une vingtaine de fillettes et de jeunes filles, toutes nées de parents phthisiques, toutes orphelines, de ce fait, ou de leur père ou de leur mère, sinon de tous les deux. Ces enfants sont choisies malades déjà elles-mêmes, et portant les signes non équivoques de la maladie dont sont morts leurs parents. Eh bien ! depuis dix ans passés que l'œuvre existe, *pas une* enfant n'a succombé à la phthisie. Voilà ce que peut une bonne hygiène, complétée au besoin par quelque médicamentation, pour combattre une des influences héréditaires les plus puissantes parmi celles que reconnaît la médecine.

Les partisans du fatalisme originel n'ont pas davantage observé un autre fait très significatif, et qui peut servir de contre-épreuve à ceux que nous venons de rapporter. Il est, en effet, des cas où la maladie la plus manifestement héréditaire, vous avez déjà nommé la phthisie, naît *spontanément* de la rencontre de causes diverses d'altération des forces du sujet et de certains agents extérieurs plus ou moins essentiels à la reproduction de ce mal. Dans ces cas, et ils ne sont pas rares, la phthisie n'a point été *transmise*, mais *acquise*, et sa cause principale doit être cherchée au dehors et non au dedans.

Jusqu'ici, nous avons étudié les conséquences de l'hérédité physique, et nous avons établi, par l'irréfragable autorité des faits, que ces conséquences n'ont rien d'absolu ni d'inflexible, qu'on peut ou les prévenir ou les atténuer

dans une très large mesure, en s'appuyant sur des principes contraires et d'une efficacité reconnue. S'il en est ainsi dans l'ordre matériel, où la puissance de la nature pourrait, au premier abord, sembler irrésistible, on est en droit d'attendre des résultats meilleurs encore dans l'ordre intellectuel et moral. Car ici l'organisme, et par suite la nature, a beaucoup moins de part, et la spontanéité, la *liberté* de l'individu introduisent dans la question un élément nouveau, dont l'action peut être prépondérante.

Sur ce point de la question, saint Thomas a donné une analyse aussi remarquable par la largeur des vues que par la profondeur du raisonnement. On peut, dit l'éminent docteur, distinguer dans l'homme deux sortes de qualités : les unes *naturelles* ou *innées*, les autres *acquises* ou *adventices*. Les qualités naturelles, à leur tour, concernent la partie intellective, ou la partie organique et les aptitudes dépendantes de l'organisme. En se plaçant au point de vue des premières, c'est-à-dire au point de vue des dispositions que le sujet apporte en naissant, en vertu de sa constitution spirituelle, il a une tendance nécessaire, et qui n'est point soumise au choix du libre arbitre : c'est la tendance qui le porte à vouloir la fin dernière, à rechercher le bonheur.

Si, au contraire, on raisonne sur l'organisme et sur les aptitudes qui en dépendent, l'homme aura diverses tendances naturelles provenant de sa complexion physique ou de telle autre disposition semblable, susceptible d'être influencée par les agents matériels, sans que pourtant ces divers agents réussissent jamais à atteindre le principe immatériel qui est en nous. Donc il est exact de dire que l'homme peut se faire telle ou telle idée du bonheur ou de la fin, si l'état physique où il se trouve engendre en lui une telle inclination pour tel bien déterminé, de préférence à tel autre bien. Mais les inclinations de ce genre demeurent soumises au jugement de la raison, parce que l'appétit inférieur obéit à cette faculté maîtresse. De ce côté donc, la liberté n'a rien à craindre.

Pour ce qui concerne les qualités acquises, il faut porter sur elles le même jugement que sur les habitudes et les passions d'où naissent des penchants déterminés pour tel ou tel bien. Car ces penchants sont pareillement soumis aux décisions de la raison, puisque les qualités ou dispositions qui donnent naissance à ces penchants sont en notre pouvoir, en ce sens qu'il dépend de nous de les acquérir, de coopérer à leur production, ou, au contraire, de les repousser et de nous en défaire. Ainsi, en définitive, nulle cause, soit interne, soit externe, n'a le pouvoir de s'imposer à notre libre arbitre [1].

1. « Qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quæ attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut supra dictum est (q. præc. a. 2). — Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest homo esse aliqualis

Qu'on admette tant qu'on voudra les influences héréditaires, qu'on invoque la nature, l'organisme et toutes les diverses tendances ou passions qui peuvent en découler, nous les admettons avec saint Thomas autant que personne, mais nous ajoutons avec lui : « *per hæc libertati arbitrii non præjudicatur.* » Car il faut dire des influences originelles comme des passions et des sollicitations extérieures, d'où qu'elles viennent, elles ne sauraient enlever de force notre assentiment, parce qu'elles sont impuissantes à dicter à la raison le choix qu'elle doit faire. Peu importe l'origine d'une tendance ou d'une passion, peu importe sa source et même sa violence, tant que subsiste l'usage de la raison, la volonté, appétit supérieur, a le pouvoir de réprimer, de dompter les instincts inférieurs.

Et ce ne sont pas là de pures affirmations théoriques ; la conscience et l'expérience les confirment chaque jour d'une façon éclatante ; en présence de la même passion, l'incontinent et l'homme chaste tiennent une conduite toute différente : le premier se détermine volontairement à suivre la passion, tandis que le second la combat et la réprime.

« *Non sufficit*, dit excellemment S. Thomas, *ad nostram electionem quæcumque immutatio possit esse in nostro corpore... cùm per hoc non sequantur in nobis nisi passiones quædam vel magis vel minus vehementes ; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur* [1]. »

M. Ribot lui-même est obligé de convenir que les choses se passent ainsi dans un grand nombre de cas « où les tendances héritées n'ont pas un caractère irrésistible. L'homme, héritant des modes de sentir et de penser de ses pères, est *sollicité* à vouloir et par suite à agir comme eux. Cette hérédité des impulsions et des tendances constitue pour lui un ordre d'influences internes au milieu desquelles il vit, *mais qu'il a la faculté de juger et de vaincre*. Elles n'entraînent, pas plus que les autres circonstances internes ou

naturali qualitate secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei ; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit appetitus inferior, ut dictum est (quæst. 81, a. 3). Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur.

« Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alium, Tamen istæ inclinationes subjacent judicio rationis ; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet. » (1ª, q. 83, a. 1, ad 3 ; cf. 1ª, q. 81, a. 3, c.).

1. *Cont. Gent.*, l. III, c. 85.

Le saint docteur dit ailleurs dans le même sens : « Anima *regit* corpus et *repugnat* passionibus quæ complexionem sequuntur ; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti, qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrænans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio. » (*Cont. Gent.*, l. II, c. 63, n° 4.)

externes, la suppression, l'anéantissement du facteur personnel, quelle que soit sa nature, la nécessité irrésistible des actes. Il dépend, en un mot, de l'hérédité, de faire naître plus ou moins vivement entraîné vers le bien ou le mal, et partant plus ou moins capable de faillir. Mais on ne lui doit ni le vice ni la vertu; le vice et la vertu n'existent point d'eux-mêmes ; ils ne consistent point dans la nature fatale des impulsions externes ou internes qui agissent sur nous, *mais dans le concours mental et exécutif de la volonté*[1]. »

Il est vrai que l'auteur admet des cas « où les tendances héritées ont un caractère irrésistible..., où le facteur personnel n'a plus la force de réagir contre ces impulsions internes ».

Qu'il en soit ainsi de la folie, citée par M. Ribot, et de certains cas *extrêmement rares* où l'organisme est tellement déprimé, qu'il ne laisse à la raison que de vagues lueurs et à la volonté qu'une puissance de réaction réduite à son minimum; nul ne songe à le mettre en question. Mais ce sont là des faits qui appartiennent à la tératologie et dont on ne peut tirer aucun argument contre la personnalité et le libre arbitre.

Aussi bien que les nations, Dieu a fait les individus guérissables. L'individu peut apporter en naissant un germe morbide, une inclination vicieuse; mais l'organisme a en lui un principe vital, capable, pour peu qu'on l'aide, d'expulser les éléments nuisibles à la santé, ou du moins d'enrayer leur action; et l'âme a en elle un principe supérieur, immatériel, capable de faire face aux passions qu'engendrent d'ordinaire les influences organiques.

Tout nous autorise donc à conclure avec un écrivain distingué : « Je ne crois ni aux fatalités héréditaires, ni aux destinées inévitables. Chacun répond de soi dans ce monde et la loi des origines n'est trop souvent que la superstition commode des âmes dégoûtées de la liberté[2]. »

La transmission du péché du premier homme à toute la descendance humaine est un dogme fondamental dans la doctrine de l'Église. Voilà certes un cas d'influence héréditaire aussi universel qu'inéluctable. Cependant l'Église maintient, comme un point également fondamental de son enseignement, que chacun de nous est pleinement responsable de ses actes. Certains catholiques bien intentionnés, mais mal inspirés, ont révoqué en doute la puissance de la raison dans l'état de nature déchue; des hérétiques ont supposé aussi que, depuis le péché d'origine, la volonté n'est capable d'aucun bien et se trouve fatalement entraînée dans le parti de la concupiscence. L'Église a condamné les premiers aussi bien que les seconds, et tout en flétrissant le rationalisme orgueilleux qui exalte outre mesure les forces de la nature humaine, elle a toujours pris la défense de la raison et de la liberté individuelle[3].

1. *L'hérédité psychologique*, 3e partie, ch. 3.
2. Rousse, discours prononcé à la réunion générale des cinq Académies, 1890, 25 octobre.
3. Parmi les propositions de Baïus qui ont été l'objet de censure formelle, se trouve la suivante : « Voluntas, quam gratia non prævenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum, ardoris, nisi ad se præcipitandum, virium, nisi ad se vulnerandum » (n° 33).

Ce qui est vrai de tous les hommes en général est également vrai de chacun en particulier : l'hérédité transmet à tous d'assez fortes influences et à quelques-uns des tendances très accentuées, mais en aucun cas elle ne donne des tendances irrésistibles qui suppriment l'individu et décident de son avenir.

II

L'HÉRÉDITÉ ET LE PROGRÈS

L'idée de progrès ne doit point être rangée au nombre des découvertes modernes. Les anciens, bien loin de l'avoir ignorée ou méconnue, en ont au contraire parlé en excellents termes. Qu'il nous suffise d'interroger Vincent de Lérins et saint Thomas d'Aquin. « Le progrès, dit Vincent de Lérins, consiste en ce qu'une chose s'accroît en restant la même ; le changement a lieu quand une chose se transforme en une autre... que la religion des âmes suive la loi qui régit les corps, qui, bien qu'ils se développent dans le cours des années, restent cependant toujours les mêmes. Il y a une grande différence entre la fleur de la jeunesse et la maturité de la vieillesse, mais ce sont les mêmes personnes avec leur même nature qui passent par ces différents âges. Les membres vigoureux de l'adulte sont les mêmes qui étaient tendres et faibles chez l'enfant. Les organes mêmes, qui ne se développent qu'assez tard, existent à l'état rudimentaire dans l'embryon, et il n'y a rien dans le corps du vieillard qui ne soit déjà dans celui du petit enfant. »

Ecoutons maintenant le docteur Angélique : « Il appartient à la nature de l'homme de se servir de la raison pour la recherche de la vérité. Par suite, l'homme doit avancer lentement et progressivement dans la découverte de la vérité... et le temps seul permet de faire les grandes découvertes et d'arriver aux dernières précisions. Non que le temps coopère directement et par lui-même à cette œuvre difficile, mais plutôt parce qu'elle s'accomplit dans le temps. Car, si quelqu'un s'applique à la recherche de la vérité, le temps ne peut manquer de lui apporter un précieux concours en lui permettant de voir dans la suite ce qu'il n'avait pas vu tout d'abord. — La même chose arrivera pour ceux qui viendront après : s'inspirant des découvertes de leurs devanciers, ils en feront à leur tour de nouvelles. C'est ainsi que les sciences et les arts ont progressé ; ce qu'on en savait au commencement était fort imparfait, ce qui a été ajouté à ces premières découvertes est très considérable, chacun ajoutant sa pierre à l'édifice intellectuel commencé par ses prédécesseurs.

« Toutefois, le phénomène contraire pourrait également se produire. Si l'on venait à négliger l'étude ou les recherches, le temps, suivant une remarque d'Aristote, serait plutôt une cause d'oubli et de décadence, soit pour un homme en particulier, soit pour tous les hommes en général. Et c'est là ce

qui explique comment plusieurs sciences assez florissantes chez les anciens sont peu à peu tombées, faute d'être cultivées par leurs successeurs [1]. »

Guillaume d'Auvergne [2], Albert le Grand [3], Vincent de Beauvais [4] et Roger Bacon [5] professent la même doctrine que saint Thomas.

D'après les écrivains dont nous venons d'invoquer le témoignage, le progrès demeure toujours dans les limites de l'espèce. Et il n'est ni fatal ni continu, car, s'il dépend en partie du temps qui permet de l'accomplir, il dépend avant tout du travail et du bon usage des facultés humaines. D'un autre côté, il n'a aucun rapport nécessaire, aucun lien naturel avec l'hérédité.

L'école évolutionniste présente le progrès sous une face absolument nouvelle. D'abord, elle l'étend à la nature tout entière, depuis l'atome jusqu'à l'homme. Ensuite, elle le fait résulter, non pas du libre arbitre, mais de la force même des choses qui pousse tous les êtres à se développer, à devenir parfaits et meilleurs. Dans la nature vivante, des *variétés* nouvelles se transforment sans peine, grâce à l'influence des milieux et à la lutte pour la vie. Une fois acquises, ces aptitudes nouvelles se fixent dans l'espèce par la génération; une sélection intelligente prêtant son concours à l'hérédité, celle-ci fait peu à peu arriver à l'existence des espèces nouvelles de plus en plus parfaites, et le progrès ne connaît plus de bornes. Ainsi raisonnent Darwin et ses partisans.

Dans cette hypothèse, l'hérédité est une loi uniquement et essentiellement bienfaisante.

Une opinion diamétralement opposée a été soutenue par un certain nombre d'écrivains. A leurs yeux, l'hérédité tendrait plutôt à la décadence des races. Les races ont une vitalité limitée; cette vitalité s'affaiblit et s'épuise peu à peu; le sang se vicie, les défauts se transmettent et s'accumulent, en sorte que la génération suivante est toujours pire que celle qui l'a précédée.

> Damnosa quid non imminuit dies?
> Ætas parentum, pejor avis, tulit
> Nos nequiores, mox daturos
> Progeniem vitiosiorem [6].

Ni l'un ni l'autre de ces deux systèmes ne se trouve d'accord avec les faits. Le progrès n'est point continu, et la décadence n'est point irrémédiable et fatale. On voit des individus, on voit des peuples qui avancent, qui s'élèvent à des hauteurs admirables; on en voit qui reculent, on en voit qui se relèvent après être tombés, on en voit, enfin, qui demeurent stationnaires.

1. In I *Ethicorum*, lect. 11, et in III *Politicor*, lect. 8ª; cf. *S. Th.* 1ª 2æ q. 97, a, 1, c.
2. *De anima*, capitul. VI, pars 3ª.
3. *De Elenchis*, l. II, tr. 5, c. 1.
4. *Speculum doctrinale*, l. I, c. 36.
5. *Opus majus*, 1ª pars., c. III, VII, et *Compend. philos*, 1ª pars.
6. Horace, ode VI, v. 37-40.

De plus, la faculté d'avancer ne se trouve pas chez tous au même degré. Les peuplades sauvages de l'Afrique et de l'Amérique semblent bien déshéritées sous ce rapport; les nègres du centre de l'Afrique, les Indiens du nord de l'Amérique en particulier, sont demeurés à peu près dans l'état où les ont trouvés les premiers voyageurs qui les ont décrits.

Un degré plus élevé de civilisation, de quelque manière qu'il se soit produit, n'est pas non plus une garantie nécessaire de la continuation du progrès. L'Inde et la Chine en fournissent un incontestable témoignage. Ces deux peuples, d'ailleurs bien doués, et qui, en des temps fort reculés, possédaient une littérature brillante, semblent, depuis de longs siècles, frappés d'immobilité et d'une sorte de torpeur.

Enfin, des pays très nombreux, l'Asie mineure, la Mésopotamie, la Syrie, l'Égypte et d'autres qu'il est inutile de citer, nous montrent que la civilisation la plus brillante n'est point un don permanent qui assure à certaines nations un monopole perpétuel.

Inutile d'ajouter qu'on attend encore l'apparition si bruyamment annoncée des nouvelles espèces. Après avoir passé en revue toutes les variations connues chez les plantes et les animaux, on ne peut citer une seule espèce qui ait été transmutée.

La *variation* est partout dans la nature, mais la *transmutation* ne se rencontre nulle part, et cela suffit à renverser l'hypothèse transformiste.

Les faits permettent donc de conclure que l'hérédité n'est ni si malfaisante, ni si bienfaisante que veulent bien le dire les faiseurs de systèmes. Ce n'est ni une loi de décadence, ni une loi de progrès; elle peut indifféremment servir à l'un et à l'autre. « Force essentiellement conservatrice, elle tend à transmettre aux descendants la nature de leurs parents tout entière, aussi bien toute détérioration physique, intellectuelle, morale, que toute amélioration physique, intellectuelle, morale. La fatalité aveugle de ses lois *régularise* aussi bien la décadence que le progrès [1]. »

Aux époques de décadence, elle accélère le déclin; aux âges prospères, elle donne une plus forte impulsion à la marche ascendante.

Mais, à ce double point de vue, il importe de bien marquer les limites de son influence.

S'il s'agit de l'hérédité physiologique, on sait que les déviations du type tendent à revenir à l'état normal, que les accidents ne se perpétuent pas, qu'après avoir subsisté pendant quatre ou cinq générations tout au plus, ils s'atténuent, puis disparaissent. La nature porte en soi un principe de résistance et de vitalité qui la défend contre les influences nuisibles, et peu à peu ramène l'individu à l'état normal [2].

Ceci est rigoureusement vrai de la race *abandonnée à elle-même*. Les

1. Ribot, *L'hérédité psychologique*, 3e partie, ch. 1.
2. Par contre, la maladie amène quelquefois une dégénérescence complète.

expériences des éleveurs montrent, il est vrai, que certains caractères physiologiques peuvent être fixés et perpétués par une sélection artificielle continue ; mais qui ne voit la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de pratiquer une sélection de ce genre dans le règne humain ?

On arrive au même résultat, si des aptitudes physiques on passe aux aptitudes mentales. M. Ribot le reconnaît sans détour. « Etant donnée l'apparition, dans une famille, d'un talent mathématique, musical ou autre, d'un caractère particulier, comme celui des Guise ou des Condé, est-il fixé pour toujours ? Dans le cas contraire, combien de temps peut-il résister à la dissolution ? »

En ce qui concerne l'homme, on ne peut répondre que par à peu près. Seule l'expérimentation donnerait la réponse exacte, et elle n'a jamais été tentée rigoureusement.

« Qu'on remarque, en effet, ce qui se passe en réalité. Chez un homme, un talent quelconque se produit. Chez ses enfants, une deuxième hérédité entre en jeu, celle de la mère, avec la somme des influences ancestrales qu'elle représente. De même à la troisième génération... Si l'on prend la question sous sa forme pratique, c'est-à-dire selon nos habitudes sociales, on doit admettre que *la persistance de l'hérédité mentale ne dépasse guère quatre ou cinq générations au plus...* » Lucas [1] arrive à la même conclusion : « Le mouvement ascendant des hautes facultés d'un assez grand nombre de fondateurs de races s'arrête presque toujours à la troisième, se continue rarement à la quatrième et presque jamais à la cinquième génération [2]. »

Il faut se rappeler, en outre, les deux lois précédemment établies, que les aptitudes acquises grâce à l'influence du milieu présentent un caractère instable, dû aux variations fréquentes du milieu lui-même [3], et que l'action héréditaire est d'autant plus faible et aléatoire qu'elle s'applique aux facultés mentales d'un ordre supérieur.

Une nouvelle considération vient encore corroborer notre thèse. Chez l'homme, le progrès aussi bien que la décadence tient essentiellement à des causes morales. Le bon ou le mauvais usage de la liberté joue ici le rôle décisif. Mais ce bon ou mauvais usage de la liberté est chose individuelle et personnelle.

Mes parents m'ont transmis un héritage de peu de valeur, mais ils m'ont transmis le pouvoir de travailler ; je puis faire mieux qu'eux et laisser à mes descendants un patrimoine appréciable,

> Majores pennas nido extendisse loqueris,
> Ut quantum generi demas virtutibus addas [4].

1. *Dictionnaire de médecine*, Voisin, art. *Hérédité*, p. 466.
2. *Op. cit.*, ibid.
3. Supra, ch. II, a. 1 et 2.
4. Horace, Epist., ep. XX, v. 22.

Ils m'ont transmis des tendances fâcheuses ; qui m'empêche de *réagir*, et si je trouve aide et appui, de vaincre le mal par le bien et de m'élever jusqu'à la vertu ?

Mes parents étaient bons et vertueux et je leur dois un heureux naturel. Mais la nature ne fait pas la vertu, elle y dispose seulement. Sans doute, l'honneur me fait un devoir de porter dignement le nom que j'ai reçu de mes ancêtres. Mais le sentiment de l'honneur n'est pas une contrainte ; je puis refuser la lutte et forfaire à l'honneur. Entre certaines mains, le plus riche héritage est bientôt dissipé.

Il faut le redire, dans les choses matérielles la transmission s'opère sans trop de peine, et les améliorations une fois introduites se fixent d'elles-mêmes. Mais il en est tout autrement dans les sphères supérieures de l'âme ; ici la simple transmission rencontre bien des difficultés, la *conservation* et l'*accumulation* en rencontrent de plus grandes encore. Les sciences physiques ont fait de nos jours d'immenses progrès ; où sont les progrès de la morale, de la métaphysique, de l'art lui-même ?

« La loi du progrès, dit fort justement M. Caro, n'atteint que les données matérielles et scientifiques, les instruments et les méthodes, cette partie extérieure de l'art qui peut s'enseigner et se transmettre ; elle laisse en dehors l'art lui-même, dans sa pure et libre essence, dans ses conditions intérieures qui sont la sincérité de l'émotion et l'invention. Or, il n'y a ni recettes empiriques, ni formule savante qui contienne ce secret, qui puisse l'expliquer et le transmettre à d'autres. Dans la sphère de l'art, passé un certain degré nécessaire, plus de science ne fera pas plus d'invention, plus de lumière ne fera pas plus de génie. Le moindre élève du Conservatoire sait mieux orchestrer un opéra que ne l'eût fait Haendel ou Pergolèse. Qu'importe ? Cela donnera-t-il la seule chose qui compte, l'idée ? Les moyens de l'art font des progrès, le génie de l'art n'en fait pas. Pourquoi cela ?... C'est que, tandis que la science est le résultat du calcul et de l'expérience, qui multiplient sans fin leurs sommes, l'art est le résultat du sentiment et de l'imagination, qui ne s'*accumulent* pas et ne se transmettent pas [1] ; en ce sens, il est quelque chose d'absolu, de non perfectible par conséquent.

« En tous lieux, en tout temps où les données premières ne font pas défaut, l'art a pu atteindre sa perfection intrinsèque, et n'est-ce pas pour l'artiste une magnifique grandeur que d'appartenir à cette race où chacun fait sa noblesse soi-même, sans espoir de dépasser ses aïeux, mais avec la certitude de n'être pas dépassé par ses descendants [2] ? »

Ce qui est vrai de l'art, l'est à bien plus forte raison de la métaphysique et de la morale, plus immatérielles encore par nature, et par suite plus malaisées encore à transmettre, à augmenter et à conserver.

1. L'imagination est transmissible, mais non pas, sinon indirectement et imparfaitement, l'idée, l'invention, chose immatérielle, la seule qui ait une importance décisive dans l'art.
2. *Problèmes de morale sociale*, ch. XIV.

Si, de ces hautes régions, nous descendons dans les sphères moyennes où s'agitent le plus grand nombre des vivants, nous dirons que deux forces rivales se trouvent sans cesse en présence, la tendance au mouvement, à la variation, et la tendance à la stabilité, au repos. L'individu et les circonstances contingentes du milieu représentent la première de ces forces, l'espèce représente la seconde, et leur union donne la vie, c'est-à-dire l'unité dans la variété. Quant à l'hérédité, elle prête indifféremment son concours à l'une et à l'autre, et par là même elle ne saurait servir à trancher le débat.

Or, si l'individu représente le nombre, l'espèce représente l'énergie et la durée. Les individus appartiennent à l'espèce, et celle-ci, une et immuable, contient les variations individuelles dans de justes bornes, et assure le triomphe du type, c'est-à-dire la permanence de tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'être.

On a, de nos jours, beaucoup trop célébré la loi de l'évolution sous toutes ses formes, en histoire naturelle, en philosophie, en religion, en littérature, en morale, en politique. On a perdu de vue une loi supérieure en élévation et en puissance, la grande loi de la permanence et de l'unité.

Salomon était un écrivain inspiré. C'était aussi un profond génie et un observateur très attentif et très sagace. Il nous a transmis le résumé de ses visions et le résultat de ses réflexions dans ces mémorables paroles qui ont à nos yeux la valeur d'axiomes universels :

« *Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est.*

« *Quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est.*

« *Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere : Ecce hoc recens est : jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos*[1]. »

1. *Eccles.*, I, 9, 10.

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES

1re SÉANCE. — *Jeudi 2 avril, 9 heures du matin.*

M. DOMET DE VORGES, président de la section, ouvre la séance, assisté des deux vice-présidents, M. LE DOCTEUR KISS, de Budapest, et M. DE MARGERIE.

M. L'ABBÉ BOUISSON et M. DESPLAÇES remplissent les fonctions de secrétaires.

M. LE BARON VON HERTLING et M. GRAUERT, vice-présidents d'honneur, assistent à la séance.

M. DE VORGES, souhaitant la bienvenue aux membres de la section, rappelle la manière distinguée avec laquelle M. de Margerie a dirigé les débats dans le précédent Congrès. Il exprime l'espoir que les membres de la section, par la modération dans les discussions et par le respect des opinions respectives, rendront sa tâche plus facile.

La parole est donnée à M. HUIT, docteur ès lettres, pour lire un mémoire sur le *Dictionnaire philosophique contemporain* (v. ci-dessus, p. 5).

Après la lecture, M. L. COUTURE demande à présenter quelques observations de grammairien et d'humaniste : 1° Serait-il vrai, comme on l'a dit, que V. Cousin eût fait inscrire le mot εκλεκτισμός dans les dictionnaires classiques ? Il est fort douteux que le mot se trouve dans les philosophes alexandrins, il y a là une recherche à faire ; 2° M. Huit use de cette locution les *choses en soi*, qu'on a reprochée dans le temps à Lamennais comme une incorrection. On peut dire la *chose en soi*, mais soi n'est jamais pluriel d'après l'Académie[1] ; 3° Il est à regretter que l'excellent mémoire lu par M. Huit ne soit pas entré sur le terrain de la psychologie : c'est là surtout qu'on se plaît à obscurcir les notions

1. Les lecteurs pourront remarquer que M. Huit a fait droit dans l'impression aux observations de M. L. Couture.

les plus simples en remplaçant les termes usuels par une foule de néologismes rébarbatifs.

M. de Vorges appuie cette dernière observation. Il fait remarquer qu'à chaque ouvrage nouveau, on est obligé d'apprendre comme une nouvelle langue. Cela vient de la tendance de l'esprit moderne à s'affranchir de toutes règles et de la manière même dont les penseurs contemporains envisagent la philosophie qui, pour eux, est plutôt un art qu'une science : chacun veut apporter un système original conçu sous un point de vue à lui qu'il exprime par des mots à lui.

Après cet échange d'idées, M. l'abbé Carić lit une note sur *Une définition du beau* donnée par le docteur Pétrich, philosophe de Dalmatie (v. ci-dessus, p. 12).

A la suite de cette lecture, une discussion s'engage sur la définition du beau donnée par saint Thomas.

M. l'abbé Vallet n'admet pas que la définition du beau donnée par saint Thomas soit subjective et non objective. Le saint docteur définit le beau : *Resplendentia formæ super partes materiæ proportionatas vel super diversas vires vel actiones* (*op. de Pulchro*). Cette définition a le grand avantage de convenir également à la beauté physique et à la beauté immatérielle et morale ; elle indique nettement l'élément matériel et l'élément formel du beau et elle met en pleine lumière, à la première place, l'élément formel, *splendor formæ super partes.*

M. l'abbé Carić réplique que saint Thomas ne distingue pas les définitions subjectives et les objectives, et quoique sa définition soit juste comme plusieurs autres citées dans la note qu'il vient de lire, elle n'est pourtant pas absolument objective, par conséquent elle ne rend pas superflue la définition du docteur Pétrich.

M. Vallet répond que la forme n'est pas une simple idée de l'esprit, mais bien une réalité objective et même l'élément principal et spécifique de l'être. La définition subjective du beau donnée par saint Thomas serait celle-ci : *pulchra quæ visa placent.* Cette définition fait du sentiment esthétique un sentiment désintéressé, puisque ce qui nous plaît dans le beau, c'est sa beauté même et nullement l'avantage qu'on peut en retirer.

M. le docteur Martin pense que le beau est inséparablement l au vrai et au bien. Il croit que la meilleure définition qu'on en puisse donner est de dire qu'il est l'harmonie des choses.

M. le Président fait observer que M. l'abbé Carić a tenu compte, dans sa note, de l'analogie du beau avec le bien.

Le R. P. Gayraud tient à relever une expression de M. l'abbé Carić qui a rangé saint Thomas parmi les esprits analytiques. Saint Thomas est un esprit synthétique et analytique à la fois. Il sait descendre des principes généraux aux faits particuliers aussi bien que s'élever des faits particuliers aux lois générales.

M. l'abbé Duquesnoy donne lecture d'un intéressant mémoire sur *L'unité des preuves de l'existence de Dieu* (v. ci-dessus, p. 18).

Avant d'ouvrir la discussion sur ce travail, M. le Président exprime le regret que M. l'abbé Monchamp, directeur du séminaire de Saint-Trond, en Belgique, ne soit pas là pour lire un mémoire qu'il a rédigé sur les preuves de l'existence de Dieu. Dans ce mémoire, qui sera inséré au compte rendu (v. ci-dessus, p. 33), l'auteur donne de très sages conseils sur l'usage à faire des différentes preuves de l'existence de Dieu contre les incroyants.

M. le Président donne ensuite la parole à M. Gardair pour présenter une observation sur le mémoire qui vient d'être lu.

M. Gardair fait remarquer que M. l'abbé Duquesnoy n'a pas pris le mot contingent dans le sens où on l'emploie d'ordinaire. Contingent, dans le sens propre, ne signifie pas quelque chose qui a eu un commencement, mais bien quelque chose qui pourrait ne pas être. L'idée d'une série infinie d'êtres contingents n'est pas en soi contradictoire. On peut l'admettre sans affaiblir en rien la preuve de l'existence de Dieu. Il suffit de démontrer que cette série n'a pas sa raison d'être en elle-même.

M. Gardair ajoute cette observation que Dieu connaît d'une seule vue toute la série des êtres créés et possibles. Cette série est certainement indéfinie. On ne saurait donc nier la possibilité d'une série indéfinie.

Plusieurs assistants font remarquer que Dieu voit tous les possibles sous une seule idée qui est lui-même. Il n'y a donc pas en lui une série indéfinie d'idées.

M. de Vorges fait observer qu'autre chose est de concevoir l'indéfini, autre chose de le réaliser. Personne ne conteste la possibilité de l'indéfini abstrait, tel que l'indéfini des mathématiques. La difficulté n'existe que pour l'indéfini concret et réel.

Le R. P. Gayraud est de l'avis de M. Gardair. On n'a pas encore démontré l'impossibilité absolue d'une succession indéfinie de causes efficientes. Par conséquent on ne saurait fonder sur cette impossibilité une solide démonstration de l'existence de Dieu. L'existence de l'être nécessaire est établie par la contingence des causes comprises dans la

série et de la série elle-même. La raison suffisante des causes et de la série ne se trouve que hors de la série dans une cause transcendante nécessaire.

M. l'abbé Vacant pense que la preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'une cause première est fondée sur la contingence du monde fini. Sa valeur est indépendante de la question de savoir si le monde est, oui ou non, éternel et si un nombre infini d'êtres successifs répugne.

Il ajoute que M. l'abbé Duquesnoy ne paraît pas entendre comme saint Thomas ce qui est contingent. Le contingent est ce qui pourrait être ou ne pas être. Du moment que le monde pourrait être ou ne pas être, il faut qu'il existe une cause non contingente qui l'ait déterminé à être et lui ait donné l'existence.

M. de Margerie tient à rappeler que, sur cette question de l'éternité du monde, il y a opposition entre saint Thomas et saint Bonaventure.

M. de Margerie se range à l'idée de saint Bonaventure. Il fait observer que l'hypothèse de l'existence éternelle du monde créé dans le passé oblige à admettre une somme infinie d'évènements déjà écoulés. Or, à chaque moment, de nouveaux évènements viennent s'ajouter à cette somme. On aura donc un infini croissant, un infini qui, à chaque instant, devient plus grand que lui-même, ce qui est absurde.

M. le Docteur Kiss dit que la question du nombre infini est l'objet d'un travail qu'il compte présenter au Congrès et fait ses réserves pour le moment où l'on discutera son mémoire.

M. Foxsegrive pense que M. Gardair aurait pu ne pas faire intervenir dans la question la vision divine des êtres successifs qui implique un profond mystère.

M. Gardair répond qu'il n'a parlé de la vision divine que pour faire comprendre sa pensée. C'est sur la raison humaine qu'il s'appuie. Il ne croit pas qu'une série indéfinie sans commencement ni fin soit rigoureusement contradictoire.

M. l'abbé Duquesnoy croit que Dieu voit toujours à l'état fini, et telle qu'elle est, une durée qui, bien que sans terme, est toujours à l'état fini. Il déclare avoir donné au mot contingent sa signification latine *contingit*, ce qui arrive.

La séance est levée à onze heures.

2e SÉANCE. — *Jeudi 2 avril, 3 heures 1/2 du soir.*

Séance commune aux sections de philosophie et des sciences.

Les sections de philosophie et des sciences se réunissent à 3 h. 1/2 du soir pour entendre un mémoire du R. P. BULLIOT sur *Les imperfections des théories chimiques.*

La séance est ouverte par M. DE VORGES, président de la section de philosophie, ayant à ses côtés M. LE DOCTEUR LEFEBVRE, président de la section des sciences, et M. DE LAPPARENT.

M. DE VORGES invite le R. P. BULLIOT à lire son mémoire. Ce mémoire sera inséré au compte rendu de la section des sciences.

En ce moment, S. G. MGR FREPPEL, évêque d'Angers, président général du Congrès, entre dans la salle, accompagné de Mgr BOUVIER, évêque de Tarentaise. Le Président prie Mgr Freppel de vouloir bien diriger la discussion.

Après la lecture du travail du P. Bulliot, M. WITZ demande la parole pour défendre la théorie mécanique de la chimie ; il pense que le R. P. Bulliot n'a pas attribué à cette théorie le rôle éminent qui lui revient. Cette théorie, fondée sur l'observation des phénomènes thermiques qui accompagnent toute réaction chimique, est indépendante des hypothèses qu'on peut faire sur la nature même de ces réactions et c'est pour cela qu'elle domine toutes les autres théories. La base en est purement expérimentale. En faisant la part de la chaleur absorbée ou fournie par les phénomènes concomitants, on a réussi à dégager nettement la part qui revient à l'action chimique proprement dite et les affinités ont pu être mesurées par les calories mises en œuvre. Le principe du travail maximum remplace les lois de Berthollet. La combinaison qui se produit de préférence à toute autre est celle qui donne le plus de calories. Cet énoncé suffit à prédire ce qui devra se passer dans l'action réciproque des acides, des bases et des sels.

M. Witz ajoute qu'il y a chimiquement une très grande différence entre le mélange et la combinaison. La combinaison se fait avec une manifestation thermique, le mélange n'est accompagné d'aucun dégagement de chaleur si l'on écarte soigneusement toute modification physique ou tout travail mécanique. Pour ce qui est de l'état dans lequel se trouvent les atomes dans les combinaisons, M. Witz rappelle la loi de Wœstyne qui peut donner de précieuses indications dans certains cas déterminés.

Le R. P. Bulliot fait remarquer que les difficultés présentées par M. Witz ne s'adressent qu'à l'un des deux arguments principaux sur lesquels il a appuyé sa thèse. Manifestement la théorie thermochimique laisse entièrement de côté l'étude des causes de la structure propre à chaque molécule aussi bien que le rôle de cette même structure dans la production des propriétés nouvelles des composés. Or, le changement défini de la structure et la production d'un nouvel édifice savant et régulier est l'un des côtés les plus importants et les plus féconds dans l'étude des phénomènes de la combinaison. Il est la base de la grande théorie atomique et, par conséquent, la théorie thermochimique qui n'en tient pas compte n'est qu'une théorie partielle et insuffisante de la combinaison chimique. Or, cela seul suffit à la thèse du P. Bulliot, et quand bien même les phénomènes thermochimiques donneraient la mesure exacte de l'énergie chimique dépensée ou acquise, la thèse soutenue ne serait point ébranlée. Le P. Bulliot constate que des chimistes illustres comme Thomsen, Lotharmeyer et bien d'autres ne cessent pas d'opposer des faits aux théories, trop absolues à leurs yeux, de M. Berthelot.

Le R. P. Poulain croit devoir signaler une confusion d'idées assez fréquente. On semble croire qu'il n'existe qu'une théorie mécanique de l'univers. Or, il y en a deux, absolument différentes. L'une est la théorie cinétique : elle admet qu'il n'y a pas de vraies forces dans la nature, mais seulement des mouvements et des chocs ; l'autre, beaucoup plus répandue, est la théorie dynamique : elle admet, outre les mouvements, des activités, des forces d'attraction et de répulsion ; elle se subdivise même en plusieurs systèmes. Par exemple, les uns admettent l'action à distance, ou mieux, que tout se passe comme s'il y avait action à distance ; d'autres pensent, avec le P. Palmieri, que l'atome est une substance simple, mais occupant un certain espace, parce qu'elle se trouve *tota in singulis partibus*. Dans ces dernières années, plusieurs auteurs ont semblé ne pas s'en apercevoir et ont cru avoir écrasé toutes les théories mécaniques parce qu'ils en ont réfuté une, la théorie cinétique, ce qui paraît assez facile à faire. Mais qu'on essaye donc de réfuter l'autre.

Le P. Poulain relève l'opinion du P. Bulliot que, lorsque deux corps se combinent chimiquement, leurs propriétés sont intimement changées, que ce ne sont pas seulement les résultantes qui changent, mais les forces composantes, non seulement les effets, mais les causes elles-mêmes. Le R. P. Poulain nie absolument une telle doctrine et défie le P. Bulliot d'en donner la preuve.

Les chimistes sont amenés à une conception toute contraire et bien plus simple. Prenez deux barreaux aimantés et réunissez leurs pôles de noms contraires : au point de jonction, ils cessent d'attirer la limaille de fer. Voilà un changement de propriété : il semble profond et n'est pourtant que superficiel. En réalité, les propriétés cachées, les attractions ont persisté. Si elles n'apparaissent plus, c'est simplement parce qu'elles se neutralisent.

Le R. P. Bulliot fait observer qu'il n'a pas parlé de propriétés physiques, il n'a eu en vue que les propriétés chimiques qui sont plus profondes.

Le R. P. Poulain répond qu'il a bien compris ainsi l'intention du P. Bulliot, mais l'exemple qu'il a choisi n'est qu'un premier pas vers son but. Considérez maintenant l'atome d'oxygène et celui d'hydrogène comme deux aimants très petits. Sans doute ils ne le sont pas en réalité, mais cette conception approximative est très raisonnable, car la décomposition de l'eau par la pile semble indiquer qu'il y a quelque chose comme des pôles dans les atomes. Ces deux atomes, rapprochés comme les barreaux aimantés, voient se neutraliser certaines de leurs actions et, par suite, leurs propriétés extérieures sont modifiées. Il n'est pas besoin de supposer que leurs propriétés intimes ont aussi changé. Il n'y a là qu'un fait simple et vulgaire de mécanique.

Pareillement, quand le soufre s'unissant à l'oxygène prend la propriété appelée acidité, ce n'est qu'un faible changement de propriétés mécaniques. Cela signifie simplement que cet agrégat peut se souder à un autre agrégat appelé base. Ce sont de simples phénomènes d'équilibre. Les résultantes des forces sont changées, non les forces elles-mêmes. On peut admettre qu'il n'y a là qu'une question d'agencement.

Mgr Freppel fait observer que cette théorie ne laisse aucune différence sérieuse entre la combinaison et le mélange.

Le R. P. Poulain répond par une distinction. Au point de vue métaphysique, non, il n'y a pas de différence, mais au point de vue physique, il y en a de très grandes : il y a, par exemple, la loi des proportions définies qui ne s'applique pas aux mélanges. Voici un cas très propre à faire comprendre le caractère spécial des combinaisons : la formation des iodures de mercure. Je broie dans un mortier de l'iode et du mercure ; si l'iode est en excès, j'obtiens un premier composé, le sel rouge, qui renferme les composants en proportions bien déterminées. Si c'est le mercure qui est en excès, j'obtiens le sel vert. Mais

pour les cas intermédiaires, que va faire la nature? va-t-elle me donner des corps intermédiaires? nullement. Un certain nombre de molécules formeront du sel rouge, d'autres du sel vert, et on peut les séparer avec l'alcool. Ces deux composés que la nature a produits, à l'exclusion de tous les autres, on les appelle combinaisons. Au contraire, mettez du sel de cuivre dans l'eau : il se dissout; si vous augmentez la dose, il se dissout encore, il n'y a plus de proportions définies. Voilà un agrégat d'un genre bien différent du premier, on l'appelle mélange. Je suppose toutefois qu'on n'arrive pas au degré de saturation; il se produit alors une sorte de cas intermédiaire entre le mélange et la combinaison. On obtient des proportions définies, mais auxquelles on n'est arrivé que graduellement et qui, elles-mêmes, varient graduellement avec la température. En terminant, le R. P. Poulain tient à faire remarquer que ces théories n'attaquent nullement la doctrine de la matière et de la forme. Sa conviction est qu'il n'y a pas de désaccord véritable entre les chimistes et les scolastiques. Bien plus, leur union est désirable et il faut y travailler. Ce qui fait que les chimistes ne songent nullement à contester que l'atome soit composé de matière et de forme, c'est qu'ils ne s'occupent pas de sa composition métaphysique. Ils demandent seulement que, comme première mise de fonds, on lui accorde certaines propriétés physiques et chimiques. C'est uniquement sur la question des composés que les divergences apparaissent. Mais c'est là une question secondaire sur laquelle, même entre scolastiques, on n'est nullement d'accord.

M. Witz remarque que la thermo-chimie établit une différence profonde entre le mélange et la combinaison. L'énergie potentielle du mélange est égale à la somme d'énergie des composants; au contraire, l'énergie de la combinaison peut être plus grande ou plus faible suivant qu'elle est endothermique ou exothermique.

M. de Vorges dit que le débat est occasionné par la manière différente dont les diverses écoles envisagent les propriétés des corps. Tout le monde est à peu près d'accord que les propriétés physiques sont pour la plupart superficielles; les propriétés chimiques sont plus profondes. Mais les uns pensent que ces propriétés chimiques sont tout-à-fait intimes à la substance, tandis que les autres les jugent encore relativement superficielles. Il n'y a pas le moindre doute que le changement de propriétés intimes impliquerait un changement dans la substance; mais les propriétés chimiques ne sont-elles pas elles-mêmes des résultantes de propriétés plus intimes? Dans ce cas, il n'y

aurait rien à conclure. Il lui paraît très admissible qu'il y ait des propriétés encore plus profondes que les propriétés chimiques et dont nous n'avons pas la connaissance directe, et celles-là seules seraient liées intimement à la constitution de l'être corporel.

Le R. P. Gayraud fait observer que la question de la matière et de la forme est de l'ordre métaphysique et que loin d'écarter les notions d'être, de substance et de nature, c'est sur elles qu'il faudrait s'entendre tout d'abord. Peut-on résoudre par les seuls procédés de la méthode expérimentale le problème des premiers principes intrinsèques de l'être matériel et sensible, que l'emploi de cette méthode suppose déjà constitué?

Dom Lamey pense que dans tout ce qui vient d'être dit à des points de vue si divers à l'encontre de la thèse du P. Bulliot, le principal au moins reste debout. Il croit utile de le constater, puisqu'il en résulte que les lignes essentielles de la philosophie scolastique n'ont pas été attaquées. Il croit pouvoir poser trois conclusions de cette discussion : 1° La théorie chimique qui voudrait expliquer la différence de nature des combinaisons par le seul changement de groupement atomique est tout à fait insuffisante, mais il ne s'ensuit nullement qu'une disposition géométrique des éléments matériels soit à rejeter dans l'adaptation de la doctrine scolastique de la matière aux données scientifiques modernes. 2° Si la différenciation des substances chimiques peut s'expliquer par l'hypothèse de corps simples et irréductibles, il faut pourtant admettre qu'une modification profonde intervient dans le phénomène de la combinaison chimique, en sorte que la composante qui joue le rôle d'acide agit sur celle qui joue le rôle de base, de la même manière que la forme agit sur la matière. 3° Enfin, entre les deux susdites composantes, il faut admettre une résultante qui est la condition de leur accord, force que les chimistes reconnaissent sous le nom d'affinité et que les scolastiques ont désignée sous celui de vertu ou qualité occulte.

Pendant cette discussion si mouvementée, l'affluence est devenue tellement grande que beaucoup de personnes ne peuvent pénétrer dans la salle. Mgr Freppel, qui préside, propose alors aux sections réunies de se transporter dans la grande salle de l'Institut.

Dans ce nouveau local, Mgr d'Hulst donne lecture d'une partie d'un mémoire du docteur Ch. Braig, curé de Wildbad, Würtemberg, sur l'*Histoire de la notion de matière dans l'antiquité et dans la science moderne* (v. ci-dessus p. 42.)

La séance est levée à 6 heures du soir.

3e SÉANCE. — *Vendredi 3 avril, 9 heures du matin.*

La séance est présidée par M. DE VORGES, président de la section.

MGR TURINAZ, évêque de Nancy, et MGR BOUVIER prennent place au bureau.

M. L'ABBÉ MORLAIS lit un mémoire sur *La morale chrétienne et le désintéressement*. Dans ce mémoire, le savant professeur à l'Université catholique de Toulouse s'attache à démontrer que la morale chrétienne n'exige pas un désintéressement absolu, que la considération de son bonheur est une chose naturelle à l'homme, qu'il ne peut pas et qu'il ne doit pas la négliger, et qu'il suffit que l'homme cherche son bonheur dans le même but qui est son devoir.

M. DE MARGERIE ayant fait remarquer que quelques points traités dans le travail de M. l'abbé Morlais sont aussi traités dans le sien, la section, consultée par le président, décide qu'on remettra la discussion après la lecture de tous les mémoires inscrits à l'ordre du jour.

M. le Président appelle ensuite M. L'ABBÉ BIGINELLI pour lire le mémoire en latin qu'il a envoyé au congrès. Cet ecclésiastique n'étant pas présent, le Président résume en quelques mots son travail. Le mémoire a pour objet le principe ou la règle suprême de la morale *De supremo principio moralitatis*. L'auteur distingue les définitions subjectives de ce principe et les définitions objectives. Il rejette les définitions subjectives comme entachées d'idéalisme ou de scepticisme. Parmi les définitions objectives, il en critique plusieurs qu'il trouve insuffisantes. Il conclut en recommandant la définition de Rosmini, qu'il regarde comme résumant la doctrine de saint Augustin en cette matière : agis toujours conformément à la hiérarchie des êtres.

M. LE DOCTEUR KISS donne lecture d'un mémoire également en latin qui lui a été remis par M. Antonius Nosser (Autriche-Hongrie) sur la liberté et le déterminisme. Le déterminisme dont parle l'auteur n'est pas précisément celui qui s'appuie sur la nécessité métaphysique de la cause, ou sur l'inviolabilité des lois physiques. Il s'agit de ce déterminisme plus restreint qui est l'objet de controverses dans les écoles orthodoxes et qui tient à la manière dont on explique l'influence des motifs sur la liberté.

M. DE MARGERIE communique ensuite à la section une partie de son excellente étude sur le libre arbitre (v. ci-dessus p. 67).

Après cette lecture très applaudie par l'auditoire, la discussion est ouverte sur l'important sujet auquel est consacrée la séance.

Mgr Turinaz aperçoit des difficultés dans l'assimilation que M. de Margerie a faite entre le rapport de principe à conséquence et celui de moyen à fin. M. de Margerie suppose que, d'après saint Thomas, la fin suprême est toujours devant nos yeux, et que nos actes sont toujours des moyens pour y arriver. Or, Mgr Turinaz n'admet pas que l'on choisisse toujours le moyen le meilleur pour arriver à la fin. Il n'est pas exact de dire qu'on a toujours devant les yeux la fin suprême, ni qu'on y tende comme on va d'un principe à sa conséquence logique.

M. de Margerie répond que l'assimilation contestée est expressément professée par saint Thomas lui-même. Et c'est précisément parce que les explications du saint docteur ne paraissent pas sauvegarder suffisamment le libre arbitre, qu'il a présenté les corrections et compléments contenus dans son mémoire.

M. l'abbé Carić dit que très souvent les actions de l'homme ne correspondent pas aux idées qu'il devrait avoir ou même qu'il a. C'est pour expliquer ce fait que M. de Margerie a dit, en modifiant la doctrine de saint Thomas, que les décisions de la volonté ne dépendent pas du jugement, mais qu'elles ont leur raison d'être dans les motifs. Mais la doctrine de saint Thomas n'a pas été complètement exposée. Saint Thomas admet : 1° l'influence très grande des circonstances accidentelles et extérieures sur la volonté humaine ; 2° l'influence de l'Être suprême sur la volonté. On ne peut pas dire que nos actions dépendent exclusivement de motifs, en laissant ces points de côté. Il y a dans toutes les actions un jugement, souvent sommaire, qui compare la loi morale, mais pas toujours la fin suprême, avec l'utilité temporaire et le plaisir du moment. Ce jugement peut être très rapide, il peut être déraisonnable, il n'en reste pas moins comme jugement. La doctrine des motifs semble dangereuse. Mais il est possible de concilier les deux théories en considérant les conclusions des jugements comme des motifs des actions humaines.

M. de Margerie répond que ce que M. l'abbé Carić présente comme jugement n'est autre chose que la résolution même. Ceux qui soutiennent que la volonté suit toujours le dernier jugement pratique sont conduits, sous peine de nier le libre arbitre, à présenter le jugement comme un acte libre, c'est-à-dire comme une résolution. Dans la doctrine que M. de Margerie propose, la volonté est indéterminée, c'est-à-dire libre, parce que les motifs intelligibles et les mobiles pas-

sionnés entre lesquels est le conflit, sont incommensurables. Par suite de cette incommensurabilité, les uns ne peuvent être dits plus forts ou plus faibles que les autres et aucun d'eux n'est déterminant.

M. l'abbé Vacant remarque que M. de Margerie a opposé le sensible à l'intelligible en disant que ces deux genres de motifs sont incommensurables. Mais le sensible, comme tel, n'agit que sur l'appétit sensitif; la volonté proprement dite ne se détermine par une donnée sensible que si cette donnée est devenue motif intellectuel. S'il arrive quelquefois que le sensible nous mène, c'est que la volonté s'est abstenue d'agir, et a laissé notre conduite à l'appétit sensitif. Nous ne sommes responsables de tels actes que pour ne les avoir pas empêchés quand nous aurions pu et dû le faire.

M. Gardair croit inutile de mettre en avant cette opposition du sensible et de l'intelligible. Le sensible n'existe pas en Dieu ni dans les anges. Cependant Dieu et les anges sont libres. La raison du libre arbitre est tout entière dans la nature intellectuelle de la volonté. M. de Margerie lui-même fait à certains moments rentrer le sensible dans l'intelligible, en tant que le sensible est apprécié par l'intelligence. A ce point de vue, on peut admettre une certaine influence du sensible.

M. de Margerie répond : 1° En ce qui concerne la liberté divine, que sans doute sa réalité est philosophiquement démontrable, mais que son comment reste un mystère.

2° En ce qui concerne le péché des anges, que le péché des anges rebelles a eu sa source, non pas sans doute dans un appétit sensitif qui répugne à leur nature, mais dans la libre préférence donnée à un mobile passionné d'ordre spirituel (tentation ou suggestion d'orgueil).

3° En ce qui concerne la liberté humaine, qu'à la vérité le mobile passionné, soit sensitif, soit spirituel, n'agit sur la volonté qu'en prenant quelque figure de motif; mais que, dans son fond, il demeure mobile passionné, et que nous avons conscience de lui comme tel.

M. Gardair insiste. L'hétérogénéité des motifs n'est pas nécessaire pour expliquer la liberté, il suffit que nos actes soient des moyens insuffisants d'atteindre le bien complet. En présence de tout bien limité, l'intelligence compare ce bien relatif au bien absolu parfait : c'est le platonisme dans l'eudémonisme.

M. de Margerie déclare s'en tenir à sa précédente réponse et aux explications données dans son mémoire.

La séance est levée à 11 heures 1/4.

4e SÉANCE. — *Vendredi 3 avril, 3 heures 1/2 du soir.*

(Séance commune aux sections d'anthropologie et de philosophie)

La séance est ouverte sous la présidence de M. LE MARQUIS DE NADAILLAC, président de la section d'anthropologie. Elle est honorée de la présence de Mgr HUGONIN, évêque de Bayeux, de Mgr TURINAZ et de Mgr BOUVIER.

M. DE KIRWAN, membre de la section d'anthropologie, lit un mémoire extrêmement intéressant sur les *Différences de l'intelligence et de l'instinct.* (V. ci-dessus, p. 111.)

Mgr D'HULST, après avoir fait l'éloge de ce mémoire où la science du naturaliste s'allie au spiritualisme le plus pur, fait remarquer que M. de Kirwan, d'accord avec les scolastiques, refuse aux animaux les idées générales. M. de Kirwan a parfaitement raison ; il distingue très heureusement les opérations cognitives des animaux de celles qui supposent l'exercice de la raison. Toutefois, même après qu'on l'a entendu, un point demeure obscur. Comment ces connaissances sensibles, singulières, attachées à un seul fait, qu'enferment un seul temps et un seul lieu (sub hic et nunc), comment de telles connaissances peuvent-elles être liées entre elles par des sortes de raisonnements ? Les scolastiques essaient de l'expliquer par une faculté inférieure à la raison, qu'ils appellent *l'estimative*, qui lie entre elles les idées sensibles. Cette théorie doit être vraie, mais elle ne satisfait pas complètement l'esprit, parce que, faute sans doute d'expérience, nous n'arrivons pas à concevoir le nexus conscient des opérations mentales sous une autre forme que celle des idées générales. Et dès lors, quand on nous montre un véritable raisonnement chez l'animal, nous sommes portés à lui attribuer de telles idées. Ce serait rendre un vrai service au spiritualisme, que d'approfondir cette notion d'une faculté estimative non rationnelle, et de montrer comment elle peut suffire à expliquer les ruses des animaux, celles du moins qui ne sont pas la répétition automatique d'actes dus à des impulsions héréditaires.

M. GARDAIR dit que les faits dont parle Mgr d'Hulst, supposent de véritables comparaisons sensibles, des jugements en un mot, mais sur l'individuel seulement. Ce n'est pas à une intelligence capable de notions universelles qu'il faut les attribuer, ni même à la *vis cogitativa*, faculté humaine d'appréciation sensible, mais à la *vis æstimativa*, qui

est capable d'une certaine appréciation sensible, inférieure à l'opération de la cogitative humaine. Il faut admettre dans les animaux plus que la consécution empirique de Leibniz, qui semble avoir affaibli sur ce point l'enseignement scolastique.

Mgr d'Hulst : Il ne suffit pas d'affirmer qu'une faculté existe, il faudrait montrer encore qu'elle peut remplir un rôle réservé chez nous à la raison. Les matérialistes et les évolutionnistes s'appliquent à ménager la transition entre l'homme et l'animal, pour arriver à montrer dans notre raison une intelligence animale développée et agrandie *in eadem linea*. Il ne suffit pas de leur répondre : les bêtes n'ont pas la raison. Il faut expliquer comment, sans la raison, elles raisonnent cependant d'une certaine manière.

M. l'abbé Vacant appuie sur la distinction de l'estimative des animaux et de la cogitative de l'homme. Les théories associationnistes de Stuart Mill et d'Alexandre Bain peuvent aider à faire comprendre ici la scolastique ; la conduite des animaux s'explique par la loi mécanique de l'accoutumance. Comment, d'un autre côté, s'exerce l'entendement sur nos facultés sensitives, pour constituer les pensées de la cogitative ? M. Vacant pense que le problème se pose avec une netteté particulière pour les enfants. L'influence du milieu s'exerce sur eux au moyen du langage qui agit sur leurs pensées, comme l'accoutumance sur les impressions des animaux.

M. l'abbé Vallet présente trois observations : 1° Il y a des actes des animaux dont on ne donne pas une explication très claire, mais on prouve, par des faits nombreux et des mieux constatés, qu'il y a entre l'homme et l'animal une différence essentielle. 2° Les actes les plus intelligents de l'animal se rapportent à des objets sensibles, et par conséquent proviennent d'une faculté sensible. 3° Il y a des différences absolues entre l'instinct et l'intelligence ; l'instinct est essentiellement pratique et utilitaire, l'intelligence est spéculative et contemplative. L'animal est mieux doué que l'homme au point de vue de l'instinct, parce qu'étant privé de raison et incapable de progrès, il doit être dirigé par des tendances innées, précises et infaillibles, tandis que l'homme a la raison qui lui permet de faire toutes sortes de découvertes et d'inventer toutes sortes d'instruments.

Le R. P. Lacouture demande la permission de faire remarquer que les faits opposés au beau travail de M. de Kirwan sont généralement empruntés aux animaux domestiques. Ils ne sauraient faire surgir d'objection sérieuse, car chez les animaux domestiques, en raison de

leur destination providentielle, l'instinct offre des particularités exceptionnelles, notamment celle de se prêter au dressage.

L'instinct est inné, le dressage est acquis et peut être plus ou moins transmis. A cette différence près, on peut définir l'un et l'autre : l'aptitude à faire machinalement, c'est-à-dire sans réflexion, des actes qui supposent l'intelligence du but à atteindre. Cette intelligence n'appartient pas à l'animal, mais bien à celui qui l'a créé ou dressé.

Mgr d'Hulst convient que les faits généralement cités se rapportent aux animaux domestiques. Toutefois il en est qui appartiennent aux animaux sauvages, par exemple aux renards en chasse. Ne peut-on pas dire que si l'on cite de préférence les premiers, c'est que les actes des animaux sauvages ne se passent pas habituellement sous nos yeux. Les bêtes fauves n'ont pas coutume de nous convoquer pour les regarder faire. (On rit.)

M. de Kirwan convient que l'étude des faits n'a pas fait ressortir jusqu'ici d'une manière absolument rigoureuse les limites de l'intelligence et de l'instinct, mais suffit à marquer leur différence essentielle.

Après cette intéressante discussion, M. l'abbé Maisonneuve, curé d'Avignonet, lit une étude très complète sur la *Psychologie physiologique* contemporaine. (V. ci-dessus, p. 134.) Le temps ne permet malheureusement pas de discuter les conclusions de cette lecture vivement applaudie par les assistants.

La séance est levée à 6 h. 1/2 du soir.

5e séance. — *Samedi 4 avril, 9 heures du matin.*

La séance est présidée par M. de Margerie, vice-président. Mgr Sauvé prend place au bureau.

Le président donne d'abord la parole à M. Desplaces, secrétaire, pour lire une note de M. l'abbé Elie Blanc sur la nécessité de renouveler l'histoire de la philosophie, et en particulier de la philosophie scolastique (v. ci-dessus p. 154).

M. de Margerie fait remarquer à ce sujet combien la philosophie du moyen âge est encore mal connue et mal jugée. Il cite l'histoire de M. Hauréau, inspirée par des idées absolument opposées à celles de cette grande époque, et où saint Bonaventure est traité avec une légèreté qui ne laisse rien soupçonner de l'importance de son rôle.

M. Fonsegrive relève que M. Elie Blanc a attribué au dictionnaire des sciences philosophiques de M. Franck une autorité qu'il est loin d'avoir. On ne le consulte guère que pour trouver soit une date, soit quelques renseignements bibliographiques. Aujourd'hui, quand les universitaires font l'histoire des systèmes, ils s'appliquent à les restituer beaucoup plus qu'à les apprécier. On ne peut nier que leur érudition ne soit souvent très grande et très exacte. Il faut bien avouer cependant qu'il y a quelquefois un esprit de derrière la tête qui se trahit. La morale stoïcienne est ordinairement trop vantée pour faire échec à la morale chrétienne. C'est un tort. Il y a dans Sextus Empiricus, sur l'immoralité des stoïciens, des textes écrasants qui, jusqu'à présent, n'ont pas été mis en lumière, sauf, dans une certaine mesure, par le cardinal Gonzalez.

Après ces observations, M. l'abbé Farges lit un extrait de son mémoire sur *La perception immédiate du monde extérieur* (v. ci-dessus, p. 157).

M. Fonsegrive demande à faire une observation préjudicielle. Le travail de M. l'abbé Farges, du moins dans la partie qui a été lue, ne tient pas compte des observations accumulées par les savants, depuis saint Thomas jusqu'à nos jours. Descartes avait admis la subjectivité de toutes les sensations, sauf celles du tact. Berkeley est venu ensuite, qui a admis la subjectivité même pour le tact. Il y a là-dessus, dans les dialogues d'Hylas et de Philonoüs, des analyses qui paraissent très bien faites, et dont on doit tenir compte. De nos jours, Helmholtz et Müller ont établi la subjectivité des sensations sur des bases expérimentales. M. l'abbé Farges n'aurait-il pas dû discuter toutes ces doctrines avant d'établir la sienne ?

M. l'abbé Farges répond que dans une partie considérable de son travail, qui n'a pas été lue, il croit avoir démontré que l'observation des phénomènes, lorsqu'elle est bien faite, ne conduit nullement au subjectivisme, mais en éloigne complètement. Ce n'est pas la science qui est subjectiviste, ce sont les savants, parce qu'ils se sont laissé guider par certains systèmes philosophiques *à priori*. Helmholtz, Müller et Wundt, dont M. Fonsegrive a cru pouvoir alléguer le témoignage, sont les premiers à en faire ingénument l'aveu : « La connaissance que nous avons des phénomènes dont il s'agit, nous dit Helmholtz, n'est pas encore assez complète pour considérer une théorie comme admissible à l'exclusion de toutes les autres. Je crois que jusqu'ici, dans le choix qu'ils ont eu à faire entre les différentes opinions, les auteurs se sont

plutôt laissé guider chacun par la tendance métaphysique de son esprit que par l'autorité des faits. » Ces paroles sont la conclusion de l'optique physiologique (p. 100.)

M. l'abbé Duquesnoy dit que M. l'abbé Farges aurait dû d'abord traiter deux questions préjudicielles : 1° N'est-il pas certain que le sujet de la perception sensitive, comme celui de toute autre connaissance, doit être une substance absolument simple et inétendue, de telle sorte que cette perception ne puisse à aucun degré appartenir à aucun organe corporel, agissant soit à titre de sujet partiel, soit à titre d'instrument qui complète la faculté perceptive? 2° N'est-il pas certain que la perception sensitive saisit l'étendue corporelle qui est son objet sans y percevoir aucun caractère corporel par lequel cette étendue soit en union avec l'âme ou lui soit étrangère, en sorte que la distinction de notre corps et des corps étrangers est l'ouvrage d'inductions ultérieures très difficiles à expliquer?

Plusieurs membres appuient la proposition de M. l'abbé Duquesnoy et réclament que l'on discute d'abord la question du sujet de la sensation. Le président demande à l'assemblée si elle veut déplacer la question. Mais, sur l'observation de quelques personnes, qu'il serait impossible de mener à fin aucune controverse s'il fallait revenir sur tous les problèmes qu'elle suppose, la discussion continue.

M. Farges répond à M. l'abbé Duquesnoy, qu'en effet sa thèse sur la perception immédiate suppose déjà démontrées plusieurs thèses de la plus haute importance ; entre autres celle de la nature mixte du sujet pensant qui préoccupe particulièrement M. Duquesnoy. Ce n'est ni l'organe matériel qui sent, ni l'âme seule, mais l'organe animé. Cette thèse, M. Farges a pris soin de dire en commençant qu'il la supposait prouvée. Il croit avoir été dans son droit en choisissant et posant ainsi la question. Est-ce que le géomètre, au 4e livre d'Euclide, ne suppose pas déjà démontrés tous les théorèmes des trois livres précédents ? Si à chaque nouveau problème on pouvait remettre en question tous les problèmes antérieurs, la science deviendrait impossible.

A la seconde observation de M. l'abbé Duquesnoy sur la nécessité d'admettre que la perception des corps extérieurs et même de notre propre corps se fait par de laborieuses inductions, M. Farges fait deux réponses : 1° Cette opinion prend pour point de départ qu'aucune sensation n'est localisée à l'origine, et qu'elles nous apparaissent alors comme de pures modifications spirituelles de l'âme. Cette hypothèse est démentie par les faits les mieux établis. L'aveugle-né, opéré de la

cataracte, dès le premier instant de sa guérison, éprouve des sensations visuelles localisées ad extra. Il lui semble toucher des yeux quelque chose d'extérieur. De même, pour les sensations internes de plaisir et de douleur, l'éducation des sens par induction et association ne fait que rendre plus nets et plus précis le lieu et la forme de la sensation localisée dès l'origine. 2° La localisation est une opération spontanée, irréfléchie, animale, qui n'a rien de commun avec le raisonnement et l'induction proprement dits. Quant à l'association, elle met en commun des notions déjà acquises sans pouvoir en créer de nouvelles, comme la notion de l'extérieur.

M. de Margerie demande comment, si la sensation est subjective, elle nous fournit cependant un pont pour passer à l'objectif, et une raison pour affirmer l'existence du monde extérieur.

M. l'abbé Vallet dit que saint Thomas reconnaît deux connaissances et deux évidences, la connaissance et l'évidence sensibles, la connaissance et l'évidence intellectuelles, et qu'il accorde à l'une et à l'autre la même valeur objective : *Illa videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum vel sensum ad sui cognitionem* (2ª 2ᵉ, q. 1, 4). La sensation se trouve au point de départ de la pensée humaine ; tout système tendant à abaisser la sensibilité atteint donc du même coup les facultés supérieures qui reçoivent d'elle leur indispensable approvisionnement et ne peut que frayer la voie à l'idéalisme. Les sceptiques l'ont parfaitement compris ; aussi ont-ils livré les plus rudes assauts à cette première forteresse du dogmatisme, dont la ruine devait les mettre en possession de la place.

M. l'abbé Maisonneuve ne croit pas qu'on puisse accuser de scepticisme ceux qui, tout en affirmant la subjectivité des sensations, admettent l'existence d'une cause extérieure d'une nature particulière, correspondant à chaque espèce de sensation.

M. Gardair fait observer à M. l'abbé Duquesnoy que, pour la connaissance, il suffit que le sujet soit doué d'unité, sans qu'il soit nécessaire qu'il soit absolument immatériel. Dans le composé matériel, la matière première est potentialité et le principe formateur est le seul principe d'unité et d'activité. Dans le composé sentant, c'est l'âme, principe formateur, qui est le principe de l'unité et de l'activité nécessaire à la sensation.

M. l'abbé Carić dit que les perceptions peuvent être dites médiates en deux sens, ou parce qu'entre l'organe externe et l'objet il y a un

intermédiaire, ou parce qu'entre l'âme qui perçoit et l'objet externe il intervient une opération. Dans le premier sens, l'intermédiaire peut être matériel ou immatériel. Qu'il ne soit point matériel, cela résulte de ce qu'il n'est point l'essence de l'objet même, et de ce qu'il est admis aujourd'hui par tous qu'aucune effluve matérielle ne vient de l'objet au sens. Cet intermédiaire ne peut donc être qu'immatériel. L'intervention de quelque objet immatériel entre l'organe et l'objet est impossible si l'organe est considéré en lui-même à part de l'âme. Serait-elle possible, elle ne serait d'aucune utilité pour résoudre la question de l'objectivité de la perception, car rien de matériel ne peut agir sur l'immatériel.

Si, au contraire, l'organe est considéré comme informé par l'âme, l'intermédiaire de quelque image, dépouillée de matière, paraît non seulement possible, mais nécessaire. L'âme agit sur l'image et non directement sur l'objet. La perception, en ce sens, est médiate.

Passons au second sens. Pour décider du médiat ou de l'immédiat en ce sens, il n'est pas nécessaire de répondre aux deux questions posées par M. l'abbé Duquesnoy. Essayons une distinction entre la possibilité et la réalité, et nous verrons peut-être les deux théories opposées se concilier. L'homme, tel qu'il est maintenant, dans son état normal, ne perçoit pas immédiatement, mais à l'aide de l'image, parce que l'âme informant l'organe et munie de toutes ses facultés ne porte pas directement son action sur l'objet extérieur. Cependant des perceptions immédiates sont possibles pour l'homme, par exemple quand il ne se sert pas de son âme, en tant qu'intelligence, mais de la seule imagination animale, comme dans le rêve. Aussi les animaux, qui n'ont que l'estimative, n'ont que des sensations immédiates. Cette distinction posée, dirons-nous nos perceptions subjectives ou objectives ? Nous dirons que lorsqu'elles sont immédiates, c'est-à-dire quand l'âme intelligente n'agit pas, il faut les tenir pour subjectives. La perception simple n'implique aucune proposition et ne prouve point l'objectivité des sensations. Au contraire, quand les perceptions sont médiates, c'est-à-dire quand l'organe agit en tant qu'informé par l'âme, et que l'âme agit sur l'image par la faculté convenable, la perception est reconnue comme objective, parce que l'âme émet un jugement simple de l'existence de l'objet, qui assure la certitude de son objectivité. Cette distinction permet, non seulement de faire quelques concessions aux physiologistes modernes et au subjectivisme modéré sans abandonner les principes de saint Thomas, mais encore d'expliquer la différence des perceptions dans les animaux et dans l'homme.

M. DE MARGERIE demande à M. Farges s'il admet les sensations inconscientes.

M. L'ABBÉ FARGES répond qu'il les admet.

M. DE MARGERIE : Lorsque la sensation n'est encore que dans l'organe et n'est pas parvenue au cerveau, est-elle consciente ou inconsciente ?

M. FARGES répond que dans ce cas elle est inconsciente, mais qu'il ne faut jamais séparer les deux organes.

M. DE MARGERIE déclare ne pas réussir à concevoir ce que peut être un phénomène psychologique inconscient. Entre sentir inconsciemment et ne pas sentir, il n'aperçoit nulle différence.

La séance est levée à 11 h. 1/2.

6e SÉANCE. — *Samedi 4 avril, 1 h. 1/2 du soir.*

La séance est ouverte par M. DE MARGERIE, vice-président.

MGR TURINAZ et MGR SAUVÉ prennent place au bureau.

Deux mémoires sont à l'ordre du jour, celui de M. L'ABBÉ VACANT sur *la part des facultés sensitives dans la formation de nos concepts*, et celui de M. DOMET DE VORGES *sur l'idée d'être et l'intelligence*. Ces deux mémoires traitant de questions connexes, l'assemblée, consultée par le président, décide qu'on lira les deux mémoires successivement et que la discussion aura lieu ensuite.

MGR FREPPEL, président général du Congrès, se présente dans la salle et le Président le prie de vouloir bien s'asseoir au fauteuil.

M. L'ABBÉ VACANT lit son mémoire sur les facultés sensitives (v. ci-dessus, p. 176).

M. DOMET DE VORGES lit ensuite une partie de son travail (v. ci-dessus, p. 186). L'heure avancée ne lui permet pas de terminer cette lecture.

M. GARDAIR fait observer que l'opinion de M. de Vorges sur la formation de l'idée d'être gagnerait peut-être à être présentée comme son système personnel plutôt que comme l'interprétation exacte du système de saint Thomas. D'après saint Thomas, les facultés sensibles perçoivent les données sensibles comme posées en fait, et ces données ainsi posées sont présentées à l'entendement par l'imagination. En agissant sur elles,

l'entendement actif en abstrait la forme représentative d'être abstrait et universel. D'après M. de Vorges, il semble que l'entendement perçoive directement dans les choses extérieures leur existence actuelle.

M. de Vorges répond qu'il n'ignore pas que la doctrine de saint Thomas sur ces matières est souvent interprétée d'une manière différente ; mais il est convaincu que si l'on veut approfondir cette doctrine, en tenant compte de tous les textes et en cherchant la solution de toutes les difficultés, on arrivera à l'interprétation qu'il propose. Il convient que l'être est bien dans le fait sensible, et même dans la donnée sensible, en tant qu'elle est un fait. Il y est, comme y sont les données intelligibles, *secundum esse*, selon l'expression de saint Thomas. Mais cela ne veut pas dire que le sens le connaisse, car l'intelligence, comme l'observe saint Thomas, connaît dans les objets sensibles bien des choses que les sens n'y saisissent pas, et la considération de l'être, *intentio entis*, est de ces choses. Il est également d'avis que ce n'est qu'après avoir reçu la donnée extraite de l'image sensible que l'intelligence est mise en acte et perçoit l'être. Cela n'empêche pas que l'intelligence ne perçoive l'être dans l'objet, car la donnée extraite du sens est ce qui met l'intelligence en acte et non l'objet de cet acte. L'objet de cet acte, de quelque manière que l'intelligence soit arrivée à s'y rendre semblable, est la chose même ; saint Thomas le répète continuellement. Nous devons donc dire, quand l'intelligence est mise en état de percevoir l'être, que c'est l'être de la chose qu'elle perçoit.

M. Gardair objecte que l'existence individuelle de l'objet, suivant saint Thomas, est saisie non par l'intelligence, mais par la cogitative qui saisit le fait particulier et qui est une faculté sensible, la même faculté que l'estimative des animaux, bien que plus parfaite.

M. de Vorges répond que la cogitative ne saisit l'être qu'indirectement, en tant qu'elle réunit les données présentées par les sens divers en un groupe désignant tel ou tel individu, comme l'estimative le fait dans l'animal. L'estimative groupe les données en considérant l'individu comme le terme de la passion ou de l'action ; la cogitative, au contraire, considère cet individu comme un être. Elle atteint donc l'être indirectement ; mais elle ne l'atteint point par elle-même, elle l'atteint uniquement en tant qu'elle est sous la direction de l'intelligence. C'est donc en définitive à l'intelligence qu'il faut en attribuer la perception directe.

Mgr Turinaz demande qu'on explique comment l'idée d'être est l'acte de l'intelligence.

M. de Vorges dit que l'acte de l'intelligence est par lui-même une perception de l'être. Cet acte donne la réalité intellectuelle à l'idée ; par là même il est semblable à la vertu qui donne la réalité actuelle aux choses. Or, d'après la théorie de saint Thomas, ce qui fait que l'intelligence perçoit, c'est qu'elle vise un objet en lui étant semblable.

Mgr Sauvé fait remarquer que l'être est un caractère de l'objet et que la réalité de l'objet est une ressemblance de l'idée divine. Ce n'est pas que l'idée de Dieu sorte de lui pour s'incorporer à l'objet, pas plus que l'idée de l'architecte ne sort de son esprit pour s'attacher à la maison qu'il construit, mais l'essence de l'objet est construite sur le type de l'idée. Elle en est une participation *per modum similitudinis*. Elle n'est en aucune façon une réalisation ou une extériorisation des idées divines.

Un membre de l'assemblée fait observer que la théorie de M. de Vorges se rapproche de celle de Rosmini.

M. de Vorges répond qu'en effet Rosmini a eu une idée analogue, mais Rosmini pensait que l'intelligence possède l'idée d'être indéterminé avant toute connaissance ou perception. M. de Vorges considère, au contraire, cette idée comme résultant des premières perceptions.

Mgr Turinaz désire que l'on précise bien la différence entre l'idée de M. Gardair et celle de M. de Vorges, entre la doctrine scolastique et les doctrines modernes que combattent les disciples actuels de saint Thomas.

M. de Vorges répond que la différence entre M. Gardair et lui consiste en ce que M. Gardair entend attribuer la perception de l'être à la cogitative seule, tandis que lui, M. de Vorges, croit qu'elle est un privilège de l'intelligence, bien que la cogitative y participe en quelque manière, en ce sens qu'elle groupe les idées sensibles en vue de celle d'être pour en former un tout considéré comme individu existant.

M. de Margerie signale, comme un point à approfondir par les disciples modernes de saint Thomas, la théorie de l'estimative et de la cogitative. Il serait intéressant de montrer comment l'estimative, telle qu'il la décrit, appartient à la connaissance sensitive, bien qu'elle conduise l'animal à des résultats pratiques tout à fait semblables à ceux que donnerait la connaissance intellectuelle. Et il y aurait lieu de

montrer qu'en l'attribuant aux animaux, on fait quelque chose de plus scientifique que ce que fait le vulgaire lorsqu'il leur attribue l'instinct sans expliquer ce qu'est ce principe.

M. l'abbé Vacant dit que, dans son opinion, la cogitative se développe sous l'influence du langage. C'est le milieu social et l'influence des parents qui amènent la cogitative et ensuite la raison à son complet épanouissement.

M. Gardair croit que le milieu ambiant n'est pas nécessaire pour que l'enfant passe de la cogitative à l'intellective. Il suffit pour cela de sa nature, qui le distingue de l'animal.

M. de Vorges pense que l'opinion de M. Vacant n'est pas sans danger. Elle tendrait à faire croire que la raison humaine dépend naturellement du langage.

La séance est levée à 3 h. 1/2.

7e séance. — *Lundi 6 avril, 9 h. du matin.*

La séance est présidée par M. de Vorges, président de la section.

Mgr Turinaz prend place au bureau.

M. l'abbé de Broglie a d'abord la parole pour lire un mémoire sur *Les données synthétiques naturelles et leur usage en philosophie* (v. ci-dessus, p. 208).

La discussion étant ouverte sur cette étude, M. l'abbé Vacant fait observer qu'il faut partir en philosophie de données non pas probables et provisoires, mais certaines. Le bon sens peut en fournir; on ne peut cependant s'en tenir au bon sens, ce serait couper les ailes au génie.

Mgr Turinaz dit que les données du bon sens sont certaines; il est inutile de les soumettre à l'analyse, ce serait supposer que le résultat de cette analyse peut être négatif. Or, sur quelles autres preuves certaines appuyerait-on cette démonstration? Mais, ajoute Mgr Turinaz, il paraît y avoir une confusion sur le sens de ces mots : *les données du bon sens*. M. de Broglie a énuméré parmi ces données des opinions dont quelques-unes sont généralement considérées comme inexactes.

M. L'ABBÉ DE BROGLIE répond qu'il n'a pas dit que toutes les données du bon sens fussent des certitudes, mais des convictions spontanées. Ces convictions doivent être soumises à une vérification au cours de laquelle se pose le problème de la certitude. On obtient ainsi une base sur laquelle les déductions ultérieures peuvent s'appuyer.

Il y a néanmoins, parmi les convictions spontanées du bon sens, certaines données tellement évidentes, qu'il suffit de les montrer pour que leur certitude apparaisse. Mais elles sont en trop petit nombre et trop peu liées entre elles pour suffire à guider la philosophie dans ses recherches. C'est donc un tort de négliger, et à plus forte raison de mettre en doute *à priori*, toute la part de convictions spontanées qui n'a pas cette évidence immédiate.

M. DE VORGES remarque qu'il y aurait lieu de distinguer profondément entre les données naturelles. Elles sont loin d'avoir la même portée. Les unes sont des principes qui sont évidents par eux-mêmes et par leur simple énoncé. Les autres sont le résultat d'un travail spontané de nos facultés. Les premières doivent être acceptées purement et simplement, sous peine de scepticisme ; les secondes doivent être contrôlées parce que les résultats du travail spontané de notre esprit ont pu subir des altérations, surtout si l'on considère que ce travail naturel a été fait en vue d'autres besoins que ceux de la science théorique.

M. L'ABBÉ DUQUESNOY regrette que M. l'abbé de Broglie ait qualifié d'excessive l'analyse cartésienne. Une analyse ne peut être excessive à moins d'être fausse. Il croit que par analyse excessive, M. de Broglie entend certaines négations de Descartes, comme par exemple la négation de la perception de toute étendue corporelle ; mais une telle négation n'a rien de commun avec l'analyse. Descartes n'est pas d'ailleurs toujours affirmatif sur ce point.

M. Duquesnoy remarque également que M. l'abbé de Broglie a entendu l'analyse, tantôt comme formant complètement la science, tantôt comme ayant besoin de la synthèse.

M. HUIT désapprouve le mépris du sens commun chez les philosophes contemporains. On ne peut se passer de ce que M. de Broglie appelle très justement « données synthétiques naturelles ». Il y a des points sur lesquels on ne peut admettre que l'humanité se trompe depuis six mille ans. Les évolutionnistes eux-mêmes sont forcés d'y reconnaître l'expression du travail intellectuel de toutes les générations antérieures. A plus forte raison, les spiritualistes, qui croient à l'exis-

tence de Dieu et à sa providence, se refusent-ils, comme Descartes, à concevoir que Dieu nous ait comme enchaînés à des croyances qui seraient autant d'erreurs. Mais si le philosophe n'a pas le droit d'écarter dédaigneusement les affirmations du sens commun, il ne doit pas s'y enfermer. Ce serait faire prisonnière la science qui a la mission et le privilège de s'élever plus haut.

M. l'abbé Barneaud fait observer que M. l'abbé de Broglie a un ancêtre dont il ne paraît pas se douter : c'est Epicure, qui admet les données du sens commun sous le nom d'anticipations.

La discussion étant épuisée, M. le Président invite M. le docteur Kiss à lire son mémoire latin : *De quantitate infinita* (v. ci-dessus, p. 230).

Cette lecture étant achevée, M. l'abbé de Broglie propose à M. le docteur Kiss l'objection suivante : Dieu peut à tout moment créer un esprit, et ainsi dans l'avenir à l'infini. Il peut donc aussi le faire en un moment, car l'existence de l'un n'empêche pas la production des autres.

M. le docteur Kiss répond qu'il accorde très volontiers que Dieu peut faire en un moment unique tout ce qu'il pourra faire par la suite ; mais il tient pour certain que Dieu ne créera pas, et qu'il ne pourrait créer une multitude infinie d'individus, pas plus dans la suite des temps qu'en un seul moment.

M. l'abbé de Broglie dit que, sans adopter l'opinion de M. le docteur Kiss qu'il a combattue, il a été heureux d'entendre un travail si sérieux, si complet, où l'on tient compte de la plupart des objections qu'il a présentées autrefois.

Le R. P. Gayraud fait de nouveau la remarque qu'on ne peut, d'après saint Thomas, établir la démonstration de l'existence de Dieu sur l'impossibilité absolue d'une succession indéfinie de causes efficientes.

M. Gardair lit ensuite une note sur *Les premiers principes de la raison pure* (v. ci-dessus, p. 241).

M. de Margerie fait remarquer que M. Gardair ne semble pas avoir ramené le principe de raison suffisante au principe de contradiction comme il eût fallu le faire pour prouver qu'il est analytique. Il semblerait plutôt avoir essayé de prouver que le premier est antérieur au second.

M. Gardair répond qu'il n'a pas eu pour but précisément de démon-

trer la vérité de l'assertion de saint Thomas, que tous les principes de la raison reviennent au principe de contradiction comme à un principe unique. Il a plutôt voulu faire voir que dans la manière dont l'intelligence affirme le principe d'identité est déjà comprise l'affirmation implicite du principe de raison suffisante.

Le R. P. Gayraud dit que, selon saint Thomas, le principe de contradiction est la première affirmation intellectuelle comprise dans la première appréhension de l'être.

M. l'abbé Farges pense qu'il y aurait peut-être moyen de concilier les divers points de vue en précisant la notion du jugement analytique. Un jugement analytique qui n'affirmerait rien de plus que ce qui est déjà contenu dans la notion du sujet, ne serait qu'une pure tautologie. Tout jugement analytique contient un élément nouveau, celui d'un rapport entre deux termes. Mais ce nouvel élément, ce rapport, n'est pas subjectif et *à priori*, il est immédiatement perçu dans la comparaison même des termes, et par conséquent il est vraiment objectif.

M. de Margerie pense que, dans le principe de raison suffisante, l'intelligence affirme le prédicat du sujet parce qu'elle voit entre eux un lien de convenance ou de dépendance. Mais il ne semble pas qu'on ait montré, soit il y a trois ans, soit cette année, que dans ce principe le prédicat *sit de ratione subjecti*.

Le R. P. Gayraud répond que si nous affirmons, ce n'est pas précisément par un besoin d'affirmer, mais parce que nous voyons une raison d'affirmer.

8e séance. — *Lundi 6 avril 3 heures 1/2 du soir.*

(Séance commune aux sections de philosophie et des sciences.)

La séance est présidée par M. le docteur Lefebvre, doyen de la Faculté de médecine de Louvain et président de la section des sciences.

Mgr d'Hulst prend place au bureau ainsi que M. le docteur Ferrand et M. le docteur Tison.

M. le docteur Lefebvre prend la parole pour lire un mémoire d'un haut intérêt sur *L'hérédité physiologique* (v. le compte rendu de la section des sciences).

Après cette lecture vivement applaudie, M. le docteur Martin prend la parole pour appuyer les idées de M. le docteur Lefebvre sur les effets de la consanguinité. C'est une loi fondamentale qui s'applique à tous les êtres vivants, même aux végétaux.

Mgr d'Hulst remarque que M. Lefebvre s'est prononcé pour la nocivité des mariages consanguins. Est-ce là une nocivité essentielle provenant de la consanguinité *ut sic*, ou seulement un fait accidentel provenant des vices héréditaires dont la consanguinité double la puissance de transmission. Si l'on adoptait la première opinion, il faudrait admettre que l'homme fait exception dans la nature, car dans le monde animal la consanguinité est considérée par les éleveurs comme un moyen de perfectionner les produits.

Ne serait-il pas plus exact de dire que pour l'homme, comme pour les animaux, les unions consanguines doublent la puissance de l'hérédité, et qu'ainsi elles ont des effets heureux ou malheureux suivant que les ascendants des deux côtés ont à transmettre des dispositions saines, ou morbides. Cette manière de voir laisserait subsister le bien fondé des lois civiles et religieuses qui proscrivent les mariages consanguins.

M. le docteur Lefebvre répond que c'est une question controversée. Il résulte de toutes les statistiques que les mariages consanguins donnent généralement naissance à des produits inférieurs à ceux des mariages mixtes sous le rapport de leur conformation, du fonctionnement de leurs organes, de leur vitalité, pour tout dire, en un mot, sous le rapport de leur santé.

Resterait à chercher le *pourquoi*. La consanguinité est-elle nuisible par elle-même, ou bien les défectuosités des enfants provenant de mariages entre parents tiennent-elles à ce que le père et la mère, issus de la même souche, apportent les mêmes prédispositions morbides qui, en s'additionnant, s'aggravent par là même chez leurs descendants ? Je n'oserais trancher la question. Toutefois il y a un fait bien établi, c'est que les unions consanguines, même entre personnes d'une constitution irréprochable, donnent naissance à plus de sourds-muets que les unions mixtes. J'ai analysé avec soin l'histoire de 460 mariages consanguins. Sur les 1.359 enfants issus de ces unions, j'en ai trouvé 9 sourds-muets, c'est une proportion de 50 pour 10.000 enfants, tandis que sur le même chiffres d'enfants nés de mariages mixtes, on ne trouve que 4 sourds-muets.

J'ai fait une constatation analogue pour l'idiotie, mais je n'ai pu poser des chiffres aussi précis.

Mgr d'Hulst fait remarquer que les lois civiles et religieuses visent non seulement les faits constatés ici, mais ce qu'on appelle en droit *une présomption* de péril, et cette présomption existe toujours contre les mariages consanguins. En outre, il y a d'autres motifs de les éviter : l'intérêt de multiplier les échanges de relations entre les différents groupes sociaux, le danger moral d'une trop grande intimité entre cousins et cousines, etc.

M. le docteur Ferrand regrette de ne pas être en pleine communauté d'idées avec le docteur Lefebvre. Pour lui, le danger de la consanguinité vient des défectuosités des conjoints, mais non de la consanguinité même. Les exemples tirés du règne végétal ne prouvent pas grand'chose. Dans le règne animal, si l'on pousse la consanguinité à outrance, on obtient des espèces dont les qualités sont outrées dans un sens ou dans l'autre, mais on ne les abâtardit pas. On cite plusieurs exemples de petits centres dans lesquels la population s'est conservée saine et forte, malgré les pratiques d'une consanguinité habituelle ou même forcée. Enfin, il est probable que la consanguinité n'offrirait aucun danger pratiquée dans une société jeune et saine. Mais dans nos civilisations avancées, où les sujets ont toujours quelques défectuosités, la consanguinité ne peut que multiplier la puissance de ces défectuosités.

M. le docteur Martin insiste sur les effets fâcheux de la consanguinité chez les végétaux, et dit que si l'on veut avoir de beaux rejetons, il faut aller chercher des reproducteurs très éloignés.

M. le docteur Tison est de l'avis du docteur Ferrand. Quand les éleveurs veulent obtenir une qualité, ils la cherchent dans les producteurs et ils l'obtiennent à un plus haut degré dans les produits. De même les tares se reproduisent plus fortement dans les descendants. Ainsi, au sujet des mariages consanguins, quand les époux n'ont aucune tare héréditaire ou acquise, les enfants sont bien constitués ; mais dans le cas contraire, les tares s'accentuent chez les enfants et deviennent plus graves que chez les parents.

Au sujet des semences, il dit qu'il y a des variétés de blé qui possèdent des qualités particulières, mais si on les transporte en un autre terrain, ils les perdent. C'est une question de sol ou de milieu. Ce qui se dit ici du blé est général, peut s'appliquer à tous les végétaux et à tous les animaux. C'est là la raison des nombreuses races ou variétés d'animaux domestiques et de plantes cultivées spéciales à certains pays. Mais la question d'hérédité est loin d'en être élucidée.

M. le docteur Lefebvre dit qu'il n'a nullement entendu s'occuper des végétaux et des animaux, dont il n'a pas fait une étude spéciale à ce sujet. Il croit devoir seulement constater ce fait que la surdimutité se rattache le plus souvent à la consanguinité.

M. l'abbé Vallet lit ensuite un extrait de son mémoire sur *L'hérédité au point de vue philosophique* (v. ci-dessus, p. 247). Son étude est très applaudie, mais le défaut de temps ne permet pas de discuter les nombreuses et intéressantes questions soulevée par ce travail.

La séance est levée à 6 heures du soir.

TABLE DES MATIÈRES[1]

Ch. Huit, *professeur honoraire à l'Université catholique de Paris.* — Coup d'œil sur le Vocabulaire philosophique contemporain..... 5

Abbé Georges Carić, *de l'Institut supérieur de Saint-Augustin* (*Vienne.*) — Une définition du Beau..... 12

Abbé Duquesnoy, *professeur à l'Université catholique de Toulouse.* — De l'Unité des preuves de l'existence de Dieu..... 18

Dr G. Monchamp, *professeur de philosophie au séminaire de Saint-Trond* (*Belgique*). — Les Preuves de l'existence de Dieu dans l'apologétique contemporaine..... 33

Dr Charles Braig, *curé de Wildbad* (*Wurtemberg*). — La Matière, étude sur une notion fondamentale de la philosophie naturelle.....

Amédée de Margerie, *doyen de la Faculté catholique des lettres de Lille.* — Le Libre arbitre..... 67

C. de Kirwan. — L'Instinct, la Connaissance et la Raison..... 111

Abbé Louis Maisonneuve, *curé d'Avignonet* (*Haute-Garonne*). — La Psychologie physiologique..... 134

Abbé Élie Blanc, *professeur à l'Université catholique de Lyon.* — Note sur l'Histoire de la philosophie..... 154

Abbé Farges, *directeur à l'école des Carmes, Paris.* — Théorie de la Perception immédiate, d'après Aristote et saint Thomas..... 157

Abbé Vacant, *professeur de théologie au grand séminaire de Nancy.* — Part de nos facultés sensitives dans la préparation des concepts et des jugements de notre entendement..... 176

Domet de Vorges, *vice-président de la Société de Saint-Thomas-d'Aquin de Paris.* — De l'Idée d'être et de l'Intelligence..... 186

1. Voir la table générale alphabétique en tête du fascicule d'introduction.

Abbé de Broglie, *professeur à l'Université catholique de Paris.* — Des données synthétiques naturelles et de leur emploi méthodique pour l'acquisition de la vérité philosophique..... 208

Joannes Kiss, *director Societatis de S. Stephano, Budapestini.* — De Quantitate infinita..... 230

Gardair, *professeur libre à la Sorbonne.* — Les Principes de la Raison pure..... 241

Abbé Vallet, *professeur au séminaire de Saint-Sulpice.* — Effets et conséquences de l'Hérédité..... 247

Procès-verbaux des séances..... 262

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

SCIENCES JURIDIQUES ET ÉCONOMIQUES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE

INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

TENU A PARIS

DU 1er AU 6 AVRIL 1891

QUATRIÈME SECTION

SCIENCES JURIDIQUES
ET ÉCONOMIQUES

PARIS
ALPHONSE PICARD, ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1891

Don
de l'Institut Catholique
DE PARIS

LA
PROPRIÉTE EN DROIT NATUREL

PAR M. GEORGES VERBIEST,

Avocat à Bruxelles.

Le socialisme peut disputer la propriété à la loi civile avec d'autant plus de succès que la loi civile s'est faite quelque peu sa complice. Lorsqu'il s'est agi de donner au partage forcé une base juridique, on fit table rase du droit naturel, on vicia le droit de propriété dans sa source. Mirabeau, Tronchet et Chabot introduisirent à cette occasion les erreurs du contrat social dans nos codes en soutenant que la propriété est une création de la loi. C'était poser un principe dont les adversaires de ce droit ne pouvaient manquer de tirer profit. La loi n'est elle-même qu'une création du nombre et le socialisme est par essence la loi du nombre.

A Portalis et Grenier revient l'honneur d'avoir ramené le Corps législatif dans le droit chemin en faisant consacrer par ses suffrages la vraie notion de la propriété, telle que la définit l'article 544 du code civil : le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements.

« N'aspirons pas à être plus humains que la nature », s'écriait Portalis dans la séance du 26 nivôse au XII[1] ; et Grenier débuta par cet aperçu remarquable : « Les dissensions civiles qui ont agité les peuples, les malheurs qui ont pesé sur eux, ont presque toujours dû leur existence au renversement ou à l'oubli du principe conservateur de la propriété ; et l'ordre et le bonheur dont ils ont joui peuvent être regardés comme le signe du respect qu'ils lui ont porté[2]. »

Malgré cet avertissement voici le combat engagé à nouveau sur le terrain de la propriété foncière. Mais une volte-face s'est opérée dans les rangs des conservateurs. D'aucuns, impressionnés par les abus de la spéculation et par le mauvais usage que font certains propriétaires de leurs droits, en accusent de bonne foi la propriété elle-même, et leurs publications qui reflètent ces tendances ont reçu des encouragements autorisés.

1. Locré, t. IV, p. 73. Eléments du commentaire VI.
2. Locré, t. IV, p. 95. Eléments du commentaire VIII.

Que faut-il penser de cette institution qu'on rencontre à la base de toute société prospère? Serait-elle vraiment contraire à l'ordre naturel?

Avant de répondre, une observation générale est nécessaire. Le législateur civil pouvait sans inconvénient attribuer au propriétaire la jouissance la plus absolue des choses qui lui appartiennent, non qu'il n'y ait des obligations corrélatives à ce droit, car il y en a de deux espèces, civiles et morales, et à ce dernier point de vue l'usage du propriétaire est même très-limité, encore moins a-t-il le droit d'abuser. Si ses obligations civiles lui imposent simplement le respect des droits d'autrui, la loi morale lui enseigne de compter avec les besoins de ses semblables dans l'usage de ses biens. Nous avons pour mission de faire profiter la société de notre superflu par l'aumône, et avant tout par des œuvres utiles, chacun selon ses aptitudes, ses goûts, sa position sociale. Seulement le législateur civil n'avait pas à empiéter sur ce domaine : l'homme étant comptable de son bien devant Dieu, c'est à l'individu responsable qu'appartient normalement le choix de leur mode d'emploi.

I

« L'équité naturelle, Domat l'a dit, doit être l'esprit des lois[1]. » Si la propriété privée conduit au perfectionnement de l'intelligence et de la volonté et qu'elle procure les biens de la vie, elle n'est plus à créer; il suffit au législateur de la consacrer et d'en régler l'usage dans la société.

Depuis Rousseau on a beaucoup divagué sur l'origine de la propriété, et Mirabeau tout le premier dans son discours sur l'égalité des partages[2].

« Si nous considérons l'homme, dit-il, dans son état originaire et sans société réglée avec ses semblables, il *paraît* qu'il ne peut avoir de droit exclusif sur aucun objet de la nature, car ce qui appartient également à tous n'appartient réellement à personne. » Et plus loin, tâtonnant de plus belle : « Les lois ne protègent pas, ne maintiennent pas seulement la propriété; elles la font naître *en quelque sorte*; elles la déterminent; elles lui donnent le rang et l'étendue qu'elle occupe dans les droits du citoyen. »

Chabot, dans son rapport au tribunat[3], est moins pompeux, mais tout aussi diffus : « La société civile est la seule et véritable source de la propriété. C'est elle qui garantit à chaque individu ce qu'il possède à juste titre (il y a donc un titre antérieur à la loi civile) et cette garantie (ne pas confondre avec la source) est elle-même le but principal de la société. Elle est un des premiers éléments de son existence, de sa conservation et de sa prospérité. » Conclusion qui n'a qu'un tort, c'est de ne pas ressortir des

1. Des lois civiles; — des successions, ch. IV.
2. Archives parlementaires de 1787 à 1860, t .XXIV, p. 510, par Mavidal et Laurent.
3. Locré, t. V, des successions. Partie II. Eléments du commentaire X, 3.

prémisses. Quelle est donc la véritable origine du droit de propriété ? Elle gît à la fois dans la nature active et sociale de l'homme.

Quiconque veut atteindre sa fin d'une manière complète doit vivre, conserver la vie et se survivre ; ainsi la propriété privée naît d'elle-même par un acte spontané de notre nature et comme un moyen nécessaire d'arriver à notre fin. Nos facultés s'assimilent et s'approprient les choses créées ; c'est leur raison d'être. Elles les transforment comme une machine transforme la matière première : la main et l'intelligence constituent l'engrenage ; la volonté, le moteur. L'objet ainsi transformé n'a pas perdu que sa forme, il a perdu son existence première ; de sorte que, humainement parlant, il y a une chose nouvellement créée ; il y a en quelque sorte un second créateur qui lui a imprégné sa personnalité. La lui enlever ou lui en imposer le partage, serait porter atteinte à cette personnalité. On lui contesterait la première et la plus nécessaire de toutes les libertés : celle de l'exercice de ses facultés, et par le fait même, on l'empêcherait d'atteindre librement sa fin. La vie n'est pas autre chose qu'un acte d'appropriation continue.

En spoliant l'activité humaine à la fois dans son objet et dans ses résultats, on lui ôte un droit primordial inaliénable, puisque l'homme est maître des choses légitimement acquises par lui, comme il est maître de ses facultés. Sous ce rapport les lois qui protègent les œuvres de la pensée ne sont qu'un hommage rendu à ce droit de la nature. D'autre part nos besoins ne commencent et ne finissent pas avec le lever et le coucher du soleil ; ils se perpétuent. Il est donc tout naturel que nous cherchions à perpétuer nos ressources. Celui qui le premier a entouré son champ d'une clôture et a dit : « Ceci est à moi, » n'a pas voulu livrer sa vie au hasard des éléments et aux caprices de la force : au lieu d'être un usurpateur, comme le qualifie Rousseau, c'est un prévoyant et un économe.

Quoi de plus légitime que cette tendance à rendre durables les effets da notre appropriation ? Quoi de plus nécessaire enfin ? La conservation de le vie n'est pas seulement un droit, c'est un devoir, le premier dans l'ordre de la nature et qui nous met en mesure d'accomplir tous les autres devoirs.

Sans doute, la terre est un germe puissant, mais qui ne se laisse féconder que par un travail opiniâtre, ingénieux dans ses procédés, patient en vue de ses résultats. Pour se résoudre à planter, faire des irrigations, fumer la terre, y creuser des puits, il faut qu'on soit assuré de sa possession paisible et exclusive ; car les travaux, outre qu'ils exigent de grands sacrifices de temps et d'argent, ne produisent leurs fruits qu'au bout d'un certain nombre d'années. Cela est surtout vrai pour les nouvelles méthodes de culture intensive.

Mettez le possesseur du sol dans la situation d'un preneur à terme plus ou moins long, il ne donnera ses peines qu'en vue d'un résultat immédiat ; il épuisera la terre ; ces inconvénients sont inhérents à toute jouissance temporaire.

Voyez, par exemple, dans les pays où les chasses se louent, en Allemagne notamment, comment les chasseurs dépeuplent la contrée pendant la dernière année du bail, de crainte d'être supplantés par des amateurs plus offrants. Voyez les détenteurs précaires des biens ruraux ou urbains, comment, à mesure qu'ils approchent du terme, leur jouissance confine avec la détérioration. De même encore, sous l'ancien régime, les possesseurs grevés de substitution. Rarement on abolit une coutume à meilleur escient, car elle aboutissait à l'épuisement de la terre au détriment du substitué. Faites-en un simple fermier, un usufruitier ou un concessionnaire, l'occupant temporaire se dira : « Après moi le déluge ! »

Ensuite, compter sur la participation aux fruits comme stimulant au travail serait risible, le communiste est fidèle à sa devise : produire le moins pour bénéficier le plus et non plus qu'un propriétaire il n'aime à travailler pour autrui. On ne le décidera à cultiver que moyennant salaire, et le salaire, en proportion avec le labeur, sera élevé. Si dans cette occurrence le prix de la main d'œuvre joint aux frais d'exploitation n'absorbe que la rente, on pourra s'en féliciter.

Ce sentiment de la conservation est tellement inné dans l'homme qu'il en porte le souci jusque par delà la tombe. Champetier de Ribbes l'a dit en excellents termes : « Il veut vivre, et sentant sa propre vie s'échapper il cherche à revivre dans autrui. Il devient par là l'homme utile, l'homme moral et responsable, éminemment social[1]. » Peu de carrières, en effet, qui ne soient empreintes de cette préoccupation. Le père veut revivre dans ses enfants, le magistrat dans sa municipalité, le citoyen dans son pays, le savant et l'artiste dans l'humanité. L'idée de se survivre soutient l'activité jusqu'au bout et fait que non seulement on bâtit, mais qu'on plante à tout âge.

Or voici comment cet instinct de la nature devient un impérieux devoir. La famille a sa part de responsabilité dans l'avenir de ses membres, car les enfants ne sont qu'un dépôt dont elle doit restitution à l'Auteur de toutes choses. Aux parents, par conséquent, de leur procurer autant que possible les moyens nécessaires à leur fin ; à la société de leur garantir l'usage de ces moyens. Durant sa vie le père doit donner à ses enfants le pain de l'âme et le pain du corps ; à sa mort il leur laissera, avec ses biens matériels, l'héritage de ses leçons et de ses exemples.

Ainsi le droit de tester prend sa source dans le droit de propriété considéré dans le présent et dans l'avenir : il en est le terme final et le fruit suprême.

1. Gazette des tribunaux, 20 oct. 1871.

II

Pour combattre la propriété au nom de la justice, Henri George a tenté de bâtir un système scientifique sur ce paradoxe de Rousseau : *les fruits sont à tous, la terre n'appartient à personne.*

En principe, le socialiste californien reconnaît le droit de propriété avec ses conséquences. Il admet la propriété de l'argent, des usines, des instruments de travail, des constructions élevées sur le sol ; mais il attaque la propriété foncière. Le profit que le capitaliste retire de son capital lui paraît légitime, et la rente que le propriétaire retire de sa terre, inique[1]. De sorte qu'une situation, vieille comme l'humanité, considérée pendant six mille ans comme normale, deviendrait tout à coup une iniquité, une sorte de vice originel dont l'homme aurait entaché son labeur à son insu? Examinons.

Nous croyons que le Créateur lui-même conféra à nos premiers parents et à leur descendance l'investiture de la terre, lorsqu'après les avoir bénis il leur dit : « .....Replete terram ; *et subjicite eam*[2]... » N'est-ce pas la propriété dans toute son étendue, telle que nous la concevons habituellement, et comprenant les droits de jouissance, de disposition et d'exclusion? Dieu veut que la terre soit en la domination de l'homme. Il ne dit pas, remarquez-le, « faites produire à la terre des fruits, » mais « subjuguez-la. » Or, dans le système de la propriété collective, pas de domaine à proprement parler : ni en faveur des individus qui n'auraient que l'usage, ni en faveur de l'Etat qui devrait se borner à régler cet usage.

Si la terre est le patrimoine de l'humanité et que l'homme en particulier n'a de droit exclusif que sur ses produits, elle ne peut appartenir davantage à une collectivité qui n'est qu'une partie de l'humanité. Comment l'Etat, la commune ou une association quelconque justifierait-elle d'un droit que les individus n'ont pu lui conférer? Le premier monarque ou le premier président de république qui étendrait les bras vers les quatre points cardinaux du territoire qu'il gouverne et dirait : « ceci est à moi, ou ceci est à mon peuple, » serait un usurpateur.

Au point de vue de l'appropriation, il y a entre la terre et celui qui la défriche la même corrélation qu'il y a entre un objet mobilier et celui qui en fait un ustensile ou une œuvre d'art. Les Gaulois, entre autres, l'avaient parfaitement compris. Ils exploitaient parfois en communauté un bois, un marais ou une friche ; ils possédaient toujours à titre individuel les meubles, les ustensiles, les bestiaux, ainsi que le territoire consacré à la culture des céréales[3].

1. Correspondant du 15 août 1890 : une étude très intéressante de M. le vicomte de Meaux sur *le peuple catholique aux États-Unis.*
2. Gen., ch. I, 28.
3. Le Play, *L'organisation de la famille,* pp. 19 et 23.

Cette tendance à écarter toute intrusion dans l'appropriation du sol est aussi instinctive, aussi machinale que le mouvement de tout homme à qui l'on veut prendre ce qu'il tient.

« Si nous sommes tous ici par une permission égale du Créateur, dit Henri George, nous sommes tous ici avec un titre égal à la jouissance de sa bonté, avec un droit égal à tout ce que la nature offre avec tant d'impartialité[1]. » Evidemment nous ne sommes ici que par la permission du Créateur, un enfant le sait, et voilà pourquoi nous sommes sans titre aucun à la jouissance de sa bonté. De ce que nous n'existons que par sa bonté, il ne s'en suit pas que nous ayons des droits à cette bonté. Notre dépendance nous oblige à la solliciter, et les bienfaits qu'elle daigne nous octroyer ne relèvent que de son bon vouloir. Pour avoir des droits égaux, au moins devrions-nous avoir des facultés égales. Mais les hommes sont sous ce rapport, en vertu de la permission de leur Créateur, les plus diversement doués, et leur volonté qui concourt à développer ces facultés, est encore très-inégale. Nous sommes plus ou moins intelligents, plus ou moins actifs, plus ou moins honnêtes, par conséquent plus ou moins riches.

Supposez que le travail soit le seul titre légitime de propriété, comme le prétend Henry George, aussitôt quantité de matières premières échappent à l'appropriation individuelle : les produits spontanés de la terre, autant que la terre elle-même, ne sont le fruit du travail de personne. On défriche un bois, on extrait du minerai, on cueille des fruits sauvages, on abat un sanglier, mais on n'est propriétaire d'aucune de ces choses parce que la nature seule les forme et les fait croître ; c'est la conséquence logique du système.

En somme, les seules choses vraiment communes sont celles qui échappent à toute appropriation individuelle ; les choses hors de puissance et par là hors du commerce, telles que : le soleil, la mer, l'air respirable, et ainsi de suite, désignées en droit romain conformément à leur nature, sous la dénomination de *res communes omnium*.

Henry George dit aussi que dans les périodes primitives nous trouvons que la terre est toujours considérée comme propriété commune[2].

Reportons-nous un instant aux premiers âges du monde, au moment où la loi naturelle éclaire seule la conscience humaine en l'absence de lois écrites et où ses rayons s'entrecroisent avec les rayons de la révélation divine, son infaillible interprète. Déjà la propriété apparaît avec son caractère individuel et exclusif, c'est-à-dire de *dominium*.

Après la mort de Sara au pays de Chanaan, Abraham, désirant l'ensevelir dignement, demanda aux enfants de Heth qu'ils voulussent intercéder auprès d'Ephron pour qu'il lui cédât la caverne double située à l'extrémité de son

1. *Revue britannique*, 9 sept. 1890, p. 146. *La réforme foncière en Amérique*, par Thomas B. Preston. — *Progrès et Pauvreté*, par H. George, p. 321.
2. *Ibid.*, p. 365.

champ. Ephron lui vendit le champ et la caverne pour 400 sicles d'argent. Et le champ fut assuré à Abraham comme un bien qui lui devint propre (*in possessionem*) en présence des enfants de Heth et de tous ceux qui entrèrent dans l'assemblée qui se tenait aux portes de la ville [1]. Donc, reconnaissance du droit de propriété, transmission de ce droit, formule du contrat, rien n'y manque.

Isaac s'étant retiré au torrent de Gérare, y creusa des puits que les pasteurs du pays lui disputèrent. « L'eau est à nous, dirent-ils, parce que vous avez creusé dans un sol qui nous appartient. » Isaac céda et appela ce puits *Injustice*, car les fouilles avaient eu lieu du consentement de ceux de Gérare [2].

Ici c'est la revendication en pleine propriété du sol et du sous-sol, par des pasteurs, notez-le bien, et à propos de choses d'une utilité commune, nécessaire même, en ces premiers temps, à l'exercice de la profession de presque tous les hommes.

On peut dire que toutes les prescriptions de droit naturel sont contenues explicitement ou implicitement dans le décalogue et dans les ordonnances que Moïse proposa au peuple sur l'ordre de Dieu pour lui donner un gouvernement équitable et pacifique [3]. Eh bien, nulle part, la propriété individuelle n'y est l'objet d'une prohibition directe ou indirecte. Bien au contraire, les tables d'airain portaient ce commandement significatif : « Vous ne désirerez point la maison de votre voisin... ni aucune des choses qui lui appartiennent, » défense qui s'applique à la terre comme à tout le reste. Quant aux dispositions des ordonnances concernant les dépôts, les dîmes et les prémisses des fruits qui présupposent le droit de propriété, une seule défense : celle de vendre un champ consacré au Seigneur [4]. Par conséquent, il était permis de céder entre particuliers tout autre champ. Or, Dieu n'eût certes pas permis de faire de la terre un usage contraire à sa destination et qui eût constitué une profanation de son œuvre.

Signalons dans ces mêmes ordonnances une recommandation du législateur hébraïque à son peuple d'une portée économique remarquable. « Le Seigneur ordonne de laisser reposer la terre la septième année, *ut comedant pauperes populi tui et quidquid reliquum fuerit bestiæ agri* [5]. C'est-à-dire : la terre appartiendra à titre exclusif à son légitime possesseur ; elle sera son domaine. Seulement les fruits tomberont parfois en partage entre le propriétaire et le pauvre, en vertu d'un devoir de charité.

1. Gen., ch. XXIII, v. 18.
2. Gen., XXVI, v. 20. Bible de Carrières, commentaires de Menochius.
3. Exode, ch. XXI et suiv.
4. Lévitique, ch. XXVII, v. 28.
5. Exode, ch. XXIII, v. 11.

III

Considérons maintenant la propriété dans ses rapports avec la civilisation. La loi naturelle appelle les hommes à vivre dans une société plus ou moins parfaite, puisqu'ils ne s'y meuvent que pour atteindre plus complètement leur fin. Elle veut, par voie de conséquence, tout ce qui est nécessaire à l'organisation de cette société ; et, sous ce rapport, les communistes parcourent avec nous la même lice, mais en sens inverse. Pour atteindre la perfection sociale, les communistes la supposent, ou plutôt ils la créent tout d'une pièce, car décréter l'égalité absolue entre les hommes c'est évidemment les supposer parfaits. Cependant, comme il n'y a rien de plus contraire à la nature humaine que cette prétendue égalité qui refoule toute spontanéité individuelle, il s'en suit que l'avenir des peuples collectivistes ne peut être que la barbarie ou la civilisation embryonnaire des sociétés dans l'enfance.

Une société civilisée est celle où les facultés de ses membres se développent librement en vue du bien.

La propriété est éminemment propre à favoriser ce développement : elle est un sanctuaire d'indépendance et de liberté. Or cette indépendance est en quelque sorte le pivot de la civilisation. Moins on a besoin des services d'autrui, plus on est à même d'en rendre par voie d'enseignement et d'autorité. Le but terminal d'une société étant le bien particulier de ses membres et ceux-ci devant y concourir selon leurs aptitudes et position sociale, il importe que chacun jouisse d'une indépendance adéquate à sa mission.

L'apport social des citoyens est double : ils se groupent en vue de défendre en commun leur personne et leurs biens. A la personne se rattachent les questions d'état et de capacité, et les rapports qu'ils créent pourraient au besoin être réglés par les mœurs ; les biens engendrent des rapports de citoyen à citoyen et ne peuvent être soustraits aux caprices du plus fort que par des lois. D'où il suit que la propriété a donné naissance aux lois civiles. Sans la propriété individuelle il n'y aurait plus que des rapports entre citoyen et Etat ; le droit public remplacerait le droit civil ; et rien n'étant plus modifiable que la puissance publique, l'arbitraire deviendrait la seule règle d'une société qui méconnaîtrait la propriété comme l'expression d'une vérité primordiale.

Ceci explique pourquoi les anciens donnaient à Cérès le nom de législatrice. Si Rousseau en voulait tant à la propriété, c'est parce qu'il en voulait avant tout à la civilisation ; aussi la loi civilisatrice par excellence n'a pas trouvé grâce devant sa cognée.

Le principal avantage de la propriété individuelle sur la propriété collective est d'ajouter à l'activité humaine cet élément qui, non content de

mettre le terrain en culture, en centuple la valeur : « la constance. » Les hommes, dit Montesquieu, par leurs bons soins et leurs bonnes lois, ont rendu la terre plus propre à être leur demeure [1]. »

Saint Thomas d'Aquin estime également que le droit de propriété est nécessaire à la vie humaine ; il le compare avantageusement à la communauté des biens qui amène le manque de soins, la confusion et les querelles [2].

Au point de vue de la civilisation, le communisme est un état forcément stationnaire, convenant tout au plus à un peuple en formation, comme transition entre la vie sauvage et la vie civilisée. Du jour où il vient en contact avec d'autres peuples dont l'activité est sollicitée par l'intérêt privé, il s'en fait exproprier et à la longue détruire. Si les peuplades de l'Amérique avaient eu des racines dans le sol, peut-être auraient-elles résisté aux envahissements des races conquérantes : vaincus par les armes, sans doute, mais vainqueurs par la race. Et si, entre toutes, les Mexicains ont le mieux survécu à la conquête, c'est qu'ils étaient aussi les plus avancés en civilisation. De leur sang mêlé au sang du vainqueur pouvait sortir une nation nouvelle capable de recouvrer l'ancienne indépendance.

Il y a nécessairement moins d'activité chez un peuple dont la vie en détail est réglée par l'arbitraire d'une puissance souveraine. Jugez de ce qu'il faudrait d'obéissance passive, de bonacité, pour ne pas heurter, rompre, déplacer quelques-uns des filaments qui lieraient par cent côtés à la fois les existences à l'Etat. Où trouver l'élévation d'esprit et la hardiesse pour les grandes entreprises chez des automates ? La morale, qui combattrait les inclinations qu'un pareil état social développe de préférence, descendrait bientôt au niveau des caractères. Celle des Péruviens entre autres se résumait en trois points : n'être ni voleurs, ni oisifs, ni menteurs. On n'en demandait pas davantage aux esclaves dans l'antiquité.

On dirait vraiment que le degré de garantie accordée à la propriété individuelle est comme l'étiage de la civilisation d'une nation. Voyez l'Amérique avant la conquête espagnole. Au plus bas de l'échelle se trouvaient les Peaux-Rouges, sans propriété terrienne, ni commune, ni privée, et presque sans civilisation. Les Péruviens étaient montés d'un degré. Le père de famille recevait chaque année son lot de terre ; on cultivait en commun. Les Mexicains reconnaissaient le droit d'appropriation individuelle aux nobles et aux plébéiens ; les colons seuls en étaient exclus. Venaient enfin les émigrants européens chez qui la propriété recevait sa pleine et entière consécration.

Et qu'on ne s'imagine pas que la collectivité entreprendra les grandes découvertes ; qu'il suffira à l'Etat de frapper la terre du pied au moment voulu pour en faire sortir un Colomb ou un Livingstone. Ses préoccupations et

1. Esprit des lois, livre XVIII, ch. VII.
2. Saint Thomas, 2. 2. quest. LXVIe, art. 2.

ses loisirs s'absorberont dans les détails d'une règlementation journalière touchant la production et la distribution des produits et en place d'un gouvernement, il ne restera qu'un vaste ménage !

On peut observer par l'histoire que les peuples qui cultivent la terre en commun n'ont qu'une industrie rudimentaire et peu de commerce. Ils ne font des échanges que pour les besoins du moment, comme il ne produisent que pour les besoins du moment, négligeant ainsi un important facteur de civilisation, car le commerce non seulement enrichit, mais il instruit et rend les hommes pacifiques. Il leur eût même été désavantageux de faire le commerce. Qu'est-ce qui constitue la richesse des nations ? Ce sont les choses mobilières dont elles font trafic : telles que les monnaies, les créances, les marchandises, les céréales. Plus une nation en manque, moins elle doit s'en procurer chez celles qui en ont, sinon les importations y seraient supérieures aux exportations, ce qui amènerait fatalement son appauvrissement. Au contraire, un Etat où l'activité est grande et qui produit beaucoup, peut faire beaucoup d'échanges. Il crée plus de besoins, trouve plus de bras à utiliser et fait vivre les arts et les sciences de son superflu.

Anciennement les professions industrielles, exercées par des esclaves, étaient peu développées. Il en serait de même dans un état communiste où les citoyens ne seraient que des esclaves d'une nouvelle sorte.

Mais à Sparte, entre autres, au Pérou avant Pizarre, le trésor public était riche ? Sans doute, et malgré cela il y avait là, au témoignage des historiens, peu de félicité privée. Ce trésor s'alimentait par le nécessaire de la nation, et non par son superflu ; il regorgeait au détriment du bien-être particulier. Lorsqu'on part de cette idée que les citoyens ne vivent que pour l'Etat, l'Etat ne leur doit que la vie dont il restreint à sa guise les besoins, et tout ce qui les dépasse, il se l'approprie. Qu'on mange des langues de rossignols ou le brouet de Lycurgue, que lui importe ?

Dans un Etat collectiviste, il y aurait difficilement place pour les arts et les sciences. Nous venons de dire qu'il manquerait de superflu, mais il y a une autre raison. Les arts naissent de la délicatesse dans le goût, qui exige avec l'éducation une certaine culture de l'esprit, deux qualités qui ne sont guère l'apanage des masses. Formerait-on des peintres, des sculpteurs, des architectes, par l'embellissement des monuments publics ? Illusion : des métiers, peut-être ; des artistes, jamais. En général les monuments ont moins pour but de rehausser les arts que de fixer dans les esprits, en l'exaltant, une action d'éclat ou une pensée morale. Ils s'élèvent un peu au hasard des évènements et beaucoup au gré des gouvernants. Donc disproportion continuelle entre les commandes et les talents : d'où la médiocrité. Il est bon que les hommes d'art soient assez nombreux, sinon point d'émulation ; il ne faut pas qu'il y ait pléthore, sinon point d'avenir.

Les sciences, plus que toute autre branche de l'activité humaine, naquirent et se développèrent sous l'impulsion de l'initiative et du zèle des particuliers.

Les Etats n'intervinrent la plupart du temps que pour servir leur politique ou faire face à des nécessités devenues tangibles au commun des mortels. Dès que leurs intérêts, mal entendus, se trouvèrent en contradiction avec ceux de la science, et cela s'est vu maintes fois, leur influence devint néfaste : aussi des Instituts subirent, à certaines époques, la tyrannie du pouvoir.

En résumé : la propriété privative, avec ses trois caractères de jouissance, de disposition et d'exclusion, est la plus conforme au droit naturel et la seule qui convient à un peuple civilisé. Elle constitue un fait primordial et universel, ayant pour elle, par conséquent, la vérité et l'expérience.

Cependant qu'on ne se méprenne pas sur la portée des expressions de propriété « privative » ou « individuelle » ; il faut les entendre dans un sens large, comme s'appliquant à des groupes autant qu'aux individus. Distinguons nettement le communisme des associations volontaires ayant pour objet l'exploitation du sol en commun. Ces associations se réclament du droit naturel au même titre que les exploitations appartenant à des particuliers, principalement si elles ont leur source et leur raison d'être dans la famille, fondement naturel de toute société, comme le *Mir* russe et l'institution des *Zadrugas* chez les Slaves du sud, en Serbie et en Croatie.

Pendant des siècles la civilisation occidentale avait respecté ces derniers vestiges du régime patriarcal ; mais le nombre des familles qui composent la communauté du *Mir* se restreint de plus en plus et les *Zadrugas* se désagrègent complètement ; une loi de 1874 va jusqu'à interdire la formation de nouvelles communautés rurales à l'avenir [1].

Rappelons à ce propos que chaque race en a connu, de ces associations fondées sur les liens du sang, parfois aussi sur les rapports de voisinage, que l'intérêt commun, la nécessité de se défendre ou la violence groupèrent en nationalités distinctes. Dans l'antiquité elles s'appelaient tribus, phratries, gentes ; au moyen-âge, tenures féodales cultivées par les familles souches, communautés rurales, villas et marches. Leur supériorité aux associations qui n'ont pour fondement et mobile que l'intérêt est hors de conteste. Si le lien du sang engendre la confiance mutuelle, la responsabilité illimitée, qui en est une conséquence, inspire confiance aux tiers. Elles présentent donc dans les transactions une double garantie de sécurité et de durée.

Parmi les avantages économiques et moraux se rattachant à l'exploitation du sol par une ou plusieurs familles en commun, trois surtout méritent réflexion.

D'abord la simplification et la fixité des besoins. Du moment que la considération publique s'attache à la famille plutôt qu'à l'individu, tous ses membres ont intérêt à la bonne tenue de la maison et une large part des

1. V. *La péninsule des Balkans*, par M. E. de Laveleye ; et une note sur *la Zadruga en Croatie*, par M. Albert Rivière, parue dans le Bulletin de législation comparée de 1888.

revenus est affectée à des dépenses d'utilité commune. Les nouveautés dispendieuses ne faisant valoir personne, on leur préfèrera le goût des choses solides et durables. Que cette fixité des besoins se généralise un jour, et le problème de l'équilibre entre la production et la consommation sera résolu.

Au surplus, une famille étendue et solidement établie peut suppléer à bien des œuvres aujourd'hui à charge des pouvoirs publics. Les invalides du travail et les infirmes y trouvent un refuge assuré ; les malades, des soins réparateurs.

Deuxième avantage, la régularité et l'abondance des moyens de production. Ici, point d'arrêt dans le travail, parce que les forces productives y donnent avec continuité. Si des bras sont momentanément hors d'usage, les autres n'en continuent pas moins leur tâche : condition indispensable pour toute entreprise qui exige des efforts persévérants et laborieux. Que d'améliorations à réaliser auxquelles le campagnard isolé ne pourrait même pas songer ! D'autre part le capital s'accroît facilement dans les grandes exploitations. M. E. de Laveleye l'a constaté une fois de plus lors de sa visite à la *Zadruga* de Siroko-Poljé qu'il trouva plus riche en bétail, proportion gardée, que les fermes voisines appartenant à des ménages séparés, et ses terres mieux cultivées.

Une petite communauté offre donc plus de résistance aux époques néfastes, sachant faire face aux calamités et réparer ses pertes. Ajoutez à cela qu'elle peut réaliser des économies en gros et en détail sur différents articles du budget : sur les frais de mise en culture par exemple, l'entretien du personnel et ainsi de suite. C'est aussi le mode de propriété qui paraît le mieux répondre aux nouvelles méthodes agricoles avec leurs exigences de capitaux, d'économies et de direction intelligente pour ouvrir des débouchés et tenter des expériences avec fruit.

Enfin, la vie en commun, tout en maintenant l'ordre dans la société, est un préservatif contre l'urbomanie des campagnes. L'homme des champs ne se sent plus attiré en ville par nécessité ou par plaisir, s'il jouit au milieu de ses ascendants et de ses proches d'une subsistance assurée, et s'il lui est permis de compter sur leur société journalière pour se distraire honnêtement. Cet entourage perpétuel d'inférieurs et de supérieurs lui apprend à se surveiller ; il sait respecter et se faire respecter ; sa vie en devient plus morale, ses habitudes plus réglées.

DE L'ÉTUDE ET DE LA PRATIQUE

DU

DROIT CANON EN FRANCE

A L'HEURE PRÉSENTE

PAR MGR TURINAZ

Évêque de Nancy.

Le Congrès scientifique international des catholiques a eu l'heureuse pensée de donner, dans la section des études juridiques et économiques, une place au droit ecclésiastique.

Je me propose, dans cette note, après avoir démontré rapidement la nécessité de l'étude de ce droit et loué le zèle du clergé français pour cette étude, de signaler les périls et les erreurs qui la menacent à l'heure présente.

Je sais que le temps nous est mesuré et par le règlement du Congrès et par les lois de la discrétion, aussi j'entre sans autre préambule dans mon sujet.

I

La nécessité de l'étude du droit ecclésiastique ressort manifestement de sa notion essentielle. Le droit ecclésiastique, en effet, est la législation de l'Eglise. Or, comment admettre que des prêtres puissent ignorer la législation de la société surnaturelle dont ils sont les représentants et les ministres? Comment admettre qu'ils ignorent les lois dont l'exécution et l'interprétation leur sont confiées? Evidemment, ces lois seront interprétées avec d'autant plus d'exactitude, elles seront mises à exécution avec d'autant plus de zèle et d'intelligence, que leur connaissance sera plus profonde et plus complète.

L'étude du droit canonique est l'étude de la constitution essentielle de l'Eglise, car il traite de l'autorité, sur laquelle repose cette constitution, et de la hiérarchie depuis les degrés les plus inférieurs de la cléricature jusqu'au Souverain Pontificat, des dignités, des charges et des fonctions, des qualités qu'elles exigent, des droits qu'elles confèrent et des devoirs qu'elles imposent.

D'où il faut conclure que l'ignorance du droit ecclésiastique est la cause première de toutes les atteintes portées à la constitution de l'Eglise et de toutes les révoltes contre son autorité. Au contraire, quand les lois

ecclésiastiques sont parfaitement connues, interprétées et exécutées, l'autorité est respectée et obéie, l'ordre, la paix et l'unité règnent partout.

Le droit canonique enseigne encore les règles de la vie ecclésiastique et du ministère sacré.

L'étude du droit canonique est le complément nécessaire de l'étude de la théologie dogmatique et morale. Elle est nécessaire à l'intelligence de l'histoire et de la vie même de l'Eglise ; car comment se rendre compte des œuvres, de la vie, de la puissance et de l'influence d'une société dont on ignore la constitution et les lois ?

La science du droit canonique est nécessaire enfin pour étudier et résoudre cette question d'une suprême importance, qui émeut notre temps comme tous les siècles passés : la question des relations de l'autorité religieuse et de l'autorité civile, de l'Eglise et de l'Etat. Il importe de le remarquer, à ce point de vue comme à quelques-uns des autres points de vue que j'ai indiqués, cette science est nécessaire, au moins dans une certaine mesure, aux laïques qui veulent défendre, dans les luttes religieuses et politiques, les droits et les libertés de l'Eglise.

Il faut le reconnaître, depuis quarante ou cinquante ans, le clergé français a montré pour cette étude un zèle digne des plus grands éloges. Un grand nombre d'ouvrages de droit canonique ont été publiés et presque tous ont une sérieuse valeur. Plusieurs revues sont réservées spécialement à cette science, ou traitent les questions de droit ecclésiastique et les questions de théologie. Elles font connaître les décisions des Congrégations romaines et les interprètent avec un zèle qui n'a d'égal que leur soumission parfaite à l'autorité pontificale. Le droit canonique est enseigné dans nos Séminaires et dans nos Universités catholiques, et il a sa part dans les sujets de conférences proposés au clergé de tous les diocèses.

Un certain nombre de prêtres sont allés et vont encore puiser cette science à ses sources premières, au pied des chaires des Universités romaines et parfois même dans les travaux des Congrégations.

Mais ce zèle si ardent, si digne d'éloges en lui-même, doit être un zèle éclairé ; il doit éviter l'exagération et l'oubli de la pratique et des faits, exagération et oubli qui menacent de le conduire à des erreurs et à d'autres résultats profondément regrettables.

II

L'exagération est une tendance de notre caractère national, qui se maintient difficilement entre les frontières de l'exacte vérité. Dans les travaux et les luttes de la doctrine comme sur les champs de bataille, le Français est entraîné par son ardeur. Cette ardeur l'a conduit souvent à la victoire,

mais souvent aussi, quand elle n'est pas éclairée et contenue, elle l'a conduit à l'erreur et à la défaite.

Autrefois, les Universités catholiques ne paraissaient ni nécessaires ni utiles; plus tard, dès le premier jour où la liberté de l'enseignement supérieur a été accordée, on voulut en établir plusieurs, et on a divisé et dispersé ainsi les forces et les ressources de tout genre. Le moyen âge était le temps de la barbarie universelle, puis il est devenu pour un certain nombre une époque digne d'une admiration sans réserve. Les coutumes en France étaient tout, ou à peu près tout, au point de vue du droit ecclésiastique, si l'on y ajoutait les lois civiles et les décrets des parlements; puis nous avons entendu et nous entendons encore affirmer que les coutumes en France n'ont aucune valeur et que, par une condition qui nous est spéciale entre toutes les nations catholiques, nous ne pouvons être régis que par le droit commun.

Il est une époque — elle n'est pas très lointaine — où le droit canon en France n'était rien ou à peu près rien; aujourd'hui, on nous affirme que le droit canon est tout ou à peu près tout : « C'est à l'abandon du droit canon que la France a dû la décadence dont le terme a été la Révolution française; c'est à l'hésitation avec laquelle la France a accepté le retour au droit canon qu'elle doit ses lamentables fluctuations depuis la Révolution; c'est à l'adoption intégrale et définitive du droit canon que les voix les plus autorisées de Rome et de la France conseillent de revenir pour trouver le salut[1]. »

Un autre écrivain a cru découvrir la cause de tous nos maux dans le prêt à intérêt. On peut aller très loin dans de pareilles voies, mais on s'expose à laisser en route la science, la logique et la vérité. C'est ce que je compte démontrer bientôt.

Il est évident, tout d'abord, que l'exagération n'est pas la vérité. Dans une mesure plus ou moins considérable, elle est l'erreur. Or, le but premier et essentiel de toute science, et en particulier de toute science chrétienne, c'est la vérité pure et exacte. Tout homme a le droit de dire à celui qui exagère : Ce que vous affirmez est en dehors de la vérité ou contre la vérité, ou, en d'autres termes, ce que vous affirmez n'est pas la vérité, c'est l'erreur.

Se laisser entraîner par l'exagération, c'est méconnaître l'esprit de la législation ecclésiastique. Cette législation est avant tout une œuvre de la plus haute prudence et de la plus haute sagesse. Elle est tout ce qu'il y a de plus opposé aux déductions irréfléchies et aux affirmations sans preuves. Aucune législation ne tient compte autant que celle-ci des difficultés pratiques, des différences des temps, des intérêts des âmes et des peuples. Dans sa

1. *De la nécessité du droit canonique en France dans le temps présent*, par M. l'abbé Brettes. (Séance d'ouverture de l'Académie de saint Raymond de Pennafort). Ce sont les trois *propositions* qui résument tout ce travail.

mission, qui est universelle, elle unit partout et toujours à la justice la bonté et la miséricorde.

L'exagération méconnaît les traditions et l'esprit de la science ecclésiastique. Vous ne la trouverez point dans les grands théologiens et dans les grands canonistes. Et, pour ne citer qu'un exemple, qui est moins exagéré que saint Thomas d'Aquin? Qui est plus précis, plus exact que ce sublime théologien et ce subline philosophe, qui était cependant un orateur et un poète?

Le zèle, animé de bonnes intentions, je le veux bien, mais entraîné par l'exagération, aboutit parfois au mépris des textes du droit et de l'autorité de l'Eglise, non seulement dans l'interprétation, mais dans des citations inexactes, dans la suppression des textes et des preuves qui pourtant s'imposent manifestement.

Il est facile de conclure, d'après ces données, quelle influence ce zèle exagéré peut avoir sur l'étude du droit canonique.

Une autre source de périls et d'erreurs dans l'étude du droit canonique et sur laquelle je n'insisterai pas en ce moment, parce que j'en apporterai bientôt des preuves, est l'oubli de la pratique et des faits. La science complète et raisonnée du droit doit évidemment tenir grand compte de la pratique et des faits. Elle le doit tout spécialement quand il s'agit d'apprécier la légitimité des coutumes et la valeur des motifs qui sont invoqués pour les justifier. Or, nous sommes témoins tous les jours des attaques les plus violentes dirigées contre le clergé et, en particulier, contre l'épiscopat français, et ces attaques ont pour cause première, avec des passions et des rancunes que je ne veux pas apprécier, l'ignorance des textes du droit canonique et aussi l'ignorance de faits qui sont sous les yeux de tous, dans les administrations diocésaines, dans la vie du clergé et de l'épiscopat français.

Pour démontrer les effets déplorables d'un pareil système, au point de vue de la science du droit comme au point de vue de la discipline et du respect de l'autorité dans l'Eglise, j'invoquerai le témoignage d'un prêtre vénérable qui est certainement en France aux premiers rangs dans la science de la législation canonique, et qui a donné toujours, dans l'étude du droit comme dans l'étude de la philosophie et de la théologie, des preuves éclatantes de son zèle pour les doctrines romaines. « Ici, nous ne sommes plus, dit-il, en face de novateurs, qui, au nom de la science ou de l'érudition, s'affranchissent du texte sacré des canons de l'Eglise; il s'agit, au contraire, de ces néo-canonistes, animés d'un zèle au moins excessif, qui, au nom du droit écrit ou de l'antiquité, veulent réagir contre des usages légitimes, appelés par eux nouveautés, d'ailleurs sanctionnés formellement ou tacitement par le Siège apostolique. Ils prennent surtout à partie les administrations diocésaines, qu'ils veulent à tout prix trouver en défaut. Au nom du droit pontifical, qu'ils connaissent très peu et interprètent fort

mal, ils attaquent ce qu'ils nomment les « excès », les « écarts » et les « abus » du pouvoir épiscopal en France. Sous prétexte de restauration disciplinaire, ces âpres réformateurs remettent tout en question, excitant la défiance dans les esprits et ébranlant plus ou moins, dans l'appréciation publique, l'autorité de l'évêque.

« Cette école fait surtout consister la science du droit pontifical à chercher des canons, des lois ou des décrets contraires, en apparence ou en réalité, à la pratique en vigueur dans tel diocèse; sans se préoccuper des changements essentiels qui ont pu survenir dans la situation ou état économique des lieux, ils réclament bruyamment un état pratique en harmonie avec telle ou telle loi antique. Les nombreux décrets des SS. Congrégations romaines sont venus souvent faire justice de cette science incomplète, qui a eu pour résultat de faire rétrograder la science canonique, et même de la rendre suspecte; on a pu la considérer comme un instrument de trouble et d'agitation utilisé par des esprits inquiets et indépendants. C'est, en effet, un besoin instinctif de réagir contre l'autorité épiscopale qui inspirait ce zèle grincheux; et cette école de réformateurs cultivait le droit canonique, à peu près comme l'école de Lamennais avait cultivé la Théologie.

« Ce n'était donc point encore la véritable science qui faisait en France son apparition; c'était, au contraire, une nouvelle déviation, que la seule *expérience administrative* faisait pressentir; c'était un obstacle réel, puisqu'on provoquait une défiance qui empêchait la restauration des études juridiques dans les séminaires, qui faisait envisager les sciences canoniques comme un moyen d'endiguer ou de débiliter le pouvoir épiscopal au profit du presbytérianisme naissant. En réalité, ces défiances étaient sans doute exagérées, car elles procédaient d'une appréciation portant sur les docteurs plutôt que sur les doctrines; mais le résultat n'en a pas moins été un arrêt du mouvement primitif vers l'étude du droit ecclésiastique [1]. »

Nous allons faire l'application de ces règles à un certain nombre de questions qui ont une importance toute spéciale en France et à l'heure présente.

III

LES COUTUMES

Certains écrivains repoussent comme absolument illégitimes toutes les coutumes qui existent en France. « Il nous faut prouver maintenant, dit l'un d'entre eux en parlant de la réorganisation des diocèses au commencement

1. E. Grandclaude : *Des études canoniques et de leur influence sociale.* Note lue le 28 novembre 1890, à l'Académie de saint Raymond de Pennafort.

de ce siècle, que, à partir de ce moment, l'Eglise de France est rentrée sous le régime du droit commun. » Et ailleurs : « Si on ne recourt pas à Rome, au droit commun par elle établi, nous n'avons plus qu'à pleurer sous le joug et nous perdons à notre tour toute espérance de salut. » Et encore : « que les privilèges et immunités de l'Eglise de France avaient été anéantis *sans retour*, cela ne saurait faire l'ombre d'un doute[1]. »

La doctrine qui est au fond de l'opinion que je viens d'exposer repousse toutes les coutumes et aboutit à cette conclusion que non seulement le retour au droit commun est obligatoire, mais qu'il est une condition nécessaire de salut. Or une pareille doctrine est en opposition manifeste avec le droit canon. On dirait vraiment que ces néo-canonistes ignorent qu'il existe dans le livre premier des Décrétales un titre IV qui traite de la coutume, qui en indique les conditions et qui démontre, pour le faire remarquer en passant, que, parmi ces conditions, le consentement même tacite du législateur n'est pas requis, mais qu'il suffit du consentement légal. Cette doctrine est en opposition avec tous les canonistes et tous les théologiens, qui admettent les coutumes, qui interprètent et appliquent le titre IV du Livre Ier des Décrétales, qui affirment que la coutume est une des sources du droit et qu'elle est définie d'après le can. *Consuetudo*, 5, dist. I : « Jus quoddam moribus constitutum. »

Elle est en opposition avec l'esprit de la législation ecclésiastique et de l'Église elle-même, car les canonistes font remarquer la différence qui existe, à ce point de vue, entre l'Eglise et les gouvernements modernes qui n'admettent que l'uniformité absolue devant la loi. « Sed Ecclesia, dit l'un d'entre eux, semper admisit consuetudines, tam generales quam particulares, et optimo consilio : nam quum extendatur ad universum orbem, moribus tam diversis populorum deferre debuit, et ideo usus rationabiles non potuit damnare, quum tales prohibitiones ad solam ostensionem dominationis, non sine detrimento animarum, conferre viderentur. Porro talis ratio agendi est maxime aliena a sapientia et mansuetudine Ecclesiæ[2]. »

La grande difficulté pour établir la légitimité des coutumes consiste à démontrer qu'elles sont raisonnables, *rationabiles*. Mais il faut remarquer que les théologiens et les canonistes, en traitant de cette condition, indiquent surtout ou presque uniquement les moyens d'établir que les coutumes ne sont pas déraisonnables, *irrationabiles*, et que plusieurs des plus illustres admettent que, dans le doute, si une coutume est raisonnable ou non, quand les autres conditions existent, il faut se prononcer en faveur de cette condition[3].

1. *De la nécessité du droit canonique en France dans le temps présent*, par M. l'abbé Brettes. (Compte rendu de la séance d'ouverture de l'Académie de saint Raymond de Pennafort, pp. 47, 52 et 42).

2. Grandclaude, *Jus canonicum*, lib. I, Decret., tit. IV, (1er vol. p. 156). — V. aussi De Angelis, *Praelectiones juris canonici*, lib. I, Decret., tit. IV, n. 16.

3. V. Reiffenstuel, lib. I, tit. IV, § 2, n° 43. — Suarez, *De Legibus*, lib. VII, cap. VI, n° 15. — De Angelis, *loc. cit.*, n. 6.

La coutume est certainement raisonnable si l'on peut démontrer que, depuis l'époque où la loi a été portée, les conditions des temps, des hommes et des choses ont changé, que les motifs de la loi ou n'existent plus, ou n'existent que dans une certaine mesure, que de graves difficultés et surtout une impossibilité morale s'opposent à l'exécution de la loi. Je reconnais aussi qu'il faut tenir compte, au sujet du *consentement*, des difficultés qu'aurait rencontrées, dans tels ou tels cas, la protestation du Saint-Siège contre une coutume.

On prétend encore que les Congrégations romaines, interrogées au sujet des coutumes de France, ont toujours donné des réponses défavorables. Cette affirmation n'est pas exacte. Pour citer un exemple qui pourtant a été invoqué par nos adversaires, il est vrai qu'une réponse défavorable a été donnée à Mgr l'Archevêque de Reims, le 14 juillet 1858, au sujet de la nomination de plusieurs vicaires capitulaires, mais des réponses favorables ont été données pour le diocèse de Cahors, le 11 mars 1863, et, plus tard, pour le diocèse de Périgueux. Des réponses dans le même sens datent du 21 avril 1592 et du 31 mai 1625. De plus, les décrets des Conciles de Tours, de Bordeaux, de Toulouse, de Sens, qui admettent cette coutume, ont été approuvés à Rome. Il est juste de faire observer que, presque toujours, les questions posées aux Congrégations romaines n'exposent pas ou n'exposent pas clairement les motifs sur lesquels s'appuie la légitimité des coutumes, et les Congrégations répondent, comme elles doivent le faire, par les décisions du droit commun.

Un certain nombre de canonistes affirment comme incontestable que toutes les coutumes de France ont été abolies au commencement de ce siècle par la bulle *Qui Christi Domini* du 29 novembre 1801. « Qu'on pense ce qu'on voudra, dit l'écrivain que nous avons déjà cité en parlant de cette suppression de toutes les coutumes de France, qu'on pense ce qu'on voudra de la légitimité des anciennes coutumes et libertés de l'Eglise gallicane, cela n'a plus qu'un intérêt archéologique. Car voilà un fait indiscutable, éclatant comme le soleil et qui reste désormais acquis [1]. » Or ce fait n'est point indiscutable, ni éclatant comme le soleil, ni désormais acquis. Il est, au contraire, discuté, et par des canonistes et des théologiens qui ont certes la valeur de ceux qui formulent de telles affirmations. Ceux qui contestent font remarquer que la formule de la bulle *Qui Christi Domini* sur laquelle s'appuie l'opinion opposée est une formule qui se trouve dans toutes les bulles et qui supprime les coutumes et privilèges opposés aux décisions qu'elles contiennent. Ils font remarquer que si la bulle a supprimé les églises des diocèses de France, elle n'a pas supprimé l'Eglise de France elle-même, le clergé et le peuple, et par conséquent leurs coutumes et leurs droits. Mais j'admets très volontiers que cette opinion peut être soutenue, pourvu qu'elle le soit par des preuves acceptables et qui ne se retournent pas contre cette opinion elle-même et surtout contre ceux qui la défendent. Je trouve en effet ici un exemple frappant de l'exagération et du

1. *De la nécessité du droit canonique en France*, par M. l'abbé Brettes, p. 45.

parti pris que je repoussais il y a quelques instants. L'écrivain, dont je viens de rappeler les affirmations si arbitraires, invoque en faveur de cette opinion un passage du décret du cardinal Caprara (du 9 avril 1802), chargé de l'exécution de la bulle *Qui Christi Domini*. Il s'agissait de constituer des statuts pour les chapitres de France et voici le texte du décret tel qu'il est cité : « In ipsis autem statutis vel condendis vel immutandis, religiosa sacrorum canonum observantia retineatur. » Cela paraît assez clair ; malheureusement la citation s'arrête à une virgule au milieu de la phrase dont voici la suite : « ... *usuumque ac consuetudinum laudabilium antea vigentium*, praesentibusque circumstantiis accommodatarum, *ratio habeatur*. » Donc, d'après le cardinal Caprara, interprétant au nom du Pape la bulle *Qui Christi Domini*, il faut tenir compte des coutumes et des usages anciens qui sont louables, sauf à les accommoder aux circonstances présentes. Donc, d'après le cardinal Caprara, toutes les anciennes coutumes de France ne sont pas supprimées ou sans valeur ; donc la partie du texte supprimée affirme absolument le contraire de ce qu'on fait affirmer à ce texte.

De plus, pour résoudre la question de la valeur ou de la non valeur des coutumes de France à l'heure présente, et de l'obligation absolue d'accepter tout le droit commun, il est une question qui s'impose à quiconque a des notions de droit canonique, c'est la question de savoir si, depuis le Concordat de 1801, les coutumes n'ont pas pu acquérir toutes les conditions requises ; et la réponse ne peut être qu'affirmative. Or cette question, l'écrivain que j'ai déjà cité la supprime. Et c'est à l'aide de pareils procédés qu'on s'attribue le droit de faire la leçon au clergé français et à l'épiscopat français, et qu'on prétend donner un nouvel et puissant essor à l'étude du droit canonique et au respect de l'autorité dans l'Eglise !

IV

LES OFFICIALITÉS

Les canonistes dont le zèle est plus ardent qu'éclairé et tous ceux qui veulent attaquer l'autorité de l'épiscopat en France, insistent très souvent sur la nécessité et le fonctionnement des officialités diocésaines. A les entendre, les officialités n'existent pas, ou bien les évêques ne veulent pas que les prêtres y aient recours, afin d'exercer une autocratie et une tyrannie sans limites.

Ma conviction est que la coutume ne peut prévaloir contre la loi qui établit les officialités. Mais les officialités existent aujourd'hui dans tous les diocèses de France et, si elles n'accomplissent pas leurs fonctions régulièrement et fréquemment en ce qui concerne la conduite des prêtres, la faute n'en est point aux évêques. Pour abréger, je vais donner de cette affirmation une

preuve que j'emprunte à la pratique et à la réalité des faits et qui, je l'espère, paraîtra décisive. Il y a dix-huit ans que je suis évêque, je n'ai pas eu à établir l'officialité dans les deux diocèses que j'ai administrés : elle était établie selon les prescriptions canoniques par mes prédécesseurs. Non seulement je n'ai jamais refusé à un prêtre de paraître devant l'officialité, mais j'ai engagé souvent les prêtres à y recourir. Or savez-vous combien de prêtres ont eu recours à l'officialité ? Un seul. Le tribunal ecclésiastique a confirmé la sentence très miséricordieuse qui avait été portée. Ce prêtre en a appelé à Rome, mais aussitôt que ses avocats ont eu entre les mains les pièces du procès, ils l'ont engagé à se soumettre et à garder le silence. Voilà la vérité.

Cette attitude du clergé est facile à comprendre pour tout homme qui ne se laisse point entraîner par un zèle aveugle ou dominer par le parti-pris, mais qui étudie les questions pratiques dans la réalité des faits, et qui tient compte des différences des temps et des lieux. Il est certain, et je le démontrerai bientôt en parlant de l'inamovibilité, que les enquêtes juridiques et les formes judiciaires offrent aujourd'hui, soit au point de vue des prêtres qui y sont soumis, soint au point de vue de l'intérêt des âmes, des difficultés qui n'existaient pas autrefois. Il est certain que souvent l'évêque qui impose à un prêtre de quitter une paroisse où il a commis des fautes et où une lutte, qui pourrait avoir pour lui les plus déplorables conséquences, peut être entreprise si déjà elle n'est commencée, l'évêque qui, au lieu de soumettre la cause de ce prêtre à des enquêtes et à des débats juridiques qui le compromettraient dans le diocèse tout entier, lui impose une peine presque toujours relativement légère, le transfère dans une autre paroisse et lui demande surtout de bonnes résolutions pour l'avenir, et pourtant bien souvent l'évêque est accusé de sacrifier ce prêtre à des motifs inavouables [1], et par charité il garde le silence en présence d'attaques injustes qu'il lui serait si facile de réfuter. Voilà encore la vérité.

V

LE CONCOURS

Je n'ai pas l'intention de traiter en détail cette question importante, je ferai seulement quelques observations qui concernent le point de vue spécial auquel je me suis placé.

1° Le droit ecclésiastique n'exige pas seulement que le jugement qui a pour objet le concours porte sur la science qui doit être démontrée par un examen oral et par deux compositions écrites, mais il exige encore qu'il porte sur d'autres points laissés à l'appréciation des examinateurs et de l'évêque :

1. N'est-il pas d'ailleurs évident qu'il serait bien plus difficile de faire admettre dans un diocèse étranger un prêtre qui aurait contre lui les résultats d'une enquête juridique, un jugement, et le scandale que cette enquête et ce jugement auraient causé ?

« Parem, ni forte majorem solertiam examinatores adhibeant, dit Benoît XIV, in perscrutandis aliis qualitatibus, regimini animarum consentaneis; morum honestatem inquirant, gravitatem, prudentiam, præstita hactenus Ecclesiæ obsequia, acquisitam in aliis muneribus laudem, aliaque spectabilium virtutum ornamenta, doctrinæ arcto fœdere consocianda [1]. »

2° La loi du concours établie par le Concile de Trente (Sess. XXIV, cap. 18 *de reformat.*) a été certainement une loi de haute sagesse. Elle présentait, à cette époque, de grands avantages; elle présentait aussi des inconvénients; ainsi des réclamations et des appels très nombreux se sont élevés contre les jugements des examinateurs, au grand détriment des paroisses, de la dignité et de l'influence du clergé et de l'autorité des évêques. Les papes ont essayé souvent de restreindre ces appels [2].

Il importe de ne pas oublier que le concours entraîne l'inamovibilité et que, par conséquent, il ne s'applique qu'aux cures inamovibles, et qu'il faut, pour l'apprécier, tenir compte du jugement qui doit être porté sur l'inamovibilité elle-même. Enfin, de nos jours, le ministère paroissial est devenu beaucoup plus absorbant qu'autrefois. Les prêtres sont moins nombreux et par conséquent plus occupés. Les difficultés de tout genre, et de l'instruction religieuse en particulier, les œuvres si nombreuses, le progrès de certaines dévotions populaires, laissent bien peu de temps à un prêtre appelé par ses mérites et la confiance de ses supérieurs à la tête d'une paroisse importante, pour préparer un examen de concours. De plus, ce prêtre, quoiqu'il pourrait, en redoublant d'efforts et d'énergie, préparer cet examen, ira-t-il volontiers, surtout s'il a dépassé l'âge de quarante ans, lui qui occupe déjà un poste important, se soumettre à un examen et concourir avec de jeunes prêtres? Faudra-t-il donc admettre qu'il soit, de fait, exclu des concours et des postes les plus élevés [3]?

1. Benoît XIV, Constitution *Cum illud*; — Concile de Trente, Sess. XXIV, cap. 18.

2. Voir en particulier le décret de la S. Congrégation du Concile, du 10 janvier 1721, approuvé par Clément XI.

3. La méthode du concours expose certaines paroisses à avoir des curés qui ne possèdent pas toutes les qualités qu'elles réclament. Un archevêque d'Italie, qui avait dû lutter contre bien des abus dont le droit commun n'avait pas préservé son diocèse, me disait qu'il avait une paroisse de plus de 15.000 habitants, peuplée en très grande partie de mariniers et d'ouvriers. Le ministère de cette paroisse demandait un véritable apôtre. « Deux fois déjà sous mon administration, ajoutait le prélat, cette paroisse a été vacante, deux fois elle n'a eu au concours que deux candidats, tous les deux dans des conditions qui ne me permettaient pas de les refuser, mais tous les deux manquant du zèle que réclame spécialement un pareil ministère. J'ai dû nommer l'un d'entre eux, mon prédécesseur faisait de même, et cette paroisse est livrée à perpétuité à des curés incapables au point de vue du zèle. » Si cet évêque n'avait pas subi la loi du concours, il aurait appelé à la direction de cette paroisse un prêtre plein d'activité et de zèle, qui aurait obéi, mais que rien n'obligeait à rechercher de lui-même un ministère si difficile.

Ajoutons encore que non seulement les prêtres du diocèse, mais les étrangers, doivent être invités au concours, à moins qu'il n'y ait un privilège spécial restreignant le concours à une catégorie circonscrite de personnes (S. Congr. Concil. Benev., 22 mai 1784, p. 17).

3° Un des canonistes les plus ardents à combattre les coutumes françaises, Bouix, dans son traité *de Parocho* (3e partie, section III, chap. IV), après avoir exposé les raisons pour et contre la coutume qui nous occupe, n'ose pas conclure, dit-il, dans une question aussi grave, parce que les difficultés et les inconvénients qui ont pu déterminer à ne pas accepter le concours peuvent encore peut-être persévérer en partie. Et il conclut : « Ut adeo mirum videri non debeat etiamnum retineri praxim illam, etsi forte neque vi Concordati, neque vi consuetudinis satis tuta existimetur. Certum enim est non obligare legem ecclesiasticam quæ vel nullo modo, vel nonnisi cum magno incommodo et animarum detrimento, ob peculiares circumstantias, observari potest. » Nous ferons simplement observer que dans de pareilles conditions, la coutume opposée est plus que raisonnable et qu'on ne voit pas comment le consentement du législateur pourrait lui faire défaut.

4° La légitimité de la coutume française opposée au concours a été affirmée par les conciles provinciaux de France tenus il y a quelques années, et, en particulier, par le concile du Puy, qui, comme je vais le dire, s'est efforcé de rétablir le concours.

5° Les partisans du concours prétendent qu'il peut parfaitement être mis en pratique en France si on lui fait subir quelques modifications. Le concile de la province de Bourges, tenu au Puy en 1873, a rétabli le concours en y apportant plusieurs modifications. Voici comment Mgr de la Tour d'Auvergne, archevêque de Bourges, dans son instruction synodale sur les actes et décrets du concile du Puy, expose ces modifications et les motifs qui les justifient :

« Usant de la faculté accordée par le concile de Trente, nous avons apporté certaines modifications qui, dans notre pensée, doivent atténuer considérablement les difficultés, si elles ne les font pas totalement disparaître.

« Une des principales difficultés vient de la nécessité de procéder au concours chaque fois qu'une cure devient vacante. Dans nos diocèses de France, généralement très vastes et très étendus, les vacances de cures se produisent fréquemment. S'il fallait chaque fois ouvrir un concours, il en résulterait une certaine perturbation, un certain trouble qui pourrait nuire au calme et à la tranquillité des esprits. Nous avons pensé qu'il serait suffisant d'avoir un seul concours chaque année, à une époque déterminée, pour toutes les cures qui viendraient à vaquer jusqu'au concours suivant.

« Nous avons pensé, en même temps, qu'il ne fallait admettre à ce concours, que ceux qui auraient donné satisfaction dans tous les examens imposés aux plus jeunes prêtres par les statuts diocésains.

« De plus, pour rendre aussi facile que possible la pratique des choses, nous avons décidé que ceux qui auraient subi avec honneur l'épreuve du concours, seraient portés d'office, sans nouvel examen, pour une période de dix ans, sur la liste des candidats aux cures.

« Enfin, pour ménager la transition et tenir un compte raisonnable des mérites acquis, nous avons laissé aux évêques, pendant dix ans, la faculté

de disposer d'un tiers des cures en faveur de ceux qui ne se seraient pas présentés au concours, mais qui offriraient, d'ailleurs, toutes les qualités désirables.

« Au moyen de ces mesures, nous croyons avoir rendu, non seulement possible, mais facile, la pratique du concours. »

Or, malgré ces modifications, le concours a cessé depuis plusieurs années dans le diocèse de Bourges, faute de candidats ou de concurrents. Pourra-t-il être un jour rétabli ? Dans les autres diocèses de la province, on n'a même pas essayé d'établir le concours dans ces conditions.

6° Le deuxième Concile plénier ou national de Baltimore (titre III, chapitre IV), exprime le regret de ne pouvoir mettre en pratique la loi sur le concours et il poursuit en ces termes : « Quod apud nos, etiamsi veri nominis parochos haberemus, servare vix potest. » La même pensée est exposée par le Concile plénier ou national des évêques d'Irlande tenu en 1850 (§ 19).

7° Il est intéressant et utile de rapprocher la méthode du concours établie par le droit commun, de la méthode suivie en France pour les nominations et qu'on dirait absolument ignorée, non seulement de ceux qui attaquent avec violence les administrations diocésaines de France, mais d'un grand nombre de canonistes, et en particulier de ceux qui sont si zélés pour les réformes et le règne absolu du droit commun.

A l'époque du Concile de Trente, et, depuis lors, là où les séminaires n'existaient pas, et souvent même là où ils existaient (et il en est encore aujourd'hui ainsi dans certains pays), les jeunes gens qui se destinaient au sacerdoce n'habitaient pas dans les séminaires pendant leurs études théologiques. Des examens devaient être subis pour obtenir les grades universitaires et pour arriver aux ordres. Mais la décision pour la nomination aux bénéfices et aux cures dépendait de l'examen du concours. Le jugement qui devait porter sur leurs aptitudes, leurs qualités et leurs vertus de prêtres comme sur leur vocation elle-même, n'avait pas pour base une étude de leurs actes et de leur vie faite chaque jour dans un petit et dans un grand séminaire.

En France, à l'heure présente, la règle générale est que les jeunes gens qui se destinent au sacerdoce passent par le petit séminaire, où, pendant six ou huit ans, ils sont soumis, au point de vue de leurs études, de leur conduite et de leurs qualités, à des épreuves multipliées et à une vigilance de chaque jour et de chaque instant. Ils n'entrent au grand séminaire qu'après avoir subi un examen spécial et après que leur vocation a déjà été étudiée de près. Une vigilance plus exacte et plus complète encore s'exerce sur eux pendant les cinq ou six années du grand séminaire : ils subissent de nombreux examens, ils font des dissertations, des notes leur sont données au point de vue de la capacité, du travail, de la piété, des aptitudes, du caractère, etc., par le conseil réuni des directeurs et des professeurs du grand séminaire. Pour les admettre aux ordres, un conseil plus important encore

est tenu sous la présidence d'un des vicaires généraux et toutes les difficultés sérieuses sont soumises à l'évêque. Le résumé de leurs notes pour tout le temps qu'ils ont passé au grand séminaire est transmis à l'évêque et à son conseil, quand il s'agit de choisir les postes où ces jeunes gens exerceront le ministère ou se consacreront à l'enseignement. Pendant six ans, les jeunes prêtres sont soumis à des examens, et tous les prêtres prennent part aux conférences ecclésiastiques ; les comptes rendus et les rapports sont soumis à une commission dont les appréciations ou les jugements sont résumés et publiés dans un rapport général envoyé à tous les membres du clergé. Souvent, l'évêque préside les examens des séminaristes, leurs discussions théologiques et les examens des jeunes prêtres. Les rapports des conférences qui sont d'un mérite exceptionnel lui sont transmis. Il suit avec intérêt, ainsi que ses vicaires généraux et les membres de son administration, les travaux, les prédications, les œuvres des prêtres de son diocèse et surtout de ceux qui paraissent le plus distingués par leurs talents, les plus laborieux et les plus zélés.

Cette méthode suivie pendant tant d'années et avec une vigilance si active, par des moyens si nombreux et si variés, n'offre-t-elle pas, pour apprécier la science des prêtres plus de garantie et de sécurité qu'un examen oral et deux compositions, sur lesquels le hasard et les dispositions du moment ont toujours une grande influence ?

Le concours serait-il plus efficace et plus puissant pour encourager l'étude des sciences ecclésiastiques ? Mais cet encouragement, pour les ecclésiastiques, dépend évidemment de l'appréciation qu'ils sauront devoir être faite de leur science personnelle et, pour cette appréciation, nous venons de voir que la méthode actuelle est bien supérieure. D'ailleurs les faits ont démontré et démontrent encore que des prêtres arrivés même très jeunes par le concours à un poste qui leur convient ne songent plus à d'autres postes, se soucient peu du jugement de leurs supérieurs, contre lesquels ils sont garantis par l'inamovibilité, et renoncent à l'étude.

Ces résultats du concours sont attestés par Benoît XIV (*De Synodo diœc.*, lib. XIII, cap. IX, n° 21). Il les appelle un mal « *in aliquibus diœcesibus frequens admodum* » et ces curés deviennent « *temporis decursu indocti et inhabiles* ». La S. Congrégation a essayé de remédier à ces résultats en autorisant les évêques à soumettre ces curés à un nouvel examen, mais il n'est personne qui ne comprenne quelles difficultés à peu près insurmontables offre en pratique une pareille décision.

Qui donc oserait prétendre que sous le régime actuel si funeste, dit-on, au point de vue de la science, et dans toute l'étendue de la France, un certain nombre de prêtres sont absolument incapables d'accomplir leur ministère : *indocti et inhabiles* ? Qui oserait même prétendre que ces prêtres existent en France à l'heure présente ?

La supériorité du concours serait-elle démontrée au point de vue de l'appré-

ciation des aptitudes, des qualités et des vertus ? Si le concours est comparé à la méthode que je viens de décrire, il est certainement de beaucoup inférieur et je ne vois pas ce qu'il ajouterait aux résultats de cette méthode. De plus, l'inamovibilité obtenue par le concours laisse moins de prise à la direction et à l'autorité des supérieurs pour exciter les prêtres au progrès dans les vertus sacerdotales, aux travaux et aux œuvres du ministère.

Quelles raisons peut avoir un évêque de ne pas appeler aux postes les plus importants, dans l'enseignement et dans le ministère, les prêtres qui ont fait preuve de talent et de science, et qui possèdent les qualités et les vertus requises ? Il ne faut cependant pas oublier que des prêtres peuvent avoir une très grande valeur dans l'enseignement et manquer des qualités nécessaires pour le ministère paroissial, surtout dans certaines conditions difficiles.

VI

L'INAMOVIBILITÉ

Le temps me presse : je dois abréger et je ne ferai sur ce sujet que quelques courtes réflexions.

1° Si l'inamovibilité peut présenter des avantages, elle présente aussi des inconvénients pour la direction du clergé, pour les intérêts des populations. Sans doute, les changements fréquents dans la direction des paroisses sont préjudiciables aux curés et aux populations, mais les changements, les translations à une autre paroisse peuvent être utiles dans bien des cas. En voici quelques exemples :

La translation est utile quand les curés, soit par leur faute, soit même dans l'accomplissement mesuré et prudent de leur devoir, ont soulevé contre leur ministère une opposition obstinée qui le compromet. Il est certain qu'il faut tenir compte alors de tout l'ensemble de la situation, des regrets qu'éprouvent souvent les curés à céder devant cette opposition et des inconvénients que peut avoir une concession de l'autorité pastorale et de l'autorité épiscopale ; mais ces motifs ne peuvent prévaloir contre les intérêts des populations, quand ces intérêts sont clairement démontrés. D'ailleurs, presque toujours, les curés transférés dans ces conditions obtiennent ailleurs la paix et les succès du ministère.

La translation est utile aux curés qui, après avoir pendant six, huit, dix, douze ans, épuisé toutes les ressources du zèle, sont découragés, et qui, transférés dans une autre paroisse, retrouvent leur activité, leur ardeur, des espérances et des consolations, tandis que leurs successeurs arrivent aux résultats qu'ils avaient préparés et qu'ils n'ont pas obtenus.

Elle est utile aux prêtres actifs et distingués qui ne peuvent être placés à 28 ou 30 ans dans des postes importants et, même après quelques années,

dans les postes les plus élevés, et qui se forment dans des postes inférieurs, et justifient aux yeux de tous la confiance que leurs supérieurs leur témoignent et leur témoigneront.

L'amovibilité est utile parce qu'elle donne aux supérieurs ecclésiastiques plus d'influence pour exciter l'activité et le zèle des pasteurs.

2° Il faudrait d'ailleurs être bien aveuglé par le parti-pris pour ne pas constater les différences qui existent entre notre époque et les temps qui l'ont précédée, en particulier en tout ce qui concerne les procès et les formes juridiques qui sont nécessaires pour enlever à un prêtre un bénéfice inamovible. Il y a, à notre époque, des difficultés spéciales au point de vue des populations disposées à juger le prêtre beaucoup plus sévèrement qu'elles ne le jugeaient autrefois, au point de vue des ennemis acharnés de l'Eglise, prêts à tirer profit contre le clergé des enquêtes et des témoignages, au point de vue de la presse, qui publierait et exploiterait tout ce qu'elle pourrait savoir et souvent ce qu'elle ne saurait pas, et même, dans certains cas, au point de vue de l'autorité civile qui pourrait s'emparer de certaines causes.

3° Des canonistes du plus grand mérite, très zélés pour le droit commun, enseignent et démontrent que l'institution de curés amovibles n'est contraire ni au droit ancien, ni aux décrets du concile de Trente. Après avoir établi cette démonstration, Bouix s'exprime ainsi : « Nec potest catholicus quisque, ut videtur, quin huic nostræ thesi assentiat, alioquin ab ipso Ecclesiæ judicio dissensurus. Nam certum est approbatam et generali sua disciplina admissam ab Ecclesia fuisse parochorum non tantum perpetuorum, sed et amovibilium institutionem, prout ex Tridentinis textibus supra manifestum fecimus[1]. » Bouix invoque l'autorité de Pignatelli et d'autres canonistes. On peut citer encore Lucidi (*De Visitatione sacrorum liminum*, t. I, n° 291), qui rapporte des décrets des SS. Congrégations; De Angelis (lib. I, tit. XXVIII, n. 3.) D'après le Concile de Trente, les évêques *peuvent* rendre inamovibles les vicaires-curés révocables *ad nutum capitulorum*. Donc, il n'y a pas d'obligation de rendre inamovibles ces vicaires-curés. Comment admettre que cette obligation existe pour les curés révocables *ad nutum episcopi* ? Il est vrai, le Concile (cap. 13, sess. XXIV, *de reformat.*) ordonne à l'évêque de donner à chaque paroisse *suum perpetuum parochum*. Mais il ajoute que les évêques peuvent pourvoir à l'administration des paroisses *aut alio utiliori modo*. Donc, d'après le Concile, il y a un autre moyen qui peut être *plus utile*. Enfin le Concile (cap. 7, sess. IX, *de reformat.*) ordonne aux évêques, dans la visite des églises unies (*unitarum*) de pourvoir à ce que le ministère des âmes soit exercé d'une façon digne d'éloges « per vicarios *etiam* perpetuos »; donc les vicaires perpétuels ne sont qu'une exception.

4° Le Saint-Siège, en protestant contre les *articles organiques*, n'a élevé

1. *De Parocho*, pars 1a, sect. IIIa, cap. IV.

aucune protestation contre les articles 31, 60 et 61, qui déclarent que les prêtres nommés aux succursales sont révocables par l'évêque. Bien plus, la réponse suivante a été donnée, le 1er mai 1845, à une consultation de Mgr l'évêque de Liège : « SS. DD. Noster, universa rei de qua in precibus « ratione perpensa,... benigne annuit ut *in regimine ecclesiarum succursalium* « de quibus agitur, *nulla immutatio fiat*, donec aliter a S. Sede Apostolica « statutum fuerit. » Cette réponse a été confirmée par une autre réponse de Pie IX, du 5 octobre 1864, à Mgr l'évêque d'Evreux. Craisson fait remarquer que tous ceux qui ont essayé d'attaquer cet usage ont été désapprouvés par le Saint-Siège [1].

Il faut ajouter que les conciles provinciaux d'Avignon, de Reims, de Tours, tenus il y a près de quarante ans et dont les décrets ont été approuvés par le Saint-Siège, ont affirmé la légitimité de cet usage. « Hanc disciplinam, dit le concile de Tours, quæ tot indubie salutaria et perutilia rectæ diœceseon administrationi, animarum bono, ipsiusque cleri ac religionis honori consectaria habuit et etiam nunc habet, legitimam declaramus... » Bien plus, le concile de Reims, tenu en 1849, ayant porté un décret pour augmenter le nombre des curés inamovibles, la S. Congrégation ordonna de suspendre l'exécution de ce décret [2].

5° Le troisième concile plénier ou national de Baltimore, dont les décrets ont été approuvés et loués par le Saint-Siège, a décidé qu'une cure sur dix serait inamovible, mais cette proportion n'est point atteinte et l'on se demande si elle le sera jamais.

6° La règle qui doit être suivie en pratique est que la translation ne soit pas imposée contre la volonté du curé sans une raison sérieuse.

7° Les prêtres à l'égard desquels les lois de la justice ne seraient pas observées peuvent avoir recours au Saint-Siège, et ces recours sont certainement plus faciles qu'ils ne l'étaient autrefois.

8° Dans la situation présente de l'Eglise en France, l'établissement de nouvelles cures inamovibles ne dépend pas uniquement des évêques et du Saint-Siège. Qui donc peut ignorer une pareille situation, et si on ne l'ignore pas, comment n'en tient-on aucun compte et reproche-t-on aux évêques de ne pas faire ce qui n'est pas en leur pouvoir ?

1. Craisson, *Elementa juris canonici*, n° 312.

Pie IX, en 1864, a condamné une brochure de l'abbé Dagomer, « quia (auctor) episcopos increpare veritus non sit, ac si absque probabili causa parochos amovibiles, vulgo *desservants*, transferre incaute soleant, tum quia judicis sibi partes occupaverit, in quæstione S. Sedi reservata. »

2. Icard, *Prælectiones juris canonici*, t. I, n° 232.

CONCLUSIONS

Quiconque voudra étudier non pas dans ses illusions et ses rêves, mais dans les vraies données de l'histoire, la situation du clergé en France dans le passé, et en particulier en ce qui concerne les nominations aux cures, la direction des séminaires, les moyens employés par l'autorité diocésaine pour apprécier la science et les vertus des prêtres, ne pourra méconnaître la supériorité manifeste de la situation actuelle. Cette supériorité est encore incontestable au point de vue de la science si on la considère dans l'ensemble du clergé, au point de vue de la pureté des mœurs, de l'activité et du zèle sacerdotal. Que tous les moyens de réaliser des progrès, d'éviter ou de réformer les abus, soient proposés et mis en pratique, rien de mieux et de plus digne d'éloges ; mais quelle est la valeur, quelle est l'utilité de ces plaintes amères ? quels sont les vrais motifs de ces accusations perpétuelles contre le présent, et de cette admiration pour le passé qui est démentie par toutes les données de l'histoire ?

Donc, que les prêtres qui ont un véritable zèle pour les progrès de la science du droit canonique restent tout d'abord fidèles à l'esprit de la législation ecclésiastique. Qu'ils l'étudient dans les textes, dans les grands canonistes, dans les décrets des congrégations romaines, et aussi dans la pratique et la réalité des faits. Qu'ils s'épargnent le regret, la douleur de favoriser par des affirmations imprudentes, exagérées, inexactes ou injustes, les attaques dirigées contre l'autorité dont ils prétendent revendiquer les droits.

Le champ de la science canonique est immense, leur activité et leur zèle ne le parcourront jamais tout entier. Cependant parmi tant d'objets d'études, je me permets, en finissant, d'en indiquer deux : la codification du droit canonique et les modifications à obtenir pour que telle ou telle loi puisse être mise en pratique.

La codification du droit canonique présenterait des avantages sur lesquels il est inutile d'insister. Evidemment cette œuvre ne peut être constituée définitivement et avec autorité que sous la direction et par le pouvoir des Pontifes romains, mais les travaux des canonistes peuvent préparer et hâter sa réalisation. Quelques-uns de ces travaux ont déjà été publiés et je rappellerai, en particulier, un ouvrage d'un vrai mérite, celui de M. l'abbé Pillet, professeur de droit canon aux facultés catholiques de Lille[1]. Rien ne s'oppose, d'ailleurs, à ce que les articles de ces codes ne servent de base ou de texte à des commentaires ou des traités de droit canon, en tant qu'ils résument les lois de l'Eglise.

1. *Jus canonicum generale distributum in articulos*, 1 vol. in-18.

V. *Codex Canonum Ecclesiæ*, par le R. P. Gaspar de Luisse. — *Codex juris Pontificii seu ecclesiastici*, par le R. P. Em. Colisomati.

Enfin au lieu d'insister sur telle loi dont l'exécution est devenue impossible, il serait plus sage et plus utile de s'efforcer, en obtenant quelques modifications, d'atteindre le but de cette loi. Je citerai comme exemple la loi qui impose le titre clérical du patrimoine, *titulus patrimonii*, et dont l'accomplissement est aujourd'hui impossible non seulement en France, mais dans l'ensemble du monde chrétien. En étudiant de près les modifications qui pourraient être apportées à l'organisation de nos caisses de retraite et de nos sociétés de secours pour les prêtres, et en sollicitant ensuite très-respectueusement du Saint-Siège des modifications à la loi elle-même, on arriverait, si je ne me trompe, à atteindre son but essentiel. Aujourd'hui les prescriptions du droit sur ce point ne sont exécutées[1] en aucune façon et leur but n'est nullement atteint.

1. Parmi les *schemata* qui devaient être proposés au Concile du Vatican, il en est un qui avait pour objet le titre d'ordination. Il affirmait qu'une modification de la loi était nécessaire et il proposait que, dans le cas où le titre de *patrimoine* ne pouvait exister, « episcopi eosdem (clericos) ordinent titulo servitii suæ diœcesis, suæ Ecclesiæ, et de ecclesiastico officio provideant quo decenter sustentari valeant. » En réalité il s'agissait plutôt d'une dispense que d'une modification de la loi.

DE L'INFLUENCE DES FAUSSES DÉCRÉTALES

SUR LE DROIT PUBLIC ECCLÉSIASTIQUE

AU POINT DE VUE APOLOGÉTIQUE

PAR M. L'ABBÉ TILLOY

(D'Esternay.)

Les conclusions du mémoire sont les suivantes :

I

La collection du Pseudo-Isidore n'est pas l'œuvre des Papes du IXe siècle ; elle est une œuvre française, fabriquée hors de Rome, loin de Rome, sans le moindre concours de Rome, à l'insu même de Rome, qui ignorait encore son existence lorsqu'elle était déjà connue et invoquée en France. Il est dûment prouvé et reconnu, par la plupart des érudits modernes, que cette collection est née en France et qu'elle porte des marques indéniables de fabrication française.

II

Les faits allégués et relevés par la critique pour établir que les papes des IXe et Xe siècles ont pris à cœur de recommander et de propager la collection des Fausses Décrétales, n'ont pas la portée qu'on leur attribue, et n'offrent rien de concluant en faveur de la thèse soutenue par les critiques qui les invoquent. D'abord, dans aucun des cas cités par ces critiques, les papes n'ont désigné nommément la source des anciennes décrétales qu'ils invoquaient ; aucun d'eux n'en a fait mention dans sa correspondance avec les évêques et les princes de la chrétienté, sauf avec les évêques de France, auprès desquels ces décrétales n'avaient pas besoin d'être recommandées et propagées, puisque ces évêques les avaient adoptées et recommandées eux-mêmes les premiers. La rareté relative des cas où les papes des IXe et Xe siècles ont mentionné et invoqué dans leurs lettres les Fausses Décrétales, et le soin qu'ils ont pris de s'abstenir de les invoquer dans leur correspondance avec les évêques de la chrétienté, sauf ceux de l'empire franco-germain, permettent de conclure que ces papes n'ont pas partagé l'engouement des évêques francs pour les Fausses Décrétales, et qu'autant ceux-ci se montraient empressés à

les invoquer et à les propager, autant les papes se sont montrés réservés et même défiants.

III

Il résulte de la déclaration des Fausses Décrétales et de l'examen des pièces qu'elle contient, que cette collection n'est pas une entreprise romaine, conçue en vue d'exalter les prérogatives de la primauté, ou de fournir à celle-ci, à l'aide d'une antiquité feinte, un titre historique et légal. L'œuvre d'Isidore accuse un but de réforme en faveur des droits des évêques et la situation de l'Eglise de France, au IXe siècle, suffit à prouver que ce but correspondait aux besoins de cette situation.

IV

L'opinion qui accuse les Fausses Décrétales d'avoir bouleversé la discipline de l'Eglise, détruit le droit épiscopal, aboli la loi des jugements, heurte tous les caractères de la vraisemblance, vu qu'une pareille révolution, faite dans la société chrétienne, n'aurait pu passer inaperçue et aurait soulevé, de la part des évêques qu'on dépouillait de leurs droits, de violentes protestations et d'énergiques résistances. Cette opinion est de plus fausse en fait, car, de l'examen impartial des maximes contenues dans le recueil des Fausses Décrétales, il résulte qu'on n'y découvre que deux ou trois maximes qui offrent un caractère nouveau, relativement à la discipline antérieurement suivie. L'une, qui soumet la célébration des conciles provinciaux à l'assentiment du pape; l'autre, qui ne permet pas aux personnes laïques de témoigner dans les procès des évêques et aux inférieurs de déposer contre leurs supérieurs; or ces maximes n'ont jamais passé dans la pratique; elles n'ont donc pu ni bouleverser la discipline, ni la modifier en quoi que ce soit. La seule des maximes énoncées par le Pseudo-Isidore qui ait été introduite dans le droit, est celle qui enlève au concile provincial le jugement des causes épiscopales; or cette maxime n'abolissait pas la loi des jugements, elle en garantissait, au contraire, l'exécution équitable. En réservant au pape seul le jugement des évêques, elle offrait à ceux-ci un juge plus impartial, plus désintéressé, plus indépendant que ne pouvait l'être le concile provincial, qui subissait à cette époque la pression du pouvoir temporel, et se trouvait par là même exposé à porter des sentences au gré des caprices et des vues intéressées des princes.

V

Si louable que soit le but de réforme que l'auteur de la collection s'est proposé, et si irréprochable que puisse être et que soit en réalité sa doctrine, tant au point de vue dogmatique qu'au point de vue juridique, on ne doit pas moins blâmer sévèrement le procédé employé par lui pour accréditer sa collection.

LE BÉNÉFICE

SOUS LES DEUX PREMIÈRES RACES

PAR M. L.-J. CLOTET,

Professeur à l'Université catholique de Paris.

Le bénéfice est peut-être l'institution de l'empire franc dont il soit le plus souvent question dans les documents contemporains. Les formules nous donnent le modèle de ses principales applications. Les diplômes en fournissent des exemples variés. Les polyptyques les nomment à plusieurs reprises. De fréquentes allusions y sont faites dans les chroniques. Cependant quand on considère l'obscurité du sujet, il semble que d'aussi nombreux moyens d'information aient plus servi à cacher la lumière qu'à la répandre. La quantité de documents paraît avoir été un embarras plus qu'un secours. L'abondance des informations a plus servi à multiplier les doutes qu'à les dissiper. Pour Guizot et les historiens de son école, le bénéfice n'est pas autre chose que le fief, ce qui placerait le commencement de la féodalité sous les premiers Mérovingiens. La tendance actuelle est d'y voir, sinon le fief lui-même, du moins un de ses ancêtres. Si la pratique des bénéfices, admet-on, n'est pas la même chose que la féodalité, elle en a du moins préparé la formation; le bénéfice est une tenure, c'est-à-dire une terre assujettie à certains services, et dont l'usage a précédé celui du fief. Mais si le bénéfice appartient à la même catégorie de biens que l'emphytéose, la censive, ou même simplement l'usufruit, la pratique, à défaut de la loi, doit en avoir fixé les conditions et les effets. Sur quoi porte-t-il? à qui peut-il être concédé? de quelles charges la concession est-elle grevée? quelle en est la durée et l'étendue? A toutes ces questions, il semble que les documents se soient plu à fournir les réponses, non seulement les plus variées, mais encore les plus contradictoires. Ils nous montrent le bénéfice concédé à de puissants personnages et à des serfs, ayant pour objet les choses les plus diverses, depuis les immeubles jusqu'aux sommes d'argent, entraînant les obligations les plus lourdes ou dispensé au contraire de toute espèce de charges, tantôt révocable à volonté, tantôt viager ou perpétuel. Comment rassembler ces divergences et concilier ces contraires? Malgré le jour plus vif que de récents travaux ont répandu sur le sujet, il y demeure encore bien des parties

obscures. Une exploration nouvelle, dût-elle demeurer sans résultat, n'est donc pas sans objet, parce que, s'il est douteux que la question ne soit pas insoluble, il est du moins certain qu'elle n'est pas encore résolue.

I

La première remarque à faire est que le bénéfice n'est jamais désigné dans les textes que par le mot latin *beneficium* dont le mot français n'est que la reproduction. C'est une différence entre lui et la plupart des institutions de l'empire franc qui ont toujours deux noms, l'un emprunté au latin, l'autre d'origine germanique. Ainsi le représentant du roi dans la cité s'appelle indifféremment *comes* ou *graf*, celui qui est préposé à la surveillance des frontières porte le nom de *dux* ou de *marchio*; le *vicarius* des Capitulaires semble bien être, de même que le *thunginus* de la loi salique, un auxiliaire du comte ou un officier royal. Selon la langue qu'on parle on dit indifféremment leude ou fidèle, convive du roi ou antrustion. Ces expressions synonymes désignaient des institutions analogues à Rome et chez les Francs, et dont le rapprochement a amené l'assimilation. Que faut-il conclure de l'unité de dénomination que l'on constate pour le bénéfice? C'est qu'il est d'origine romaine ou bien qu'il est né des circonstances et de l'état de choses nouveau amené par l'invasion, autrement dit, que les Germains ne l'ont pas introduit dans l'empire, mais qu'ils l'y ont rencontré. Pour déterminer la nature de la chose en précisant la signification exacte du mot, c'est donc aux habitudes de langage et d'esprit des Romains qu'il faut avant tout se reporter.

Or, dans le latin classique aussi bien qu'à l'époque franque le mot bénéfice a deux sens, dont le second, d'ailleurs, n'est qu'une dérivation du premier.

1° L'acception primitive et étymologique est celle de bienfait. C'est dans ce sens que l'emploient non seulement les auteurs du IVe et du Ve siècle, mais Cicéron et ses contemporains. *Beneficii causa*, *per beneficium*, *in beneficii loco*, sont des expressions qui reviennent à chaque instant dans leurs écrits. C'est aussi le sens qu'a le mot *beneficium* chez les chroniqueurs et les rédacteurs de formules. On ne dit pas, dans les diplômes et les autres actes de l'époque franque, « recevoir un bénéfice », mais, « recevoir à titre de bénéfice, par bénéfice », c'est-à-dire à titre de bienfait, de faveur ou de libéralité.

2° Le mot bénéfice tout en continuant à désigner les circonstances dans lesquelles une chose est remise, a été employé pour désigner aussi cette chose. Déjà, dans la langue classique, il s'applique quelquefois au bien donné lui-même; à l'époque franque, il sert à indiquer, en même temps que la concession, l'avantage qu'elle a pour but de conférer. Cette signification a commencé par s'ajouter à la première et a fini par s'y substituer. C'est ainsi qu'on dit « les bénéfices royaux, les bénéfices ecclésiastiques », etc. Mais, tout en lui laissant la valeur que l'usage des contemporains a con-

sacrée, il ne faut pas oublier que c'est à l'idée de faveur qu'il répond avant tout, qu'on l'applique à l'acte lui-même ou à la chose qui en est l'objet.

Il y a donc bénéfice, c'est-à-dire bienfait dans le sens juridique de l'expression, chaque fois qu'une personne remet une chose à une autre sans exiger en retour une prestation réputée équivalente, mais à titre de faveur ou de libéralité réelle ou supposée. Cette définition nous fait connaître deux séries de cas auxquels convient le mot de bénéfice et dans lesquels nous le voyons effectivement employé.

1° Nous sommes en présence d'un bénéfice chaque fois qu'il est fait une libéralité pure et simple, autrement dit, une donation. Le bénéfice sert alors à réaliser une intention bienveillante, à récompenser des services passés, à provoquer par la reconnaissance des services à venir. La règle commune à ces applications diverses, c'est qu'il n'entraîne, à la charge du concessionnaire ou bénéficier, aucune obligation particulière, à l'exception de celles dont le donataire est tenu envers le donateur. On a nié que l'expression de bénéfice convînt à ce cas, sous prétexte qu'elle s'y applique rarement. Mais la seule conclusion à retenir, c'est, non qu'une donation pure et simple ne constitue pas un bénéfice, mais qu'il y a très-peu de bénéfices qui soient des donations pures et simples.

2° Le bénéfice n'est le plus souvent concédé qu'en retour d'un service déterminé, quelquefois très-lourd. La concession n'est plus gratuite qu'en apparence et devient en réalité à titre onéreux. Qu'est-ce qui peut amener les parties à présenter comme une faveur accordée ou reçue un acte dans lequel chacun poursuit un but intéressé ? C'étaient deux motifs différents bien que très-souvent réunis.

1° Les services que se réservait le concédant n'étaient pas de ceux qui peuvent être l'objet d'un contrat véritable. On oublie trop volontiers que dans le droit romain, dont le droit germanique ne semble pas s'être séparé à ce point de vue, chaque contrat avait ses conditions propres et ses effets particuliers. C'était un instrument très-peu simple dont le maniement était réglé soigneusement et l'usage strictement limité. Ainsi les faits ne pouvaient être l'objet d'une vente, ni les services libéraux celui d'un louage. Ce n'est que très-tard et encore incomplètement, sauf dans le droit de Justinien, qu'on y admit, sous le nom de pactes adjoints, les clauses tendant à en modifier les dispositions ordinaires. Comme le nombre en était restreint, beaucoup de conventions parfaitement licites étaient ainsi dépourvues de toute sanction. La loi ne les prohibait point, mais comme elle ne les permettait pas non plus, elle les frappait par cela même de nullité. Il fallait bien alors que les parties eussent recours à un moyen détourné. Celui qui se réservait les services d'un autre lui abandonnait immédiatement la récompense convenue et il était formellement déclaré que ce n'était pas une obligation dont il s'acquittait, mais une pure faveur qu'il accordait, et que par suite, l'autre partie devait lui en témoigner sa reconnaissance en tenant fidèlement sa parole. On

en arriva par ce procédé à voir un bénéfice dans toute prestation dont le prix n'était ni une somme d'argent, ni une chose dans le commerce, par exemple des devoirs personnels à remplir, une déférence à avoir, des ordres plus ou moins stricts à exécuter. Il fut le moule dans lequel on coula la plupart des conventions qui ne trouvaient point place dans le cadre étroit et inextensible des contrats reconnus.

2° Quand on déclare qu'une chose est remise à titre de bénéfice, c'est-à-dire de bienfait ou de faveur, celui qui en profite est réputé avoir reçu un avantage gratuit, quelle que soit l'obligation, lourde ou légère, qu'il assume en retour. Ce mensonge juridique a lieu chaque fois que l'une des deux parties fait la loi à l'autre, ce que l'extrême inégalité des conditions sociales rendait fréquent aux époques mérovingienne et carlovingienne. L'avantage qu'y trouve le concédant est de s'assurer des titres à la reconnaissance ou au respect du concessionnaire et surtout de pouvoir lui retirer la faveur accordée aussitôt que les conditions cessent d'en être remplies.

En résumé, la concession d'un bénéfice, en dehors de cas très-rares où elle constitue une libéralité pure et simple, est un acte à titre onéreux accompli sous la forme d'une donation avec charges, qui met le bénéficier, par rapport au concédant, dans la situation d'un donataire vis-à-vis d'un donateur et l'oblige à tous les devoirs dont on est tenu en cette qualité.

Sans nier cette signification première et étymologique du mot *bénéfice*, on pourrait contester toutefois que ce soit la principale et surtout la seule qu'il ait présentée. Rien n'empêche, en effet, que de la pratique dont il vient d'être question il ne soit sorti, à la longue, une tenure véritable sur laquelle il aurait fini par se fixer. Pour aboutir à une constatation définitive, il faut donc passer en revue l'une après l'autre toutes les situations à propos desquelles les textes l'emploient et voir si elles se ramènent à autre chose qu'à l'idée de donation ou de concession gratuites, en réalité ou en apparence.

Le plus ancien exemple de bénéfice entendu de la façon qui vient d'être exposée se rencontre à Rome. Il y avait non seulement la chose, mais encore le mot. Dès l'époque d'Alexandre Sévère, on appelait bénéfices des terres concédées aux vétérans à charge de service militaire. L'état en était dressé dans un livre spécial, appelé *liber beneficiorum*, tenu par le comte du domaine privé de l'empereur. Ce bénéfice était perpétuel et héréditaire. Qu'il réponde à l'idée de bienfait, c'est ce qui est manifeste. D'un côté, la munificence impériale pouvait être considérée comme la manifestation d'une intention bienveillante. D'un autre côté, le service militaire spécial qui en était la condition ne donnait pas lieu à un contrat véritable. Si l'on refuse de reconnaître dans ces concessions un bénéfice, c'est qu'on n'y retrouve pas les caractères dont on le gratifie ordinairement ; mais la question est précisément de savoir quels sont ces caractères et surtout s'ils sont de l'essence du bénéfice.

Toutefois, c'est dans l'empire franc qu'apparaissent les espèces les plus

variées de concessions bénéficiaires. Les unes sont consenties par le roi, les autres par les particuliers. Il en est qui consistent dans des mesures d'administration, d'autres qui ne sont que des actes purement privés. Toutes continuent à être présentées comme la réalisation d'une disposition bienveillante, la manifestation d'une volonté favorable à une sollicitation.

Un ou plusieurs bénéfices étaient la rémunération des fonctions publiques. A l'exception d'une part dans les amendes et d'autres profits de cette nature, les agents du roi, à quelque degré que ce fût, n'avaient pas d'autres appointements. Des terres considérables servaient à défrayer les grandes charges, des domaines moindres les plus petites. C'était au fonctionnaire de tirer le meilleur parti possible du domaine dont la jouissance lui était laissée.

Les bénéfices ecclésiastiques ne sont pas autre chose à l'origine que des biens dont le revenu est destiné à rémunérer des offices religieux. Dans le principe, tous les biens de l'église étaient à la disposition de l'évêque qui en distribuait la jouissance aux clercs selon leurs besoins personnels et les exigences de leur ministère. Plus tard, un bien déterminé se trouva affecté à chaque fonction pour en entretenir le titulaire. Les bénéfices ecclésiastiques, s'ils n'avaient pas le même objet, étaient donc de même nature que les bénéfices civils. Seulement le sort des deux institutions n'a pas été le même. Chacune d'elles s'est ressentie de la stabilité si différente des principes dont elles assuraient l'application. Les bénéfices civils ont péri avec la constitution dont ils formaient un rouage ; les bénéfices ecclésiastiques ont subsisté à travers beaucoup de vicissitudes jusqu'à la Révolution. Mais ce que nous savons des uns, dont l'existence s'est prolongée jusqu'à nous, peut nous donner une idée des autres. C'est le même objet, le même rôle et le même mot.

Chose remarquable, ce n'est pas seulement la remise d'un bien quelconque destinée à rémunérer une fonction publique ou ecclésiastique, c'est encore la concession de la fonction elle-même que nous voyons présentée comme constituant un bénéfice.

Si c'est d'une fonction publique qu'il s'agit, l'application du mot à cet acte s'explique très-bien à l'époque franque. Une charge de duc, de comte, de viguier était dans les idées du temps un bien comme un autre, à l'exemple d'ailleurs de la royauté elle-même. On y voyait, non un office à remplir, mais des revenus à percevoir. Les avantages qui s'y trouvaient attachés en faisaient un objet d'exploitation. C'était, outre la jouissance de domaines plus ou moins considérables, une part dans le produit des amendes, une portion des biens confisqués et surtout les profits de toutes sortes, licites ou illicites, mais toujours considérables, que le fonctionnaire avait le droit, ou tout au moins le moyen, de réaliser. Ce point devue prévalait si bien que le roi donnait souvent les fonctions contre argent comptant. Mais comme le plus souvent il n'exigeait rien en retour, ou que ce qu'il demandait était toujours inférieur à ce qu'il donnait, la désignation était réputée gratuite et constituait une faveur, c'est-à-dire un bénéfice.

Ce qui peut paraître plus étrange, c'est que des clercs et même des laïques reçoivent du roi, en bénéfice, des évêchés et des abbayes. Les chroniqueurs en citent cependant de fréquents exemples et leur langage est parfaitement d'accord avec l'idée de bénéfice, d'une part, et le mode de désignation aux fonctions ecclésiastiques, d'autre part.

D'après la coutume ancienne consacrée par les canons, c'était aux moines de choisir leur abbé, au clergé et au peuple d'une ville de désigner le nouvel évêque que devaient consacrer les autres évêques de la paroisse et le métropolitain. Mais la royauté, jalouse de l'autorité de plus en plus grande qu'exerçaient les évêques et les chefs de monastère, chercha, sinon à l'amoindrir, du moins à en choisir elle-même les dépositaires. Les rois prétendirent au droit de confirmer l'élection faite, puis de conseiller l'élection à faire. En fait, surtout sous les premiers Carlovingiens, c'est à eux qu'appartenait la nomination, parce que les religieux n'osaient repousser leurs candidats ni les évêques refuser de les consacrer. Or, un évêché ou une abbaye, indépendamment du pouvoir très-recherché qu'ils conféraient, mettaient ceux qui en étaient investis dans une situation matérielle analogue à celle d'un duc ou d'un comte. Quand il voulait récompenser quelques-uns de ses fidèles en les enrichissant, le roi leur distribuait ces hautes fonctions aussi bien que les commandements lucratifs. La première catégorie de concessions constituait un bénéfice au même titre que la seconde.

C'était quelquefois, comme sous l'Empire, le service militaire qui était exigé en retour du bénéfice. Un capitulaire ne laisse aucun doute à cet égard : répondre à l'appel avant tous les autres est le devoir de certains bénéficiers. L'utilité de ces concessions ne semble pas se concilier très-bien avec l'obligation imposée à tous les hommes libres sans exception sous peine de l'énorme amende de 60 solides. Pourquoi le roi achetait-il ce qui lui était dû? A quoi bon fournissait-il quelque chose pour obtenir ce qu'il avait pour rien? L'explication est dans la différence des deux services. L'homme qui n'a pas de bénéfice n'est appelé que s'il possède de quoi s'équiper et se nourrir ; il ne doit partir qu'à des époques déterminées. En fait, la royauté avait fini par ne plus guère compter sur lui. L'homme payé pour combattre, au contraire, ne peut se retrancher derrière l'insuffisance de ses ressources personnelles ; il est en toute saison à la disposition du roi ; il forme avec ses compagnons une véritable armée mercenaire et permanente, distincte à beaucoup d'égards de l'armée nationale.

La concession bénéficiaire servait encore à payer la fidélité de ceux qui se mettaient plus particulièrement sous la dépendance du roi. Les princes francs n'eurent jamais l'illusion que leurs sujets leur fussent attachés par un lien bien solide. Aussi cherchèrent-ils d'abord à renforcer et finalement à remplacer les rapports légaux par des rapports personnels et volontaires. L'engagement des antrustions et plus tard des *vassi* n'a pas d'autres causes. A quels devoirs particuliers ces hommes étaient-ils astreints? En quoi leur

serment différait-il de celui que prêtaient les autres hommes libres? Peu nous importe ici. Un fait hors de doute, c'est qu'il était plus énergique. Quels qu'aient pu être les souvenirs de l'ancien compagnonnage germanique, quelle qu'ait été la permanence du dévouement de l'homme à son chef, il est bien certain que cette obéissance achetée devait se payer très-cher et que, pour être absolu, ce dévouement n'était pas désintéressé. Un bénéfice était la récompense naturelle de ces engagements. Il était la solde des fidèles du roi, de même que les appointements de ses serviteurs.

De tous les bénéfices dont les diplômes nous fournissent des exemples, le plus remarquable, parce qu'il est le plus étranger à l'idée de tenure, c'est la concession d'immunité. On nomme ainsi la faculté accordée par le roi à un grand propriétaire, laïque ou ecclésiastique, d'interdire l'entrée de son domaine aux fonctionnaires publics, ducs, comtes, viguiers, qui ne peuvent y pénétrer pour quelque cause que ce soit, ni pour y percevoir l'impôt, ni pour y rendre la justice, ni pour y faire des levées, ni pour y exercer un droit quelconque. Le mot est latin, la chose est toute barbare. Elle est le fruit de l'état de décomposition dans lequel se trouvait l'empire franc dès sa formation. Chacune des deux parties en présence, le propriétaire qui sollicitait la mesure, le roi qui l'accordait, cherchait dans ce moyen un remède aux violences et aux désordres où s'abîmait la société : l'immunisté n'avait plus à redouter les abus de pouvoir auxquels se livraient les agents locaux, le roi espérait fortifier son autorité en s'épargnant l'intermédiaire de représentants indépendants et indociles. L'acte se ramenait ainsi à la substitution du concessionnaire au fonctionnaire royal. Qu'il ait les caractères généraux du bénéfice, c'est ce qui est manifeste. L'immuniste le sollicite comme une faveur, le roi l'accorde comme un bienfait. Mais à part ce trait commun et unique, combien diffère-t-il de tous les autres bénéfices ! Ce qui en fait l'objet, c'est un privilège dans le sens le plus parfait de l'expression. Aucune attribution de terre, aucune donation pécuniaire ne s'y joint nécessairement; néanmoins l'intention qui y a présidé suffit pour le faire mettre à côté de tous ceux, d'un caractère cependant si différent, que nous avons rencontrés.

Faut-il voir un bénéfice dans la concession en précaire ? M. Fustel de Coulanges l'affirme, et il a raison, car les textes disent positivement que la précaire est un bénéfice. M. Garsonnet et les auteurs dont il adopte l'opinion le nient, et ils n'ont pas tort, car il n'y a rien de commun entre les effets de la précaire et ceux du bénéfice tel qu'on le définit d'ordinaire. La vérité est que la précaire est un bénéfice de la façon dont nous le comprenons, mais que beaucoup d'autres applications du bénéfice n'ont rien de commun avec la précaire. Qu'est-ce, en effet, que cette tenure ? Les applications en sont assez différentes, mais elles se ramènent toutes à une même idée. C'est un mode d'exploitation des biens, et en particulier de la terre. Il y a précaire (*precarium* dans le latin classique, *precaria* à l'époque franque), lorsqu'une personne, sur la demande d'une autre, lui abandonne la jouissance

d'une chose à charge pour le concessionnaire de reconnaître toujours le droit du concédant et même, dans le principe, de tout lui restituer à la première réquisition. En théorie, la concession est gratuite, du moins à l'origine ; en fait, elle est à titre onéreux ; le plus souvent elle remplace le bail avec lequel elle présente deux différences qui, à partir du VIIe siècle, expliquent la substitution de l'un de ces procédés à l'autre. 1° Tandis que le bail laisse les deux contractants sur un pied parfait d'égalité, la précaire, par la façon même dont elle se forme, c'est-à-dire au moyen d'une supplique du concessionnaire, le place dans un état voulu d'infériorité à l'égard du concédant. 2° Dans la précaire, le concédant laisse au concessionnaire la jouissance, mais il ne s'engage nullement à la lui procurer, comme fait le bailleur, en maintenant le fonds en bon état et en faisant les réparations nécessaires. Cet arrangement convient donc mieux que le bail à un régime où il existe entre les personnes une si complète inégalité. Il a l'avantage très-apprécié de se modeler sur la condition des parties et de transporter dans leurs relations contractuelles les caractères de leurs relations sociales. Sans doute il en est fait encore d'autres applications. Ainsi, de même que le bail, il intervient entre un créancier gagiste et un débiteur. Le premier, après avoir reçu la chose, la restitue provisoirement au second pour que celui-ci continue à s'en servir jusqu'à l'échéance. Il arrive souvent qu'une personne remet sa terre à un grand propriétaire pour la reprendre ensuite avec une autre ou avec une somme d'argent à titre de précaire. Cet emploi de la précaire n'est qu'une forme de l'aliénation à fonds perdu ou une constitution de rente viagère. Enfin, après que les rois eurent enlevé à l'Eglise une partie de ses biens pour les distribuer à leurs leudes, il fut décidé, en manière de réparation, que les donataires ne les conserveraient pas perpétuellement en propriété, mais les garderaient en précaire pendant leur vie seulement. Mais, dans tous ces emplois, aussi bien que dans son application principale, la précaire garde son caractère primitif. C'est une faveur que le concédant fait au précariste ou, ce qui revient au même, qu'il est supposé lui faire. Elle répond donc à l'idée de bénéfice pris dans le sens étymologique, et l'on s'explique très bien que les textes la désignent par cette expression.

Quelquefois le bénéfice est conféré moyennant des prestations d'un ordre très-inférieur, telles que des corvées ou des redevances. Souvent ce sont des terres incultes qui sont données ainsi pour être mises en culture. Dans ces cas, il confine de très-près aux tenures de différentes sortes qu'on ne cesse cependant pas de lui opposer. Mais il en reste néanmoins séparé par une distinction ; c'est que la différence entre l'avantage conféré et le service exigé, bien que celui-ci devienne alors plus ou moins appréciable en argent, laisse à la concession son caractère essentiel de libéralité. La cause déterminante de l'acte est toujours, au moins en apparence, une intention bienveillante du concédant pour le concessionnaire. Il n'y a point là, à ne considérer la convention que par cet aspect, une spéculation ordinaire, un échange de ser-

vices où chacun cherche à obtenir au moins une équivalence. Qu'une prétendue libéralité cache en réalité une affaire, c'est ce qui est possible, mais le soin de la présenter comme une attribution de bénéfice montre que, pour une des parties au moins, il y avait intérêt à en dissimuler le vrai caractère.

II

Le bénéfice n'est donc, en somme, qu'une donation, quelquefois pure et simple, le plus souvent avec charges, et charges de nature très-diverse. En nous le représentant ainsi, nous résolvons une question véritablement insoluble pour tous ceux qui s'en font une autre idée. Quelles sont les règles du bénéfice, autrement dit, quelles en sont les conditions et les effets? La réponse est qu'il n'en existe aucune, puisque tout, effets et conditions, dépend des circonstances de l'acte. Comme ces circonstances peuvent varier à l'infini, les règles de la concession présentent la même diversité. Ce ne sont pas celles d'une tenure particulière, ce ne sont ni plus, ni moins que celles par lesquelles se gouvernent les fonctions publiques ou ecclésiastiques, la précaire, la vassalité, etc. Il suffit, pour s'en convaincre, de relever dans les textes ce qu'ils nous apprennent avec une apparence de contradiction sur son objet et sur ses conséquences.

On pouvait donner en bénéfice tout ce qui pouvait faire le sujet d'une libéralité. Le bénéfice avait ainsi pour objet toute espèce de choses, de l'argent, des immeubles, le droit de percevoir des redevances, la dîme établie au profit de l'Eglise, des chevaux, des armes; quand il consistait dans la nomination à une fonction publique ou ecclésiastique, c'étaient les émoluments de toute nature qui s'y trouvaient attachés. Mais de toutes les choses remises en bénéfice, celle dont il est le plus fréquemment question dans les textes, ce sont les immeubles. La cause n'en est pas, comme on l'a prétendu, que seuls ils soient susceptibles d'être conférés à ce titre. Ce sont les conditions économiques de la société franque qui en font plus que de n'importe quel autre avantage l'objet, non pas unique, mais naturel de la concession bénéficiaire. Un fait très-connu, mais insuffisamment remarqué, est l'absence, presque complète à cette époque, du numéraire. Presque tout l'or et l'argent en circulation dans l'empire avait disparu, dépensé en tributs aux barbares, détruit dans le désordre des invasions, enfoui dans des cachettes oubliées, retiré du commerce pour être affecté aux ornements des églises ou à la parure des saints. On manquait de moyens d'échange pour les transactions; la terre alors tenait lieu de monnaie : l'abondance des immeubles permettait aux acquéreurs de se les procurer aisément; le besoin que chacun en avait laissait aux aliénateurs toute facilité pour s'en défaire. Cette circonstance est le seul trait original de la pratique des bénéfices, mais il est essentiel. La terre ne se comporte pas comme la fortune mobilière, elle s'incorpore l'homme

et le retient au lieu de l'accompagner comme l'or et l'argent. De sa nature c'est un capital et non un objet d'échange courant. Ce renversement de rôle dans l'emploi des richesses ne pouvait manquer d'avoir des conséquences incalculables; c'est grâce à lui qu'un fait normal, ordinaire, l'achat de partisans, la rétribution des fonctionnaires, a pu introduire finalement un changement absolu dans le gouvernement et la société. Que le monde eût été alors plus pourvu de métaux précieux, le fief, dans la mesure où il se rattache au bénéfice, n'aurait peut-être pas existé, du moins tel qu'il devint, et la féodalité aurait été tout autre.

On s'est demandé encore à qui le bénéfice pouvait être concédé. Il est bien plus simple de rechercher quelles sont les personnes en état de remplir les services dont il est d'ordinaire la rémunération, et alors tout dépend de la nature de ces services. Dans le cas où le bénéfice n'est pas autre chose qu'une libéralité, c'est toute personne capable de recueillir à titre gratuit. Il n'y a que les hommes qui puissent recevoir les bénéfices administratifs ou militaires; seuls les clercs sont régulièrement nommés aux bénéfices ecclésiastiques. La précaire peut être concédée à n'importe qui. Aucune condition de capacité n'était donc requise du bénéficier en général; ce pouvait être une femme comme un homme, un prêtre comme un laïque, l'infime agent d'une villa royale comme le personnage le plus considérable, un colon ou même un serf aussi bien qu'un homme libre. La reine en recevait du roi. Cette universalité serait inexplicable si le bénéfice était une tenure spéciale comme plus tard le fief; elle se conçoit très-bien si l'on entend par là soit la récompense gracieuse d'un effort, soit un avantage purement gratuit.

Il y a cependant à cela une exception. A une époque où la fidélité devint inhérente à la plupart des bénéfices, les actes de partage de la monarchie franque défendirent aux fidèles d'un roi d'en acquérir dans le royaume de l'autre. Cette interdiction tenait, non à la nature de la concession, mais au rôle imposé à celui qui la sollicitait. Comme la fidélité, ainsi qu'il sera dit plus loin, faisait alors du bénéficier l'homme du concédant, la prohibition revenait à défendre à chaque roi de débaucher les sujets de ses frères. C'était une mesure de précaution, non une règle de droit; il est certain qu'elle ne s'appliquait pas aux pures libéralités ni à celles dont les charges n'avaient rien d'inquiétant pour la politique à bon droit méfiante des Carlovingiens.

Pour le même motif, il n'y a pas plus de conditions générales de forme qu'il n'existait de conditions générales de fond. Tout dépend de la nature du bénéfice, autrement dit, des conditions moyennant lesquelles il est accordé. Il n'y a qu'un seul cas dans lequel les capitulaires touchent à cette question. Une procédure particulière était établie pour celui qui priait le roi de lui accorder un bénéfice en retour de son vasselage. Le solliciteur devait se munir d'une lettre du comte à l'appui de sa requête.

Les magistrats de son domicile procédaient à une enquête sur sa situation et ses sentiments ; c'était seulement après ces informations qu'il était statué sur la demande. L'investiture des grands bénéfices du royaume tel qu'un duché avait lieu avec solennité. Le roi prenait d'habitude le consentement un l'avis des grands comme pour tous ses actes de quelque importance. Il est bien évident que ce serait une erreur de voir là l'application d'une règle générale.

La durée de la concession est controversée. Aucun document n'affirme qu'elle ne pouvait être indéfinie, et quelques-uns offrent même des exemples du contraire. Rien n'est plus naturel, si l'on admet que le mot exprime, non une propriété ou un droit réel d'une nature particulière, mais le caractère théoriquement gratuit de l'acquisition. Pourquoi le donateur n'aurait-il pu se dépouiller à toujours aussi bien que pour un temps limité ?

Toutefois les textes ne parlent guère de bénéfices perpétuels ; mais ce silence n'a rien d'étonnant. D'abord ces bénéfices étaient nécessairement rares ; la plupart des services achetés par la concession auraient été trop payés si elle avait consisté dans une propriété définitive et non dans une jouissance temporaire. En second lieu, ils n'étaient guère de nature à frapper beaucoup l'attention ; acquis de suite et complètement au patrimoine du bénéficier, ils ne conservaient aucune trace de leur provenance. Ils ne donnaient pas lieu comme les autres à une lutte quelquefois très vive entre l'usager et le propriétaire. Enfin le souvenir de leur origine devait alors se perdre rapidement et cet oubli les soustraire à toute contestation.

Les bénéfices temporaires étaient donc les seuls dont il y eût intérêt à faire mention pour les raisons précisément opposées. Mais le terme en était nécessairement variable. Tout dépendait de la nature du service rémunéré. Les bénéfices attachés aux fonctions publiques comme appointements finissaient avec elles ; la révocation des unes entraînait celle des autres. Rien ne sopposait à ce que la concession fût faite pour un temps déterminé, par exemple, pour un an ; cependant le plus grand nombre des bénéfices paraissent avoir été viagers. C'est ce qui arrivait nécessairement chaque fois que le service promis ne cessait qu'à la mort du bénéficier. Tel était notamment l'engagement des *vassi*, qui juraient de rester les hommes de leur seigneur, c'est-à-dire de se tenir à sa disposition chaque fois qu'il aurait besoin d'eux. A la même catégorie appartenait encore la solde, autrement dit le bénéfice qui faisait la récompense du service militaire et en permettait l'accomplissement. C'était toujours le cas des fonctions ecclésiastiques, très souvent celui de la précaire. A la fin de l'époque mérovingienne, il semble admis de plus en plus qu'une fonction ou une situation quelconque ne peuvent prendre fin qu'avec la vie de celui qui les occupe. Aussi ne faut-il pas s'étonner que dans la plupart des documents le mot bénéfice s'oppose à alleu et soit synonyme d'usufruit.

Toutefois, des causes diverses pouvaient faire cesser le bénéfice avant le

temps convenu ou sous-entendu ; c'étaient toutes celles qui mettaient fin prématurément au service en vue duquel il avait été concédé. Il ne peut en être autrement du moment que l'on considère le bénéfice comme le prix d'engagements spéciaux. Aussi trouvons-nous à toutes les époques des bénéfices de toutes les catégories. Il en est d'essentiellement révocables à la seule volonté du concédant : ce sont tous ceux qui rémunèrent les fonctions sans stabilité. Il en est d'autres dont se trouvent privés les bénéficiers infidèles à certains devoirs; cela signifie que ces infractions à la loi commune ou professionnelle sont punies d'un retrait d'emploi. Quand Charlemagne recommande à son fils de ne priver sans raison personne de son bénéfice, il lui conseille simplement de garder les fonctionnaires ou les fidèles qu'il n'a pas de motifs sérieux de renvoyer.

Il faut expliquer de même la confirmation que fait chaque prince à son avènement au trône des bénéfices conférés par son prédécesseur. Cette confirmation revient à une double promesse : 1° le nouveau roi conserve à son service les officiers de toute sorte actuellement en fonctions ; 2° il ne cherchera à reprendre aucune des donations faites antérieurement aux laïques ou aux établissements ecclésiastiques. C'est la renonciation au droit dont on se prévalait alors si volontiers de n'être point lié par les actes de celui auquel on succède. En conclure que toute concession de bénéfice tombe de plein droit à la mort du concédant, c'est toujours commettre la même erreur, c'est-à-dire voir un caractère particulier du bénéfice dans ce qui n'est que la règle de la fonction ou l'application d'une pratique générale.

Enfin, quand les capitulaires défendent au recommandé d'abandonner le bénéfice qu'il a reçu, ils ne font que répéter la prohibition de quitter son seigneur. Ce qu'ils interdisent, c'est la résolution de l'engagement par la restitution du prix accepté.

C'est toujours en s'inspirant de la même idée qu'il faut répondre à l'une des questions les plus discutées de cette matière et qui peut être réputée insoluble, à en juger d'après le nombre et la contradiction des solutions proposées, si l'on persiste à voir dans le bénéfice un contrat soumis à des règles fixes, et non une modalité applicable à des contrats variés. Quelles étaient les obligations des bénéficiers ? Il n'y en avait qu'une, accomplir la chose dont le bénéfice était le prix. Elle n'existait même pas si la concession était une pure libéralité. L'objet en variait à l'infini dans le cas contraire. C'était, selon les circonstances, remplir une fonction, accomplir un travail, répondre en tout temps à l'appel militaire ; même exécuter des corvées ; puis à la fin et surtout observer le devoir de fidélité ; mais ces services n'étaient pas la conséquence, mais bien la cause de la concession. On ne les devait point parce qu'on avait reçu un bénéfice, on recevait un bénéfice parce qu'on les avait promis. Celui qui s'y serait engagé purement et simplement en aurait été tenu aussi bien que le bénéficier.

C'est ce que n'ont pas compris les historiens d'après lesquels le bénéfice est une concession à charge de service militaire. Sans doute ce service, ainsi qu'on l'a vu, est l'un de ceux que le roi, puis les seigneurs, quand ils se substituent au roi, payent le plus volontiers de la remise d'un bénéfice, mais ce n'était pas le seul ni même peut-être le plus fréquent. Cette opinion n'est-elle pas d'ailleurs en contradiction avec la qualité du bénéficier qui est souvent une femme, un serf, un homme d'église, en un mot, une personne incapable de porter les armes?

Parmi tous les services achetés par la concession d'une terre ou de tout autre bien, il en est un cependant qui a singulièrement contribué à transformer l'idée de bénéfice. Quand l'habitude de distribuer des bénéfices aux *vassi* se fut généralisée, on voit de plus en plus dans le bénéfice une concession de terre à condition de fidélité. C'est comme une tenure dont le possesseur est astreint pour redevance à se faire l'homme du roi ou d'un seigneur et à remplir les devoirs attachés à cette situation. Mais il faut bien se garder ici d'une confusion fréquente. Ce qui produit le devoir de fidélité, c'est la vassalité, ce n'est pas le bénéfice. L'homme en est tenu à cause de son serment et non de la concession, comme *vassus* et non comme bénéficier. L'une de ces deux qualités accompagnait ordinairement l'autre, elle ne l'entraînait pas nécessairement; elles résultaient de deux actes parfaitement distincts, quoique ordinairement réunis. Toutefois le besoin de se procurer des *vassi* et l'impossibilité d'en avoir sans bourse délier donnèrent naissance à une pratique qui rendit bientôt les deux choses inséparables. D'une part, il passa tout à fait en coutume, sinon en principe, qu'en dehors d'un engagement exprès il n'était rien dû au roi; s'il avait besoin des services de quelqu'un, il ne pouvait plus les exiger, mais il devait les payer; quand il recevait le serment d'un *vassus*, le roi était ainsi amené nécessairement à lui conférer un bénéfice. D'autre part, afin d'économiser ses ressources, il prit l'habitude de n'accorder plus aucune faveur et par conséquent de ne conférer aucun bénéfice sans avoir au préalable exigé du concessionnaire le serment de fidélité. De cette manière, les deux actes longtemps distincts en fait comme en droit, pendant quelque temps réunis en fait, deviennent inséparables même en droit.

A quel moment cette transformation de l'idée de bénéfice se trouva-t-elle accomplie? C'est ce qu'il est difficile de préciser. Au commencement du IXe siècle, le bénéfice n'a encore pris aucun caractère particulier. Ceux dont il est question dans le polyptyque d'Irminon et dans celui de Saint-Remy, et que rien ne distingue des bénéfices royaux, ne donnaient lieu qu'à des services de la plus infime espèce. La condition modeste des bénéficiers exclut la supposition que personne ait eu intérêt à acheter leur dévouement. Les diplômes de la première moitié du règne de Charles le Chauve sont les premiers qui, tout en faisant le plus souvent du bénéfice la rémunération d'un autre service, y mettent pour condition la fidélité. Comme le roi n'avait plus guère alors de sujets parmi les grands que ceux

qui s'étaient reconnus ses *vassi*, il y a lieu de supposer que c'est la fidélité dont on est tenu comme *vassus* et non celle à laquelle on est astreint comme sujet dont il est ici question. Ce serait donc à partir de cette époque que la concession de bénéfice aurait eu pour effet, sinon la fidélité, du moins l'obligation de la promettre.

Toutefois, il y a une charge très-importante qu'on peut rapporter au bénéfice même et considérer comme une conséquence directe de la concession. Quand celle-ci avait pour objet la jouissance temporaire d'une terre, le devoir du bénéficier était d'en assurer la conservation. Véritable usufruitier, il avait, en même temps que les droits, les obligations attachées à ce titre. Il ne devait porter aucune atteinte à la propriété retenue par le concédant. Ramener le bénéficier au sentiment et au respect de sa situation, c'était la grande difficulté. Les nombreuses mesures prises par les capitulaires montrent quels abus mettaient en péril la partie du domaine royal constituée en bénéfices.

III

Cette manière de se représenter le bénéfice paraît en contradiction avec le rôle qu'on lui attribue d'ordinaire dans la formation de la féodalité. Si le bénéfice n'est pas une tenure, comment comprendre qu'il ait été l'origine du fief? C'est là, personne ne l'ignore, la conclusion qu'on a tirée du célèbre capitulaire de Kiersy-sur-Oise par lequel Charles le Chauve, en 877, proclama solennellement l'hérédité des bénéfices. Puisqu'il a suffi de ce changement pour faire naître le système féodal, c'est que ce système, semble-t-il, existait déjà de toutes pièces, sauf une seule exception à laquelle l'édit aurait eu précisément pour effet de mettre fin, l'hérédité; il y aurait donc entre le bénéfice et le fief une relation qu'aucune explication ne peut méconnaître sous peine de s'avouer inexacte.

Bien que les derniers travaux auxquels le capitulaire de Kiersy a donné lieu soient assez récents, il n'est cependant pas inutile d'en rappeler le résultat, parce qu'il fournit une réponse péremptoire à cette première objection.

D'abord, étant donné ce qu'on sait du bénéfice, il pourrait paraître étrange qu'un simple acte législatif eût suffi à rendre héréditaire ce qui n'était que temporaire ou viager. Mais le doute fait place à l'incrédulité quand on constate la nature du document. Le fameux édit sans lequel beaucoup d'historiens ont cru sérieusement qu'il n'y aurait jamais eu de féodalité, n'est rien moins qu'une loi dans le sens propre de l'expression. Au moment où il se préparait, sur l'appel du pape Jean VIII, à repasser en Italie pour la seconde fois, Charles le Chauve convoqua une assemblée de tous les grands pour les amener à le suivre dans cette expédition et statuer sur la situation du royaume en son absence. Ce qu'on appelle le capitulaire de Kiersy n'est pas autre chose que le procès-verbal de cette réunion. Comme beaucoup de ses

compagnons et de ses serviteurs manifestaient la crainte que, s'ils mouraient en Italie, leur office fût perdu pour leur famille, le roi décide le premier jour qu'il ne pourra être pris en son absence aucune mesure définitive; puis, le lendemain, il déclare formellement que la charge du défunt sera réservée à son parent le plus proche. Après une simple espérance, il donne cette fois une parole solennelle. Mais, dans les deux cas, ce n'est pas un droit qui est proclamé, c'est un engagement qui est pris, indirectement d'abord, d'une manière plus formelle ensuite. Il n'y a pas reconnaissance de l'hérédité, il y a seulement promesse de ne pas donner à un autre qu'à l'héritier. Le roi n'abandonne pas son droit de nomination, seulement il s'engage à n'en faire usage qu'au profit de personnes déterminées. Son insistance à revenir sur cette idée en termes différents montre dans ces paroles une intention et non un simple accident de langage.

Ce fameux capitulaire n'est donc pas, comme on l'a cru pendant si longtemps, une sorte de constitution anarchique arrachée à la politique d'un prince inhabile par l'ambition des grands soulevés. Les historiens des deux derniers siècles ont reproché à Charles le Chauve d'avoir consommé la ruine de l'autorité royale en la faisant passer de ses mains dans celle des seigneurs, comme si une pareille révolution avait pu être produite par un moment de faiblesse, ou empêchée par un instant d'énergie. C'est faire sortir un bien grand effet d'une bien petite cause. Le capitulaire de Kiersy ne contient qu'une mesure transitoire et toute de circonstance. Rien n'y ressemble à la proclamation d'un principe nouveau contesté par la royauté dans sa force, avoué enfin par elle dans son impuissance : l'hérédité des bénéfices et des offices royaux. Charles-le-Chauve n'a pas eu le tort ou le mérite de fonder le système féodal. Ce régime est l'œuvre des circonstances et non d'un homme. Tant que la royauté a pu l'empêcher, elle l'a fait. Quand la pratique lui en fut imposée, elle tâcha d'en tirer tout le parti possible. Le capitulaire de Kiersy est un des indices, mais non une des causes de cette transformation.

Cependant, s'il n'est pas vrai que le capitulaire de Kiersy ait changé le bénéfice en fief, il n'en est pas moins certain que les fiefs ont porté pendant longtemps le nom de bénéfices. C'est donc qu'à défaut d'identité il y a entre eux du moins parenté. L'une n'est-elle pas aussi inexplicable que l'autre, avec toutes les différences qui séparent le bénéfice et le fief? Le bénéfice n'est qu'une prestation pouvant consister en toute espèce de choses, et être faite à toute espèce de personnes, dont le seul caractère permanent est d'être concédée, en réalité ou en apparence, à titre de bienfait. Le fief, au contraire, est une terre dont le propriétaire, maître et seigneur chez lui, est tenu envers un autre, sous peine de violer un devoir de fidélité très-étroit, à des services d'un ordre relevé, tels que le service militaire, la participation au jugement de la cour seigneuriale. Le bénéfice est la qualité d'un acte, la modalité d'un contrat, bien plus qu'un contrat ou un acte distinct. Le fief est au contraire une tenure dont les conditions ont été réglées et les effets déterminés avec la

plus grande précision. Donner à l'un le nom de l'autre, n'est-ce pas réunir sous une même dénomination des choses qui sont, non pas même contraires, mais tout à fait différentes ?

Il y a là certainement une cause fâcheuse de confusion ; mais deux raisons expliquent cependant sans difficulté pourquoi le bénéfice s'est, pendant si longtemps, appelé fief.

1° D'abord, s'il n'existe pas même un rapport d'opposition entre le bénéfice et le fief, ce n'est vrai que du bénéfice en général et non de tous les bénéfices. Or, il en est une espèce qui, sans être l'unique, ni même la principale cause de la féodalité, en a du moins singulièrement facilité la naissance, ce sont les concessions faites par les seigneurs à leurs *vassi*, dont il a été question. Dans le principe les rapports qui en résultaient étaient purement personnels. L'engagement ne produisait d'effet qu'entre les deux contractants. Mais dès le IXe siècle la vassalité devint réelle ou territoriale. Le lien s'établit entre le domaine d'où avait été détaché le bénéfice, et le bénéfice qui en provenait. Si le *vassus* disposait de sa concession, l'acquéreur se trouvait de plein droit astreint aux mêmes obligations que lui. Il suffisait désormais, pour que le régime féodal fût définitivement constitué, que les particuliers, *vassi* ou seigneurs, se fussent substitués sur leurs terres à l'autorité publique. Or, en devenant fief par le renforcement du lien et la puissance nouvelle du possesseur, le bénéfice n'avait point perdu son caractère primitif ; c'était toujours une chose concédée à titre de bienfait ; le mot de *beneficium* continuait à lui être applicable.

2° Il est vrai que cette explication convient seulement aux fiefs que cette lente transformation fit sortir des bénéfices. Mais une autre raison montre pourquoi l'expression de bénéfice s'applique également aux fiefs érigés de toutes pièces quand le système féodal fut soumis à des règles fixes. On sait comment s'accomplissait l'acte par lequel un seigneur séparait une partie de son domaine pour en faire un fief, ou, ce qui revient au même, renouvelait au profit d'un nouveau vassal une ancienne concession : le seigneur était présumé faire une donation, et c'était précisément en retour de cette libéralité que le vassal lui promettait la fidélité avec toutes ses charges. Que trouvons-nous là, sinon un bénéfice dans le sens constant de l'expression, c'est-à-dire un bienfait dont l'auteur est supposé ne poursuivre aucune spéculation, mais ne se réserver qu'un titre à la reconnaissance ? Si le fief s'est si longtemps appelé bénéfice, c'est donc non seulement parce qu'il a un bénéfice pour origine, mais parce qu'il est lui-même un bénéfice à la façon dont les contemporains, sinon les modernes, l'ont toujours entendu.

En résumé, le bénéfice n'est pas une tenure, bien que certaines tenures soient des bénéfices. Si l'on veut dégager une idée générale des nombreux cas particuliers et très-différents où les textes nous apprennent qu'une chose est donnée en bénéfice, il faut dire que ce qui les caractérise, c'est l'intention bienveillante qui est réputée avoir présidé à la concession. Le mot a con-

servé jusqu'à la fin sa signification primitive qui est celle de bienfait ; chaque fois qu'il y a bienfait, il y a bénéfice. Rien n'est donc plus vain que de chercher à formuler en règles les conditions et les effets de la concession. Ces règles sont celles des actes variés et très-différents les uns des autres, tels que nomination à des fonctions lucratives, constitution de propriété ou d'usufruit, prestation en précaire, octroi d'immunité, dans lesquels les circonstances permettent de voir un bienfait accordé par une personne à une autre. Le rapprochement qu'on en fait pour former une prétendue théorie générale des bénéfices, donne l'assemblage le plus hétérogène des choses les plus disparates. Ce résultat a fait croire qu'il existait au moyen âge une grande complication des relations juridiques, incompatibles cependant avec des habitudes dont la grossièreté avait du moins pour correctif la simplicité. Ce qui est difficile à démêler dans tout ce qui nous vient de cette époque, ce ne sont pas les idées, c'est le langage. La même pauvreté intellectuelle qui rend les premières très-nettes parce qu'elles sont peu nombreuses, rend le second très-confus parce qu'il est encore imparfait. Tantôt la même chose est désignée par plusieurs mots ; tantôt les mêmes mots servent à désigner plusieurs choses. Ce qu'il importait, c'est de distinguer toutes celles auxquelles s'applique cette dénomination si vague et si employée de bénéfice.

DES CONDITIONS ET DES CHARGES

EN MATIÈRE DE FONDATIONS

PAR M. CHARLES CHOBERT,

Professeur à l'Université catholique de Paris.

Dans les pages qui vont suivre, il sera surtout parlé des fondations, c'est-à-dire des donations faites dans le but de créer ou de développer des institutions inspirées le plus souvent par la bienfaisance ou la charité.

Ce point de vue, alors même qu'il n'aurait pas été en quelque sorte indiqué par l'un des caractères de cette réunion, qui est un congrès scientifique de catholiques, se serait, on peut le dire, imposé par la force même des choses. C'est, en effet, presque exclusivement à l'occasion de semblables libéralités que, pour des causes diverses, parmi lesquelles les préoccupations anti-religieuses occupent une large place, se sont élevées les controverses que nous devrons étudier. Mais les limites dans lesquelles se trouvera circonscrite, en apparence, la discussion, ne sauraient en restreindre la portée, car nous entendons uniquement nous appuyer sur les principes juridiques applicables à toutes les donations, quels qu'en puissent être d'ailleurs le mobile ou le but.

Le Code civil, en matière de donations, comprend, dans l'article 900, sous le mot de conditions, soit des évènements futurs et incertains, desquels le disposant fait dépendre l'existence de la libéralité, soit des charges imposées au donataire.

C'est particulièrement dans ce dernier sens que, dans le cours de notre travail, nous emploierons le mot de conditions ; ainsi pourrons-nous tout à la fois exposer les règles également applicables aux deux espèces de conditions, et de plus étudier un certain nombre de questions importantes qui s'élèvent exclusivement au point de vue des charges ajoutées à la donation.

Nous n'avons pas la prétention d'approfondir dans toutes ses parties la théorie des conditions ou charges dans les donations ; notre but est beaucoup plus modeste : nous voudrions simplement exposer et, s'il se peut, résoudre quelques-unes des difficultés qu'ont fait naître les questions suivantes :

Quelles conditions ou quelles charges peuvent être ajoutées à des libéralités ?

Quel est le sort des libéralités affectées de conditions ou grevées de charges condamnées par la loi ?

Quelles sont, enfin, les conséquences de l'inexécution des charges imposées au donataire ou légataire ?

Voilà des points dont l'importance capitale ne saurait échapper à des esprits attentifs : leur solution intéresse directement l'existence des fondations, et, par voie de conséquence, l'existence des œuvres mêmes pour lesquelles le maintien des fondations créées à leur profit sera souvent une question de vie ou de mort.

I

Toute personne capable de disposer de ses biens doit avoir et a, en effet, le droit de faire en pleine liberté des libéralités, et de les affecter des conditions, ou de les grever des charges qu'il lui convient d'y introduire, pourvu que conditions et charges ne soient ni d'une exécution impossible, ni contraires à la loi, à l'ordre public ou à la morale : ainsi le veut le droit de propriété mis en harmonie avec les données du bon sens et les exigences de l'ordre social.

La règle qui prohibe les conditions impossibles et les conditions illicites ne donne lieu, si on la considère en elle-même, à aucune divergence, et tout le monde aussi s'accorde sur le sens à donner à ces deux expressions ; mais il n'en est plus de même en ce qui concerne les conditions illicites, si du principe, de l'idée générale, on descend à l'application ; les difficultés surgissent alors en grand nombre, souvent délicates ; parfois même elles sembleront insolubles.

Un testateur, par exemple, peut-il faire une donation à une commune, à condition que le conseil municipal, après avoir pourvu à toutes les dépenses obligatoires, subventionnera chaque année une école libre établie sur le territoire de la commune ?

Si l'on s'en rapporte à l'avis du Conseil d'Etat (section de l'intérieur), en date du 29 juillet 1888, une pareille condition est contraire à la loi, et cette opinion a été confirmée par un arrêt du Conseil d'État du 20 février 1891.

La question, pensera-t-on peut-être, est donc, pour le moment du moins, souverainement tranchée : il n'en est rien. Entre l'avis et l'arrêt du Conseil d'État, M. le ministre de l'intérieur a déclaré, avec une netteté et une insistance dont il engageait ses auditeurs à prendre note, que toute ville qui, sans recourir à l'État, satisfait avec ses ressources propres à tous ses besoins, peut subventionner des cours ou des institutions d'enseignement

en dehors de ses écoles municipales [1]. Il y a plus, depuis quelques années déjà, les divers hommes d'État qui se sont succédé au ministère de l'intérieur, sans prendre même la peine de formuler cette interprétation, l'ont appliquée avec une persévérance qui ne s'est pas démentie.

Le conseil municipal de Paris fait, en effet, figurer dans le budget de la capitale une somme de 213.000 francs à titre de « subventions à des établissements et associations libres laïques d'enseignement primaire, d'enseignement primaire supérieur et d'enseignement professionnel »; or aucun des ministres n'a jugé que la loi lui fît un devoir d'annuler cette allocation.

Il faut en convenir, si le testateur dont nous parlons a commis une faute en introduisant dans ses dernières dispositions la condition que nous avons supposée, si même, comme on l'a soutenu (voir plus loin, p. 63), il mérite une peine pour s'être mis en contradiction avec la loi, du moins la qualité de ses complices doit incliner, dans une large mesure, à l'indulgence en sa faveur.

La jurisprudence des cours et tribunaux en matière civile offre également des contradictions qui, pour n'être pas aussi piquantes, montrent néanmoins combien il sera parfois difficile de décider si une condition est ou non conforme à la loi; mais nous n'insisterons pas davantage sur ce point; il nous suffit de rappeler que, sur la notion générale qu'éveille l'expression « condition illicite », aucun dissentiment ne s'est jamais produit.

Il en va tout autrement lorsqu'il s'agit de définir les conditions contraires soit à l'ordre public, soit aux mœurs.

Les controverses auxquelles a donné lieu la notion même de l'*ordre public* ne sont pas spéciales à notre sujet : elles trouvent leur place et présentent un vif intérêt dans toutes les matières du droit; nous ne pourrions donc les exposer sans sortir du cadre restreint qui nous est assigné.

Enfin, parmi les conditions que le législateur a le droit et le devoir de condamner, figurent, avons-nous dit, celles qui, pour emprunter aux jurisconsultes romains leur langage, *contrà bonos mores sunt* (14, § 5, ff. *de Cond. instit.*. 28.7), ou, comme le disent tous nos anciens auteurs, « les conditions contraires aux bonnes mœurs, à l'honnêteté publique [2]. »

La législation moderne a-t-elle conservé les idées traditionnelles que nous venons de résumer? ou bien n'a-t-elle pas, au contraire, entendu

1. Sénat, séance du 5 février 1891; *Journal officiel* du 6 février, compte rendu *in extenso*, p. 64, col. 1.

A la vérité, M. le ministre, afin sans doute que l'arbitraire ne perde aucune de ses prérogatives, a eu soin d'ajouter que ces subventions ne pourront être accordées qu'avec l'autorisation du gouvernement; mais cette autorisation affecte évidemment l'exercice seul du droit; quant au droit lui-même, il ne pouvait être plus formellement reconnu.

2. Domat. *Traité des lois*, ch. 5, n° 29; *les lois civiles...*, liv. 3, titre 1, sect. 3, n° 18; liv. 4, tit. 3, sec. 9, n°s 14, 19 et 20. — Pothier, *Introd. au titre XVI de la Cout. d'Orléans*, n° 64; *Donat.*, T. XI, n° 263; *Testaments*, n° 87.

ajouter une restriction nouvelle à la liberté de disposer à titre gratuit, en prohibant certaines conditions dont le droit romain et l'ancien droit français avaient reconnu la validité ?

Jusqu'à ces dernières années, la doctrine (sauf de très rares exceptions) et la jurisprudence admettaient la première de ces deux opinions ; mais à une époque récente, un système différent fut développé par un jurisconsulte belge avec l'ardeur passionnée qu'il mettait trop souvent au service de son vaste savoir [1].

D'après ce système, le droit actuel écarte, sur un point du moins, les traditions anciennes ; obéissant à des préoccupations d'ordre politique et social qui avaient inspiré le législateur de l'époque intermédiaire, il déclare nulles non pas les conditions contraires *aux bonnes mœurs*, mais, ce qui est bien différent, les conditions *contraires aux mœurs*, c'est-à-dire *aux mœurs politiques actuelles*, telles que les ont faites les idées et les principes politiques qui avaient triomphé en 1789.

En effet, l'Assemblée constituante avait eu la pensée de faire une loi sur la transmission des biens ; elle comprit toutefois que, sa dissolution étant imminente, elle ne pourrait, faute de temps, discuter le vaste projet que lui avaient soumis trois de ses membres : elle en réserva donc l'examen à la législature suivante ; mais Barère proposa d'en détacher un article (tit. 2, art. 32), qui est devenu la loi du 5 septembre 1791, et dont voici le texte : « Toute clause impérative ou prohibitive qui serait contraire aux lois ou aux bonnes mœurs, qui porterait atteinte à la liberté religieuse du donataire, héritier ou légataire, qui gênerait la liberté qu'il a, soit de se marier avec telle personne, soit d'embrasser tel état, emploi ou profession, ou qui tendrait à le détourner de remplir les devoirs imposés ou d'exercer les fonctions déférées par la Constitution aux citoyens actifs et éligibles, est réputée non écrite. »

La motion d'ordre à la suite de laquelle fut votée cette loi, en indique clairement le caractère : « Cet article, disait Barère [2], est réclamé par la Constitution, par la nécessité d'assurer ses maximes et d'affirmer son esprit. C'est le moyen d'arrêter les effets malheureux de l'intolérance civile et religieuse. C'est à vous de faire cesser une contradiction aussi violente entre les lois politiques et les lois civiles, entre les volontés particulières et la volonté générale. La Constitution seule doit triompher. »

Les auteurs qui adoptent l'opinion que nous exposons invoquent à son appui cette loi de 1791, mais, quoique placés sur ce terrain commun, ils ne raisonnent pas tous de la même manière. M. Laurent soutient, en effet, que la loi de 1791 est encore en vigueur ; les autres, au contraire, reconnaissent

1. M. Laurent, *Principes de droit civil*. — *Adde* : M M. Huc, *le Code civil italien*, p. 223 ; Mérignhac, note insérée dans Dalloz, 1884, I, pp. 121-123.

2. Cité par Merlin, *Questions de droit*, v° *Conditions*, n° 1.

que cette loi a été abrogée, mais ajoutent qu'elle doit tout au moins servir à l'interprétation de l'art. 900 du Code civil dont elle révèle le sens et précise la portée.

Ni l'un ni l'autre de ces points de vue ne nous paraît devoir être adopté[1].

Lorsqu'il enseigne que la loi de 1791 est encore en vigueur, M. Laurent applique une théorie générale d'après laquelle la loi du 30 ventôse an XII n'abroge pas les lois et décrets de l'époque dite intermédiaire[2].

Mais cette opinion repose sur une conception incomplète du but que se sont proposé les législateurs de l'an XII. Ils ont voulu tout à la fois établir l'unité de législation et faire une œuvre qui se suffît à elle-même en résumant ce qui, dans les lois antérieures, leur semblait mériter d'être conservé. Il ne pouvait leur convenir d'admettre qu'il fallût « chercher dans les lois antérieures une sorte de supplément législatif » aux lois qu'ils préparaient, ni de laisser, en particulier, survivre à une refonte générale de nos lois des dispositions toutes de circonstance, et qui devaient disparaître avec les évènements qui les avaient inspirées.

Que telles aient été les préoccupations des auteurs de la loi de l'an XII, il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à l'exposé des motifs qui fut rédigé par Portalis, ainsi qu'au « discours préliminaire », présenté également par Portalis au nom de la commission nommée pour préparer le projet de Code civil : discours et rapports dont on lira plus loin des extraits. Ces deux documents ne laissent place à aucun doute.

Ajoutons que, par la force même des choses, le droit intermédiaire était essentiellement transitoire : sur les matières qui font l'objet du Code civil « le droit intermédiaire n'a eu pour objet que de régler l'*intérim* jusqu'à la promulgation de ce code, attendu de jour en jour : il n'a pu, par conséquent, survivre à sa promulgation[3]. »

On s'explique donc très bien que la loi de l'an XII n'ait pas eu à abroger expressément ce que l'apparition du Code civil devait faire nécessairement disparaître.

Est-il plus exact de dire que, en admettant même que la loi de 1791 soit abrogée, cette loi doit nous fournir l'interprétation et, en quelque sorte, le commentaire anticipé du Code civil?

On le soutient[4] en invoquant le *texte* même de l'art. 900 et l'*esprit* dans lequel cet article a été discuté et voté.

Un mot d'abord touchant le texte de l'art. 900.

L'art. 1172, parlant des contrats à titre onéreux, décide que toute

1. On nous permettra de faire ici quelques emprunts à une étude plus développée que nous avons publiée, il y a quelques années, sur cette question (*Revue critique de législation et de jurisprudence*, 1887, pp. 392 et suiv.

2. Laurent, *Principes de droit civil*, t. I, p. 30, n° 27.

3. Demante, *Cours analytique*, t. I. Introd., n° 40.

4. MM. Huc et Merignhac, ll. cc.

condition d'une chose impossible, ou contraire aux *bonnes mœurs*, ou prohibée par la loi, est nulle.

Lisez, au contraire, dit-on, l'art. 900 : il parle non plus des conditions contraires *aux bonnes mœurs*, mais des conditions contraires *aux mœurs* : c'est l'expression même de la loi de 1791 ; le législateur pouvait-il montrer d'une façon plus claire sa volonté de consacrer la législation révolutionnaire, puisqu'il empruntait même son langage ?

L'art. 900, en d'autres termes, aurait visé des conditions toutes différentes de celles dont parle l'art. 1172 : or il n'en est rien. Malleville, qui fut le secrétaire de la Commission consulaire [1], et Bigot de Préameneu, membre de cette même commission et auteur de l'exposé des motifs du titre des Obligations [2], nous affirment que ce sont exactement les mêmes conditions que prévoient les art. 900 et 1172, et comme aucun doute ne s'élève sur le sens de ce dernier texte, nous sommes autorisés à affirmer que les conditions contraires *aux mœurs* dont parle l'art. 900, ne sont autres que ces mêmes conditions contraires *aux bonnes mœurs*, à la loi morale, et non pas ces conditions contraires aux mœurs politiques et sociales qu'avait eues en vue le droit intermédiaire.

Voilà pour les *termes* mêmes de l'art. 900 C. c. ; voyons maintenant dans quel *esprit* cet article a été rédigé.

Non, les auteurs du Code civil n'ont pas été aussi fidèles imitateurs qu'on le prétend de leurs devanciers immédiats ; ils ont su choisir, parmi les documents législatifs si nombreux qui leur venaient de cette source, et certes, on ne doit pas être surpris de trouver, parmi ceux qu'ils écartaient, cette loi de 1791, dont un de ses partisans a écrit : « Comme doctrine juridique, la loi de 1791 ne saurait être approuvée. Mais il ne s'agissait pas de droit pendant la Révolution [3]. » Ils ont pu penser, au contraire, et ils ont pensé, en effet, que les temps étaient assez changés pour que l'on pût revenir au Droit et en consacrer les principes.

Portalis, dans son « Discours préliminaire [4] », nous apprend, avec autant de force que de clarté, quels sont les idées générales qui avaient dirigé la Commission chargée de préparer le projet du Code civil.

Après avoir rappelé les obstacles qu'avait rencontrés dans l'ancien Droit la codification des lois civiles, Portalis écrit : « Tout à coup une grande révolution s'opère. On attaque tous les abus, on interroge toutes les institutions... Bientôt la prudence qui tolérait tout fait place au désir de tout détruire...

Un bon Code civil pouvait-il naître au milieu des crises politiques qui agitaient la France ?

1. *Analyse raisonnée de la discussion du Code civil*, t. II, p. 363.
2. Fenet, *Recueil complet des trav. prép. du Code civil*, t. XIII, p. 240.
3. Laurent, *Principes*, t. XI, n° 430.
4. Fenet, t. I, pp. 464-465.

Toute révolution est une conquête. Fait-on des lois dans le passage de l'ancien gouvernement au nouveau ?

Par la seule force des choses, ces lois sont nécessairement hostiles, partiales, éversives. On est emporté par le besoin de rompre toutes les habitudes, d'affaiblir tous les liens, d'écarter tous les mécontents. On ne s'occupe plus des relations privées des hommes entre eux ; on ne voit que l'ordre politique général... Tout devient droit public.

Si l'on fixe son attention sur les lois civiles, c'est moins pour les rendre plus rares ou plus justes, que pour les rendre plus favorables à ceux auxquels il importe de faire goûter le régime qu'il s'agit d'établir... L'esprit révolutionnaire se glisse dans toutes les institutions. Nous appelons *esprit révolutionnaire* le désir exalté de sacrifier violemment tous les droits à un but politique, et de ne plus admettre d'autres considérations que celle d'un mystérieux et variable intérêt d'État. »

Pour quiconque se rappelle la motion d'ordre de Barère, dont ces lignes paraissent être la contrepartie, et connaît le caractère général de la loi de 1791, si manifestement inspirée par cet esprit révolutionnaire que Portalis définit et condamne, la preuve nous semble faite : tout commentaire ne pourrait qu'affaiblir ces décisives paroles [1].

Montrons en quelques mots, pour terminer cette longue discussion, quelles sont les conséquences de la doctrine que nous venons d'étudier : *a fructibus cognoscetis...*

Ces conséquences peuvent se résumer en deux mots : la doctrine qui transporte ici la lettre ou au moins l'esprit de la loi de 1791 viole, dans beaucoup de cas, la volonté du disposant ; elle introduit dans la législation une disposition souverainement dangereuse parce que, en une matière si délicate, elle donnerait lieu à l'interprétation la plus incertaine, la plus arbitraire.

Désormais, en effet, pour savoir si une condition est condamnée par l'art. 900 du C. c. comme « contraire aux mœurs », le magistrat devra rechercher si cette condition est ou non conforme à « l'esprit nouveau de la société régénérée », à « la volonté générale » (Barère), « aux idées et aux sentiments de la société moderne » (Laurent).

Est-il un critérium plus vague, plus insaisissable ? Indiquer au juge une règle aussi peu définie, c'est, en réalité, ne lui en imposer aucune, et l'autoriser à donner libre carrière à la fantaisie de ses inspirations dans l'ordre social et politique ; son intégrité même fût-elle à l'abri de tout soupçon, ne sera-t il pas conduit à considérer, avec la plus entière sincérité, ce qui est

1. Merlin (*répertoire*, v° *Condit. testam.* III, § 5, art. 4) qui, on le sait, avait rédigé, avec Target et Thouret, le projet duquel fut détachée la loi de 1791, écrivait : « Ce qu'il importe singulièrement de remarquer, c'est que ni l'une ni l'autre de ces lois (lois du 5 septembre 1791, du 17 nivôse an II, art. 12) n'est confirmée par le Code civil, et que, par conséquent, elles ont perdu toutes deux leur autorité législative. »

l'objet de ses préférences comme l'expression de la volonté générale, des idées, des sentiments de la société moderne, qui seuls doivent dicter ses décisions ?

Si tels sont les dangers que présenterait l'art 900 C. c. interprété comme nous nous refusons à le faire, lorsque les préoccupations de l'ordre politique ou social sont seules en jeu, que sera-ce si l'on se trouve en présence des difficultés qui touchent de près ou de loin aux questions religieuses ? Qui ne sait à quel point est grande ici la violence des préjugés et des passions, la variété presque infinie des opinions et des sentiments ? En réalité, le droit de disposer n'a plus de garantie : tout est laissé à l'arbitraire.

Il n'est pas besoin, malheureusement, d'imaginer sur ce point des hypothèses : nous nous bornerons à citer un seul exemple.

Le chef d'une institution libre, dans laquelle est donné l'enseignement religieux, reçoit, à Bruxelles, une donation de 30.000 fr., à la condition que cette somme sera par lui employée à maintenir et, s'il est possible, à développer son établissement. Pour quiconque interprète l'art 900 C. c. comme nous l'avons fait, disons mieux, pour toute personne qui lit cet article sans opinion préconçue, aucun doute ne peut s'élever relativement à la parfaite correction de cette condition, dans laquelle, semble-t-il, ne se rencontre rien d'immoral ni d'illicite. Mais, pour les partisans de l'opinion contraire, il en va tout autrement : En Belgique, disent-ils, la lutte a éclaté ouvertement, depuis la loi de 1879 qui a sécularisé l'enseignement primaire. Partout s'élèvent des écoles catholiques, avec le but de détruire l'enseignement public ; et comme cet enseignement est de droit constitutionnel, la guerre que l'Eglise lui a déclarée tend à renier l'œuvre de 1850 [1].

Qu'on veuille bien se le rappeler : la loi belge de 1879, en laïcisant l'enseignement public, a néanmoins laissé subsister l'enseignement libre, comme devait le faire en France la loi du 30 octobre 1886.

Voilà donc une condition conforme à la loi, insérée en vue d'un état de choses accepté, consacré par le législateur, et cependant cette condition est déclarée illicite : le donateur s'est mis « en révolte ouverte envers la législation » !

N'est-ce pas, comme nous l'avons dit, le triomphe de l'arbitraire ? L'interprète condamne ce que le législateur autorise : les passions ou les préférences du juge auront raison de la loi elle-même !

Bacon écrivait autrefois cet aphorisme profond et toujours juste : « *Optima lex quæ minimum judici relinquit.* » Si l'art 900 du Code civil devait être interprété comme on le propose, un mot devrait le caractériser : *Pessima lex...* Une loi qui abdiquerait ainsi entre les mains du juge, abandonnant sans restriction à ses appréciations tout arbitraires les droits et les intérêts de tous, serait une loi détestable.

1. Laurent, *avant-proposition*, sur l'art 774, p. 2941, n° 4.

II

Il nous faut rechercher maintenant quel est le sort des donations affectées de conditions ou grevées de charges impossibles, illicites ou immorales.

Le Code civil, écartant la distinction admise par le droit romain et par l'ancien droit français entre les donations entre-vifs et les legs, soumet à la même règle, au point de vue que nous étudions actuellement, ces deux espèces de libéralités ; il admet en effet que : « dans toute disposition entre-vifs ou testamentaire, les conditions impossibles, celles qui sont contraires aux lois ou aux mœurs, *seront réputées non écrites*. » (Art. 900, C. c.)

Puisque le législateur de 1804 s'écartait du droit romain, peut-être eût-il agi sagement en renonçant complètement, au lieu de l'étendre, à la distinction entre les actes à titre onéreux et les actes à titre gratuit ; dès lors on eût appliqué à tout acte, onéreux ou gratuit, une règle uniforme, celle qui est formulée dans l'art. 1172 C. c. : « Toute condition d'une chose impossible, ou contraire aux bonnes mœurs, ou prohibée par la loi, est nulle et rend nulle la convention qui en dépend [1]. »

Ces observations n'ont pas échappé aux auteurs du Code civil : voici comment ils expliquaient leur décision :

« Cette règle (de l'art. 1172) n'a rien de contraire à celle qui a été établie (dans l'art. 900) pour les conditions apposées à un testament. La clause par laquelle le testateur dispose est aux yeux de la loi sa principale volonté ; elle ne présume point qu'il ait réellement voulu la faire dépendre d'une condition impossible, contraire aux bonnes mœurs ou défendue par la loi : la condition n'est alors considérée que comme une simple erreur [2]. »

Ce qui ressort avec une évidente clarté de ce passage, c'est que le législateur a entendu, avant toutes choses, se conformer à la volonté du disposant.

Si donc le disposant a voulu, comme la loi le présume, faire par dessus tout une libéralité, sans en subordonner l'existence à l'accomplissement de la condition qu'il prévoyait ou imposait, la condition, si elle est impossible, illicite ou immorale, sera réputée non écrite et la donation vaudra comme donation pure et simple : c'est la décision de l'art. 900 C. c. ; mais si, au contraire, le disposant à voulu subordonner à l'accomplissement de la condition ou à l'exécution des charges l'existence même de la donation ou du legs, ces dispositions seront nulles dans le cas où les conditions ou charges seraient soit impossibles, soit contraires aux lois ou aux bonnes mœurs. Alors, en effet, l'accomplissement de la condition, l'exécution des charges

1. C'est en effet ce que propose l'avant-projet du Code civil belge.
2. Bigot de Préameneu, Exposé des motifs du titre des Obligations : Fenet, t. XIII, p. 240.

ont été la cause déterminante de la libéralité, la donation ou le legs n'ont été que le moyen employé par le disposant pour arriver au but même qu'il se proposait ; l'absence d'une cause possible et licite enlève à la disposition toute efficacité : elle lui enlève l'existence même.

La distinction que nous venons d'établir entre l'hypothèse où la condition a été la cause déterminante de la libéralité, et le cas opposé, n'est pas nouvelle, et on le conçoit, car elle découle de la nature même des choses. Le jurisconsulte Julien l'avait déjà mise en lumière[1], et Domat la reproduit dans les termes suivants : « Il faut faire beaucoup de différence, dans les donations, entre les motifs que les donateurs expriment comme étant les causes de leur libéralité et les conditions qu'ils y imposent. Ainsi, s'il est dit dans une donation qu'elle est faite pour faciliter au donataire une acquisition qu'il voulait faire, la donation ne sera pas annulée quoique l'acquisition ne se fasse pas, car il reste toujours la volonté absolue de celui qui a donné, et qui a pu avoir d'autres motifs que ceux qu'il a exprimés. Mais s'il était dit que la donation n'est faite qu'à condition de l'emploi pour une telle acquisition, comme pour acheter une charge et que la charge ne soit pas achetée, la donation n'aura pas d'effet[2]. »

Le respect de la volonté du disposant qui dictait ces lignes à Domat a également inspiré, Bigot de Préameneu nous l'a appris, l'article 900. « Cet article n'est donc pas un texte impératif : c'est un texte purement interprétatif[3]. »

C'est ainsi que l'entendent la jurisprudence et, malgré d'assez notables divergences dans l'application, le plus grand nombre des commentateurs.

Plusieurs, néanmoins, tout en reconnaissant que « cette thèse est exacte au point de vue rationnel et philosophique[4] », refusent de l'accepter. Le donateur, disent-ils, ou le testateur, qui a introduit dans sa libéralité une condition de cette nature s'est insurgé contre la loi : il doit être puni de cette rébellion[5]. La loi, en vertu de sa toute puissance et en vue d'assurer le respect des intérêts d'ordre public et social dont elle a la garde, écarte la volonté du donateur, et prononce s'il le faut contre lui une sorte de confiscation, « c'est une espèce de peine que le pouvoir social lui impose : il n'y en a pas de plus légitime[6]. »

Le Code civil, répondrons-nous, se préoccupe principalement ici, nous l'avons montré, de rechercher, pour lui donner effet, quelle a été « la principale volonté » du disposant (Bigot de Préameneu, l. c.).

On considère le donateur qui insère dans sa libéralité une condition

1. L. 2, § 7, ff. *de donationibus*, 39, 5.
2. *Lois civiles*, liv. I, titre X, section I, n° 39.
3. Bertauld, *Questions pratiques*.
4. M. Ronjat, avocat général près la Cour de cassation : Sirey, 1884, I, p. 308.
5. Demante, *Cours anal.*, t. IV, 16 bis.
6. Laurent, *Principes*, t. XI, n° 263.

impossible, immorale ou illicite, comme un coupable qu'il faut punir : la loi voit, au contraire, en lui un ignorant dont elle veut redresser l'erreur[1].

En tout cas, « l'espèce de peine » que prononcerait l'art. 900 C. c. ne serait légitime que si ce donateur avait réellement commis une faute, s'il s'était vraiment « insurgé contre la loi ». Or, en sera-t-il toujours ainsi ? A-t-on même le droit de présumer cette intention chez lui ? N'arrivera-t-il pas souvent que le donateur aura pu se méprendre et se sera mépris, en effet, sur le caractère de la condition dont il aura affecté sa libéralité. Il est absolument contraire à l'équité de punir son illusion comme on frapperait une faute. Une telle doctrine est « violente, radicale, contraire aux principes[2] » ; elle est conforme peut-être aux idées politiques qui triomphaient en 1791 : le législateur de 1804 n'aurait pu la consacrer sans donner lui-même un démenti aux inspirations beaucoup plus sages et beaucoup plus juridiques auxquelles il obéissait.

Nous avons supposé jusqu'ici que le donateur ou testateur a ignoré que la condition ou les charges fussent impossibles, ou contraire soit à la loi, soit aux bonnes mœurs : nous appliquerons les mêmes solutions dans l'hypothèse opposée.

La question, toutefois, peut sembler assez délicate si l'on suppose une libéralité véritable, la condition ou les charges ne constituant dans la pensée du disposant qu'une modalité qui ne touche pas à l'existence même de la donation. Même en ce cas nous déciderons que l'art 900. C. c. doit encore s'appliquer[3], et que, par conséquent, la donation ou le legs seront valables sans qu'il y ait lieu de tenir compte des charges et conditions, lesquelles seront réputées non écrites : on ne peut plus en effet invoquer pour faire tomber l'acte tout entier l'art. 1172 C. c., puisque nous sommes en présence d'une véritable libéralité ; et d'un autre côté l'article 900 est rédigé en des termes trop généraux, l'intention chez le législateur de respecter autant qu'il lui est possible la volonté du disposant est trop certaine pour qu'il soit permis de distinguer entre cette hypothèse et celle que nous avons antérieurement étudiée.

III

Quelles sont les conséquences de l'inexécution des charges imposées au donataire ou légataire ?

Lorsque le donataire ou le légataire n'exécute pas les charges qui lui ont été imposées, le disposant peut, suivant les circonstances :

1° Demander la révocation de la donation ;

2° Réclamer des dommages-intérêts ;

1. Ricard, *Donat.*, t. II, n°s 225, 226.
2. M. Labbé, Sirey, 1884, I, p. 308, note.
3. Aubry et Rau, 692, texte et note 2. — Demol., *Donat.*, t. I, n° 203.

3° Exiger l'exécution effective des charges, s'il le préfère et si cette exécution est possible.

Ce dernier point ne donnant lieu à aucune observation particulièrement applicable aux donations qui sont l'objet direct de cette étude, nous parlerons seulement de l'action révocatoire, et de l'action en dommages-intérêts.

A. De la révocation de la donation.

Ce droit est consacré au profit du disposant par l'art. 953 C. c. : « La donation entre-vifs pourra être révoquée pour cause d'inexécution des conditions sous lesquelles elle a été faite », règle appliquée aux dispositions testamentaires par l'art. 1046 C. c.

Il fut néanmoins contesté, au cours de la discussion de la loi du 30 octobre 1886, sur l'organisation de l'enseignement primaire, et le texte même de cette loi lui a porté de sérieuses atteintes.

La Commission de la Chambre des députés proposait de décider (art. 18) que le donateur au cas de laïcisation d'une école créée ou dotée par lui, sous la condition que l'enseignement y serait donné par des religieux, ne pourrait demander la révocation de la libéralité ; mais il pouvait obtenir une indemnité : c'était l'expropriation.

Un membre de la Chambre acceptait le refus de révocation, mais de plus rejetait toute idée d'indemnité : on en arrivait à la confiscation pure et simple [1] ; cette proposition fut repoussée par l'Assemblée qui déclara d'ailleurs, par la voix de ses représentants les plus autorisés, qu'elle adoptait en principe les théories qui avaient été apportées à la tribune par l'auteur de l'amendement [2].

Mais en acceptant, comme le voulaient et le Code et l'honnêteté la plus vulgaire, le droit de révocation au profit du donateur, la loi de 1886, par une dérogation injustifiable au droit commun, réduit à deux ans le délai pendant lequel l'action en révocation devra être intentée, et donne pour point de départ à ce délai l'insertion au *Journal officiel* de l'arrêt de laïcisation ou de suppression de l'école, art. 19.

Si l'on va d'ailleurs au fond des choses, on reconnaîtra que, dans la pensée de ses auteurs, l'art. 19 n'a pas d'autre but que de donner une satisfaction toute platonique aux défenseurs attardés du Code civil, du droit des donateurs et de la liberté de disposer à titre gratuit; on peut en croire, sur ce point, le promoteur et le chef véritable de toute cette campagne contre l'enseignement libre, M. Paul Bert.

« Lorsque nous disons que nous limitons à une année la recevabilité de l'instance, nous ne préjugeons en aucune façon que l'instance puisse avoir

1. Amendement de M. Jules Roche : Chambre des députés, Journal off. du 2 mars 1884, pp. 589-592.

2. Disc. de M. J. Steeg, *Journal of.* du 12 mars 1884, p. 717.

un fondement quelconque. Nous sommes, au contraire, nous commissaires, d'avis que cette instance est une instance mauvaise.

« Voilà ce qu'il était nécessaire de dire : sans cette observation, il est bien clair qu'on n'aurait pas manqué de se servir des paroles qui ont été prononcées à la tribune pour plaider devant les tribunaux et *obtenir gain de cause* dans des procès que nous considérons comme devant être nécessairement perdus [1]. »

Grâce à Dieu, le pouvoir judiciaire a fermé l'oreille aux sollicitations au moins étranges du législateur.

Il n'a pas dépendu cependant de l'autorité administrative que l'occasion de statuer sur ces questions fût refusée aux tribunaux de droit commun; mais le tribunal des conflits reconnut qu'il appartenait aux juges civils de statuer sur les demandes de révocation, alors même que les charges avaient cessé d'être exécutées en vertu d'arrêtés préfectoraux remplaçant l'enseignement congréganiste par l'enseignement laïque [2].

Les résistances des communes ne pouvaient donc trouver aucun appui dans la loi : aussi la jurisprudence n'hésite-t-elle pas à prononcer la révocation, pour inexécution des conditions, des libéralités adressées à des communes [3].

Il va sans dire que l'arrêté de laïcisation, en changeant le caractère de l'enseignement qui à l'avenir sera donné dans l'école communale, en substituant l'instituteur laïque à l'instituteur congréganiste, en même temps qu'il laisse intact le droit de demander, s'il y échet, la révocation des donations, ne tranche ni ne préjuge en aucune façon les autres questions de propriété que pourrait soulever cette substitution [4].

B. Des dommages-intérêts auxquels peut être condamné le donataire lorsque la donation est révoquée pour inaccomplissement des charges.

Lorsque l'inexécution des charges est le résultat de la force majeure, la donation peut certainement être révoquée, mais le donataire ne peut être condamné à payer au donateur des dommages-intérêts. Ces dommages-intérêts seraient dus, au contraire, si le défaut d'accomplissement des charges était, au moins dans une certaine mesure, imputable au donataire, parce qu'elle aurait sa cause dans une faute dont celui-ci se serait rendu coupable, soit même dans un simple fait émané de lui.

Ces principes, conformes tout à la fois au bon sens, à l'équité la plus élémentaire et aux règles du droit, ont été formulés par les jurisconsultes les plus autorisés et consacrés par la jurisprudence ; les tribunaux, cependant, ont, à différentes reprises rendu des décisions qui, dans l'application, en restreignent singulièrement la portée. C'est, il faut en convenir, la Cour de cas-

1. Disc. de M. Paul Bert.
2. Arrêt du trib. des conflits du 25 mai 1881, S. D. 82, III, p. 71.
3. Cass. req., 28 juillet 1889, S. D. 90, I, 104. Paris, 3 juillet 1890, S. D. 91, II, 74.
4. Cassat., 26 févr. 1883.

sation[1] qui s'est le plus nettement affirmée dans cette interprétation, erronée à notre avis, de la loi.

Ici encore, c'est à propos de l'enseignement dans les écoles primaires que les difficultés se sont surtout élevées.

Distinguons trois hypothèses :

a. L'arrêté de laïcisation a été pris sans que le Conseil municipal l'ait provoqué.

b. L'arrêté a été pris après délibération, favorable à la laïcisation, du Conseil municipal, dans un cas où d'ailleurs le préfet aurait pu agir de sa propre autorité.

c. L'arrêté a été pris à la demande du Conseil municipal, dans une matière où le préfet n'aurait pas pu agir d'office.

a. Si l'arrêté de laïcisation a été rendu par le préfet sans que la commune l'ait en aucune façon provoqué, la commune ne semble pas devoir être condamnée à des dommages-intérêts ; l'arrêté préfectoral, pris sans aucune participation de sa part, peut être considéré comme constituant un cas de force majeure. Remarquons-le toutefois : quelle n'est pas ici la situation du préfet : c'est lui qui a autorisé la commune à accepter la donation, et c'est lui qui mettra à néant cette donation même ! Combien aussi ne deviennent pas fragiles les droits acquis par des tiers qui ont contracté avec des communes, si la volonté ou le bon plaisir préfectoral peuvent anéantir ces droits à la naissance desquels avait présidé l'autorité de ce même fonctionnaire !

b. Lorsque, au contraire, le Conseil municipal aura sollicité le préfet de prendre l'arrêté de laïcisation, la commune doit être condamnée à des dommages-intérêts.

C'est, en effet, un point très-généralement admis que la donation avec charges crée entre le donateur et le donataire une situation analogue à celle qui se produit entre personnes qui ont figuré dans un contrat à titre onéreux ; qu'en particulier il faut transporter en matière de donation avec charges les principes de la condition résolutoire tacite consacrés par l'art. 1184, dont l'art. 953, qui prononce la révocation pour inaccomplissement des charges, se borne à faire l'application[2]. N'est-il pas, en effet, éminemment raisonnable d'accorder au donateur, dont celui qu'il a gratifié méconnaît les intentions, les mêmes droits qu'à un vendeur ou à un coéchangiste ? Et faut-il avoir moins d'égard à sa volonté parce qu'en faisant la donation il a fait preuve d'une plus grande générosité ? S'il fallait établir quelque différence entre les deux classes de contrats, ce serait à coup sûr aux intentions du donateur qu'il faudrait témoigner un respect plus scrupuleux, et il serait sans aucun doute contraire au bon sens et à l'équité la plus vulgaire, de per-

1. Comp. Cass. req. rej., 19 mars 1883.
2. Demol., *Donat.*, t. III, n° 575 ; Aubry et Rau, § 707 bis, note 2.

mettre au donataire de faire plus facilement litière de ses engagements, par ce motif précisément qu'il avait reçu une libéralité de celui envers qui il se trouve volontairement obligé.

Pour écarter la responsabilité de la commune, la Cour de cassation (Civ. rej., 19 mars 1883, déjà cité) déclare qu'en prenant la délibération par laquelle elle demandait la laïcisation, le Conseil municipal a usé d'un droit qui lui était conféré par la loi de 1850; or jamais, ajoutait la Cour, l'exercice d'un droit ne peut servir de base à une condamnation en dommages-intérêts.

Oui, sans doute, il en serait ainsi s'il était encore permis à la commune d'exercer ce droit; mais il n'en est rien, car en acceptant la donation avec la charge de confier l'école à des instituteurs congréganistes, la commune s'est interdit par avance de provoquer les substitutions d'instituteurs laïques aux congréganistes.

Vainement insiste-t-on en faisant observer que le droit de demander la laïcisation d'une école est un de ceux auxquels la commune ne saurait renoncer, parce qu'il touche à l'organisation de l'enseignement public, et intéresse par conséquent l'ordre social lui-même.

Si tel était le caractère de ce droit, la condition qui impliquerait renonciation à la faculté de l'exercer serait manifestement contraire à la loi; à ce titre la commune ne pourrait être autorisée à accepter une donation faite sous une pareille condition; or, le Conseil d'État, avant la loi de 1886, a très souvent, au contraire, donné cette autorisation. Peut-on admettre un seul instant que cette donation ainsi légalement acceptée n'ait qu'une existence et une efficacité toutes précaires, laissées, contrairement à tous les principes, entièrement à la merci du donataire? Ce serait faire de ces donations un jeu indigne tout à la fois et de la loi qui les autoriserait et des pouvoirs publics qui, par leur intervention, s'en seraient faits les complices.

Les développements qui précèdent nous dispensent d'étudier notre troisième hypothèse, celle où l'arrêté entraînant l'inexécution a été pris à la demande du Conseil municipal, dans une matière où le préfet ne peut agir d'office, s'il s'agit par exemple d'une délibération relative à la substitution d'une école mixte à une école de filles, substitution qui ne pouvait être imposée à la commune (lois du 15 mars 1850, art. 15, et du 10 avril 1867, art, 1er [1]). Les raisons que nous avons développées à propos de l'hypothèse précédente doivent à plus forte raison recevoir ici leur application.

En consacrant dans cette question des dommages-intérêts, la théorie que nous avons combattue, la Cour suprême reconnaît toutefois, il importe de le remarquer, que si, indépendamment de la substitution de l'enseignement laïque à l'enseignement congréganiste, il y a quelque faute à reprocher à la commune, celle-ci peut être condamnée à des dommages-intérêts [2].

1. *Contra*, Cassat., 18 juin 1888, D. 88, I, 145 et note de M. Labbé sur cet arrêt.
2. Cassat., 6 novembre 1888. S. D. 78, I, 158. *Adde* Cass., 23 1885. S. D. 85, I, 433 et note.

Une grave question se présente qui se rattache à celles que nous venons d'examiner : lorsqu'une donation avec charges ayant été faite à une personne morale, celle-ci a cessé d'exister, le donateur ou ses représentants ont certainement le droit de reprendre les biens par eux donnés ; car, si les charges peuvent à la rigueur être encore exécutées, ce ne sera plus dans les conditions prévues par lui : la donation ne doit donc pas être maintenue. La loi française du 14 juillet 1875 a fait une juste application de ce droit en décidant que : « En cas d'extinction d'un établissement d'enseignement supérieur reconnu, les biens acquis par donations entre-vifs ou dispositions à cause de mort feront retour aux donateurs ou testateurs, dans l'ordre réglé par la loi, ou, à défaut de successeurs, à l'État » (art. 12).

Mais, lorsque l'État recueillera ainsi les biens de la personne morale, devra-t-il respecter les intentions de ses fondateurs ? La loi de 1875 dans le même art. 12, al. 3, répond en ces termes : « Il sera fait emploi de ces biens [1] pour les besoins de l'enseignement supérieur, par décret rendu en Conseil d'État, après avis du Conseil supérieur de l'instruction publique. »

Pour nous, voici comment on devrait formuler d'une manière générale l'idée à l'aide de laquelle doit être résolue notre question : l'État, lorsqu'il fait emploi des biens qu'il recueille par suite de la disparition d'une personne morale, doit disposer des biens de cette personne conformément aux intentions des fondateurs et donateurs, et par conséquent en faire emploi en faveur d'établissements de même nature que l'établissement disparu.

Nous craignons, pour ne rien dire de plus, que la loi de 1875 n'ait appliqué ce principe que d'une façon bien incomplète. Il est très-naturel, il est même nécessaire que les biens ayant appartenu à un établissement d'enseignement supérieur soient employés pour les besoins de ce même enseignement ; on comprend que cet emploi soit fait par décret et que le législateur exige l'intervention du Conseil d'État ; mais pourquoi prendre l'avis du Conseil supérieur de l'Instruction publique ? On le comprendrait assurément s'il y avait encore véritablement un Conseil supérieur de l'instruction publique ; mais qui peut l'ignorer ? L'assemblée que l'on désigne sous ce nom n'est plus qu'un Conseil supérieur de l'enseignement officiel de l'Université, et nous nous trouvons en présence de l'une des conséquences de la transformation déplorable que les préoccupations politiques, beaucoup plus que le souci des intérêts de l'enseignement national, ont fait subir à cette institution. Manifestement les auteurs de la loi de 1875 ont eu la légitime préoccupation de se conformer aux volontés des donateurs et fondateurs ; or, ne l'oublions pas, les biens dont il s'agit de faire emploi auront appar-

1. Sous cette expression, le législateur veut que l'on comprenne non seulement les biens acquis à titre gratuit par la personne morale, mais aussi ceux qu'elle aurait acquis à titre onéreux ; les biens de cette dernière catégorie font également retour à l'État si les statuts ne contiennent à cet égard aucune disposition (art. 12, al. 2).

tenu à un établissement *libre* d'enseignement ; ils doivent demeurer le patrimoine de l'enseignement libre.

Qui cependant donnera son avis sur cet emploi ? Une assemblée composée exclusivement, on peut le dire, de fonctionnaires de l'enseignement officiel ou de membres désignés par le ministre ; et c'est cette assemblée qui, encore une fois juge et partie sur ce terrain nouveau, aura mission de découvrir les volontés du fondateur pour leur donner satisfaction ou au besoin les méconnaître !

Non, ni l'équité ni le droit ne reçoivent satisfaction dans un pareil système, et tout autre est le devoir du législateur.

Lorsque l'État recueille des biens dans des circonstances analogues à celle dont nous venons de parler, il se trouve en même temps soumis à des obligations dont l'inobservation enlèverait à son droit nouveau quelque chose de sa légitimité.

Rien ne peut soustraire l'État à l'accomplissement de cette obligation : en vain chercherait-il à invoquer « la puissance souveraine de la nation [1] ». De la puissance souveraine de la nation, l'injustice peut recevoir un vernis de légalité, mais elle n'en demeure pas moins une injustice : c'est l'honneur et le devoir des hommes qui consacrent leur vie à l'étude du droit d'en rappeler sans défaillance les principes, eussent-ils tout lieu de craindre que leur avis sera trop rarement écouté.

1. M. Laurent, *Principes*, t. I, n° 316.

DES

LACUNES SIGNALÉES PAR LA JURISPRUDENCE

DANS LA THÉORIE DU CODE CIVIL SUR L'AUTORITÉ PATERNELLE ET DE LA FAÇON DONT LA LOI DU 24 JUILLET 1889 Y A POURVU,

PAR M. HENRY TAUDIÈRE,

Docteur en droit, avocat à Paris.

La famille est la société première et fondamentale sur laquelle tout repose; elle constitue un des plus solides fondements de l'ordre social. Or, pour atteindre sa véritable fin qui est de faire des hommes, de bons citoyens et des serviteurs de Dieu, elle a besoin d'une autorité qui la guide : cette autorité s'incarne en principe dans les parents, et plus spécialement dans le père de famille délégué de Dieu pour accomplir une mission toute de dévouement et de sacrifice : l'éducation de ses enfants. « Le père est roi par droit, par un droit primitif, par un droit supérieur et divin, par un droit inaliénable[1] ; » il est investi de l'autorité la plus parfaite sur terre, source et type de toutes les autres, préexistante aux lois positives qui ne font que la reconnaître et la confirmer[2], qui doivent aussi dans un but d'intérêt général la fortifier.

Mais le père n'a pas sur la personne de ses enfants un droit absolu et sans limite. Ayant le devoir de bien les élever, il n'a pas le droit de les élever mal ou de ne pas les élever du tout, pas plus que celui de les tuer ou de les laisser mourir; s'il forfait radicalement à son rôle, il peut, en rigueur de droit, y être contraint ou suppléé d'office soit par l'Église, soit même par la puissance publique. L'État doit, il est vrai, se tenir en principe en dehors de l'éducation proprement dite et se borner à fournir à la famille les moyens matériels d'y pourvoir; mais, quand le père abdique volontairement et devient incapable ou indigne d'accomplir sa mission, l'ingérence de l'État peut encore constituer un accident, un désordre, c'est du moins un désordre passager et nécessaire[3]. Il faut donc que la loi positive assure au père de famille toute la liberté compatible avec l'exercice légitime de son autorité; il faut aussi que, en cas d'abus trop graves de sa part, elle réserve à la puissance

1 Mgr Dupanloup, Ed., t. II, p. 139.
2. Portalis. *Travaux préparatoires au Code civil.*
3. Ch. Périn, *Lois*, liv. III, ch. 5, t. I, p 436.

publique les moyens d'y porter remède, en s'abstenant d'ailleurs de substituer à la tyrannie isolée de quelques parents la tyrannie universelle de l'État.

Le Code civil, dans sa théorie de la puissance paternelle, n'a pas réalisé cet idéal législatif; son œuvre ne manque pas de grandeur sans doute, mais elle présente des défauts et des lacunes qu'ont encore fait ressortir la décadence des mœurs et la transformation actuelle de l'état social; les droits conférés au père pendant le mariage sur la personne de ses enfants peuvent en particulier être taxés d'exagération. L'autorité paternelle durant l'union conjugale est concentrée aux mains du père et lui confère des pouvoirs fort étendus et sans contrôle. Elle cesse, il est vrai, à la majorité de l'enfant; mais jusqu'à cette époque elle laisse toute liberté au père de famille pour l'éducation de son fils et, si l'on s'en tient rigoureusement aux textes, il semble bien que nul, particulier ou puissance publique, ne peut l'obliger à remplir ses devoirs. D'autre part, cette puissance est attachée à la qualité indélébile de père : l'exercice n'en peut être cédé par lui ni à la mère, ni *a fortiori* à un tiers, il s'agit là d'un droit intéressant l'ordre public et l'on n'y peut pas déroger par des conventions particulières (Cod. civ. art. 6); le père ne peut pas non plus en être en principe dépouillé. Si les articles 334 et 335 Cod. pén. lui enlèvent l'exercice de ses droits quand il a excité, favorisé ou facilité la débauche de son enfant, il faut aussitôt remarquer que cette peine ne s'applique qu'à l'égard de l'enfant corrompu à l'exclusion des autres et laisse d'ailleurs subsister aux mains du père les droits d'émancipation et de consentement à mariage ; il faut dire surtout que, en nulle autre hypothèse, la déchéance du père de famille ne peut être prononcée, fût-ce pour inconduite notoire ou pour mauvais traitements envers ses enfants, eût-il même été pour ce motif destitué de la tutelle [1]. Sans doute l'exercice de l'autorité paternelle est forcément suspendu tant que le père condamné au criminel subit sa peine; sans doute aussi, d'après l'art. 66 Cod. pén., le mineur de 16 ans, acquitté par les juges de répression comme ayant agi sans discernement, peut être par eux soustrait jusqu'à l'âge de 20 ans à la garde de son père; mais, dans ces deux cas, il y a simple suspension, non déchéance : une fois la peine subie et l'interdiction légale levée, une fois les vingt ans de l'enfant révolus, le père reprend son pouvoir.

Si exorbitante et dénuée de contrôle que fût dans nos lois la puissance paternelle, les mœurs, qui en pareille matière ont un rôle primordial, auraient suffi à en tempérer l'exagération; la diffusion des idées religieuses et morales aurait adouci l'autorité du père sans affaiblir le respect chez les enfants. Malheureusement, au contraire, les progrès indéniables de l'esprit individualiste et antireligieux d'une part, de l'autre l'abaissement sensible de la moralité publique ont fait ressortir lamentablement l'insuffisance de notre législation. Certains pères de famille oublient leurs devoirs, quelques-

1. Aubry et Rau, t. VI, p. 95. — Cf. Demolombe, t. VI, n° 588.

uns même ont à se reprocher des faits particulièrement odieux ; la confiance que leur avait témoignée le législateur en 1804 s'est trouvée cruellement déçue et les tribunaux en ont été les premiers instruits. Ceux-ci, constatant les lacunes de la loi et les conséquences déplorables qui en résultaient pour la société, n'ont pu se résigner à demeurer impuissants ; ils ont tenté de porter remède aux plus criants abus en s'attribuant sur l'exercice de la puissance paternelle un droit de contrôle qui, proposé en 1804, ne leur avait pas été reconnu [1]. Ils préparaient du moins par là l'œuvre du législateur futur en lui indiquant les points sur lesquels devrait spécialement porter son attention.

I

La jurisprudence est partie de ce principe certain que l'autorité paternelle est, dans l'esprit du législateur, une mesure tutélaire et protectrice établie surtout dans l'intérêt de l'enfant et de la société et elle en a conclu que cette puissance ne devait jamais pouvoir devenir un moyen de tyrannie et de démoralisation. Ce raisonnement, placé comme axiôme en tête de ses arrêts, lui a paru suffisant pour constituer les tribunaux protecteurs supérieurs de l'enfance, chargés de contrôler l'autorité du père, d'en prévenir et d'en réprimer les abus, d'en restreindre l'exercice toutes les fois que l'intérêt matériel ou moral des enfants le demande [2]. Elle invoque, en outre, dans le même sens certains textes particuliers qui seraient, suivant elle, des applications de cette règle générale.

Ce droit de contrôle des magistrats en notre matière, la loi ne l'autorise expressément qu'au cas de divorce ; les premiers auteurs qui ont écrit sur le Code civil sont unanimes à le reconnaître. Même en ce cas, d'ailleurs, les tribunaux n'ont pas une liberté absolue : ils peuvent seulement, à la requête de la famille ou du ministère public, enlever à l'un des époux divorcés ou même à tous les deux (Cod. civ., art. 267, 302, 303), non la puissance paternelle elle-même qui demeure entre leurs mains, les art. 302 et 303 le prouvent, mais uniquement le droit de garde. La jurisprudence a généralisé ces textes et, dans cette mesure même, s'est crue autorisée en toutes circonstances à limiter l'exercice abusif par le père de ses droits sur ses enfants.

Elle n'a pas hésité tout d'abord à étendre à la séparation de corps les règles admises par la loi pour le divorce et à confier en pareil cas la garde des enfants au mieux de leurs intérêts, soit à la mère, que la séparation

1. On avait proposé de confier ce contrôle aux tribunaux ordinaires et non plus à un tribunal de famille comme dans la loi des 16-24 août 1790.

2. Voir pour l'affirmation du principe presque tous les arrêts, en particulier Cass., 27 janv. 1879, D. 79. 1. 223.

soit prononcée en sa faveur[1] ou même contre elle[2], soit à un tiers, à un ascendant par exemple[3]. De tels jugements, d'ailleurs, sont toujours révocables, leurs décisions peuvent être modifiées ou rétractées dans l'intérêt de l'enfant d'après les changements survenus dans sa personne ou dans celle des parents; une nouvelle sentence peut enlever après coup la garde du mineur à l'époux séparé qui en avait été investi tout d'abord, pour en disposer au profit d'un tiers, et il appartient alors à la justice de régler les rapports des enfants avec leurs parents[4]. — Que cette pratique soit fondée en raison, nul ne le conteste; qu'elle soit légale, nous ne le croyons pas. L'extension de l'art. 267 Cod. civ., relatif à la garde provisoire des enfants pendant l'instance, était, il est vrai, facile à justifier avant même que la loi du 18 avril 1886 l'eût consacrée en modifiant les art. 238 et 307 Cod. civ.; on s'accordait en effet à faire à la séparation de corps application de tous les textes du titre du divorce ne se rattachant pas à l'idée de dissolution du mariage. Mais il n'en est plus de même en ce qui concerne l'article 302 : la puissance paternelle, d'après le texte de la loi, devrait être maintenue au père séparé de corps dans tous les cas, la séparation eût-elle été prononcée contre lui, car le mariage subsiste et l'art. 373 doit s'appliquer. On répond à cela que, la séparation de corps étant le divorce des catholiques, il faut donner en pareil cas à l'enfant les mêmes garanties qu'au cas de divorce ordinaire. L'observation est exacte en législation, mais il est certain d'autre part, et c'est très fâcheux, que, pas plus en 1886 qu'en 1804, la loi n'en a tenu compte; il est donc abusif en droit strict d'appliquer à la séparation de corps qui laisse subsister le mariage une disposition étroitement liée à l'idée de dissolution du lien conjugal. Cela est plus vrai que jamais depuis la loi précitée du 18 avril 1886, d'après laquelle le chapitre de la séparation de corps se suffit à lui-même sans avoir d'emprunts à faire aux règles du divorce. La prétention persistante des tribunaux en cette matière n'a pour fondement qu'une pratique traditionnelle sans justification possible dans les textes.

La jurisprudence ne s'en est pas tenue là d'ailleurs, elle a exercé sa surveillance alors même qu'elle n'avait aucun texte précis à invoquer, fût-ce par analogie. Ainsi elle a confié la garde d'un enfant à la mère séparée de fait d'avec son mari[5], bien qu'une telle situation, non reconnue par la loi (Cod. civ., art 214), laisse intacte la règle de l'art. 373. Surtout son action s'est fait sentir au cas où, l'un des parents étant décédé, la tutelle s'ouvre sans que la puissance paternelle ait pris fin. Le parent survivant conserve alors son

1. Cass., 24 juil. 1878, D. 78. 1. 471; 1er août 1883. D. 85. 1. 206. — Paris, 7 août 1876, D. 78. 2. 125.
2. Trib. Seine, 27 juin 1866.
3. Cass., 16 juill. 1888, D. 89. 1. 456.
4. Cass., 1er août 1883 et Paris, 7 août 1876, précités.
5. Paris, 10 juil. 1855, S. 55. 2. 677. — *Sic* Demolombe, t. VI, n° 371; Aubry et Rau, t. VI, p. 77, § 550. Cf. dans le même sens Alger, 27 juin 1864, S. 64. 2. 288.

autorité et échappe à ce point de vue au contrôle du subrogé tuteur et du conseil de famille, soit qu'il soit investi de la tutelle, ce qui est la règle normale, soit même qu'il ne soit pas tuteur. En ce cas la situation peut être défavorable pour l'enfant, la puissance paternelle n'ayant plus de contrepoids au moins moral comme pendant la vie commune des deux époux; d'autre part, entre les diverses autorités désormais en présence, père survivant, conseil de famille, tuteur, trop souvent portées à empiéter les unes sur le domaine des autres, les conflits en fait sont inévitables et dès lors le terrain est propice pour une intervention judiciaire qui s'est largement exercée. Le motif est toujours le même : la justice peut, suivant les circonstances, modérer ou même restreindre dans l'intérêt de l'enfant les droits de la puissance paternelle à la demande du mineur lui-même, d'un ascendant, du subrogé tuteur, d'un membre délégué du conseil de famille ou du ministère public [1]; il lui appartient en pareil cas de disposer de la garde des enfants et de régler quant au lieu et quant au temps les communications entre eux et leurs parents dans l'avenir. Le père survivant peut donc être judiciairement privé de la garde et de la direction de son fils mineur, non seulement quand il s'est rendu coupable d'un de ces abus monstrueux que le législateur n'a pas dû prévoir [2], mais encore au cas de mauvais traitements de sa part [3], ou quand on peut lui reprocher son inconduite notoire, qu'il ait été pour ce motif destitué ou déclaré déchu de la tutelle, ou même qu'il l'ait refusée [4]. Un seul jugement proteste contre cette théorie et, pour notre part, nous ne pouvons que nous associer au motif qu'il invoque en faveur du père de famille : « Les droits qui dérivent de la puissance paternelle sont antérieurs à toute législation et ont leur source dans la nature; un intérêt d'ordre public qui doit dominer tous les intérêts privés s'oppose à ce qu'il soit porté atteinte à une institution que le législateur n'a pas établie mais qu'il ne fait que consacrer [5]. » Cette décision est restée isolée d'ailleurs, et, dès lors que la sécurité, la moralité ou même la santé physique de l'enfant est en jeu, la jurisprudence n'hésite pas à fixer jusqu'à une époque déterminée sa résidence hors de la maison paternelle; il lui suffit pour cela de constater qu'à raison des circonstances le père est dans l'impossibilité de donner à son fils les soins que réclame sa santé [6].

1. *Sic* Demolombe, t. IV, nos 386-390; Aubry et Rau, t. VI, p. 72 et 82, §§ 547 et 550; Colmet de Santerre, t. II, n° 117 *bis*, I; Bourcart, *Fr. jud.* 1882-83, 1re part., p. 505, notes 3, 5. — *Contra* Laurent, t. IV, nos 263, 265, 268.

2. Bordeaux, 13 août 1860, D. 61. 2. 92.

3. Caen, 31 déc. 1811; Nancy, 25 janv. 1873, D. 73. 2. 11.

4. Cass., 3 mars 1856, D. 56. 1. 290; 15 mars 1864, D. 64. 1. 301; 27 janv. 1879, D. 79. 1. 223. *Sic* Demolombe, t. IV, nos 378, 386-394; Aubry et Rau, t. VI, § 551, notes 6 et 14.

5. Tribunal du Puy, 10 déc. 1869, D. 70. 3. 64.

6. Caen, 27 juil. 1875 et Cass. 2 août 1876, D. 77. 1. 61. — D'après certains jugements ou arrêts postérieurs à la loi de 1889, (Tribunal Saint-Quentin, 27 déc. 1889; tribunal Toulouse, 3 juil. 1890; Poitiers, 21 juil. 1890, S. 91. 2. 17), il n'en serait plus ainsi. *Sic* de Loynes, note, D. 90. 1. 233. — *Contra* tribunal Seine, 27 janv., 6 et 11 août 1890, S. 91. 2. 17. Didier, le *Droit*, 31 déc. 1890 et 1er janv. 1891; Boureart, note, S. 91. 2. 17.

Des tiers eux-mêmes ont été autorisés à prétendre à la garde de l'enfant contrairement à la volonté du père survivant. Sans doute en principe les tribunaux n'autorisent aucun particulier à faire échec à l'autorité paternelle, se réservant jalousement le choix des mesures à prendre[1]; il n'en est pas toujours ainsi cependant, et parfois les parents ont bien de la peine à faire triompher contre des tiers éhontés leurs droits les plus incontestables[2]. Dans tous les cas, quand, lors d'une séparation de corps entre deux conjoints, un tiers a été investi de la garde des enfants, il peut, à la mort d'un des époux, demander aux tribunaux d'être maintenu dans ses fonctions s'il a des reproches sérieux, d'immoralité par exemple, à alléguer contre le survivant[3]. La Cour suprême, saisie de la question, n'a nullement dénié aux juges le droit d'accueillir une semblable demande; si elle a cassé un arrêt rendu en ce sens par la Cour de Paris, c'est uniquement parce qu'il était motivé sur l'application à l'espèce de l'art. 302 Cod. civ. et que « le droit de garde reconnu à une tierce personne en vertu de l'art. 302 s'évanouit avec la séparation elle-même[4] ».

Dans l'hypothèse encore où, par suite du décès de l'un des époux, la puissance paternelle n'est plus exercée que par le survivant, la jurisprudence est venue apporter une nouvelle entrave à cet exercice en reconnaissant, contrairement au texte et à l'esprit de la loi, certains droits sur la personne de l'enfant aux ascendants de l'époux prédécédé. Elle ne les autorise pas, il est vrai, tant que du moins la santé ou la moralité de l'enfant n'est pas en jeu, à contrecarrer la volonté du père survivant relativement au choix d'un établissement d'éducation pour le mineur ou des relations à lui permettre avec les tiers; à ces divers points de vue, l'autorité paternelle reste souveraine, « les enfants n'appartiennent qu'au père; en droit les aïeuls n'ont aucune autorité, aucun droit sur leur personne[5]. » Mais elle leur permet formellement, en se fondant sur le devoir de respect imposé aux parents eux-mêmes envers eux tant par la loi naturelle que par la loi positive, d'exiger la continuation de leurs relations avec leurs petits-enfants, nonobstant le refus du père; et si ce refus n'est pas suffisamment justifié, les tribunaux détermineront le mode et la fréquence de ces relations[6]. Il y a d'ailleurs, sur ce point, des nuances fort délicates que la Cour suprême, prise en flagrant délit de théorie légiférante, s'efforce de préciser; il s'agit, en effet, dans le

1. Nancy, 25 janv. 1873, D. 73. 2. 11.
2. Voir Lacointa, *L'autorité paternelle et le temps présent*, dans le *Correspondant*, t. 134, an. 1884, p. 585 et suiv.
3. Tribunal Seine, 13 sept. 1872 S. 72. 2. 312; Paris, 7 juil. 1883, S. 83. 2. 219.
4. Cass., 13 août 1884, D. 85. 1. 40.
5. Bordeaux, 13 août 1860, D. 61. 2. 92. — *Sic* Paris, 21 avril 1853, D. 54. 5. 622; Montpellier, 17 février 1855. D. 57. 1. 273; Bordeaux, 16 juillet 1867. D. 68. 5. 340.
6. Cass., 8 juillet 1857, D. 57. 1. 273; 12 et 26 juillet 1870, D. 71. 1. 217 et 218; Paris, 22 septembre 1853, D. 56. 2. 83; Paris, 27 juin 1867, D. 67. 5. 348; Nancy, 28 mai 1868, D. 68. 2. 176; Paris, 14 août 1869, D. 69. 2. 238; Bourges, 8 décembre 1884, D. 86. 2. 78; Paris, 2 juillet 1885, S. 85. 2. 156; Lyon, 27 mars 1886, D. 87. 2. 155; Agen, 6 novembre 1889, D. 90, 2. 25.

règlement des rapports entre aïeuls et descendants, de concilier les droits restreints et arbitraires à notre sens des ascendants avec les droits beaucoup plus énergiques et étendus, beaucoup plus certains aussi, du père de famille. La théorie la plus répandue en jurisprudence consiste à refuser aux grands-parents le droit de garde dont, « hors les cas d'indignité déterminés par la loi, le juge ne saurait, sans porter atteinte à son droit absolu, dessaisir même momentanément l'autorité du père ; » ils ne peuvent donc pas exiger que l'enfant leur soit remis, demander aux tribunaux la permission de le faire sortir du collège à certains jours ou de le prendre chez eux pendant une partie des vacances ; mais, d'autre part, nul n'est en droit de leur interdire de visiter l'enfant, de continuer à le voir, soit à la maison paternelle, soit dans une maison tierce, en présence ou non du père ou de son représentant d'après les circonstances [1], soit même chez eux, à condition que ces séjours ne dégénèrent pas en cohabitation plus ou moins prolongée pouvant avoir pour conséquence une immixtion de leur part dans son éducation [2]. — Dans ce système, les grands-parents ont donc le droit de visite à l'exclusion du droit de garde, mais, il faut l'avouer, c'est là une règlementation tout arbitraire et factice. En effet, en droit, les ascendants ne peuvent entrer en conflit avec l'autorité paternelle, il faudrait pour cela qu'une action leur eût été expressément attribuée par un texte, ce qui n'est pas, ou qu'elle fût du moins la conséquence et la mise en exercice d'un droit que leur reconnaîtrait la loi, ce qui n'est pas davantage ; en fait, trop souvent « l'intervention des tribunaux aurait pour résultat de rendre les dissentiments de la famille plus profonds en les livrant à la publicité [3] ». D'autre part, dès lors qu'on abandonne les principes pour l'équité, la pente est singulièrement glissante ; puisqu'on prend l'intérêt de l'enfant comme unique base des décisions à rendre, pourquoi ne pas aller, dans certains cas, jusqu'à renverser les rôles, à dépouiller, en tout ou partie, le père survivant du droit de garde au profit de l'aïeul maternel ? Certaines Cours d'appel l'ont fait ; elles ont tout d'abord permis à ce dernier d'emmener l'enfant chez lui pendant un certain temps des vacances malgré l'opposition formelle du père [4] ; puis on a été plus loin : l'aïeul a été investi de la garde de l'enfant, le père n'ayant plus qu'un droit de visite règlementé par décision judiciaire [5]. C'est la conséquence dernière et forcée de cet axiôme jurisprudentiel : les tribunaux peuvent, en toutes circonstances, modérer et restreindre les droits de la puissance paternelle dans l'intérêt de l'enfant.

1. Cass., 8 juillet 1857, D. 57. 1. 273 ; 26 juillet 1870, D. 71. 1. 217 ; Paris, 22 septembre 1853, D. 56. 2. 83 ; Agen, 6 novembre 1889, D. 90. 2. 25.

2. Nancy, 28 mai 1868, D. 68. 2. 176 ; Bourges, 8 décembre 1884, D. 86. 2. 78 ; Lyon, 27 mars 1886, D. 87. 2. 155 ; Paris, 2 juillet 1885, S. 85. 2. 156.

3. Bordeaux, 13 août 1860, D. 61. 2. 92. — *Sic* Laurent, t. IV, n° 269 ; Bordeaux, 16 juillet 1867, D. 68. 5. 340.

4. Paris, 27 juin 1867, D. 67. 5. 348 ; Paris, 14 août 1869, D. 69. 2. 238 ; Aix, 12 novembre 1890, S. 91. 2. 25.

5. Tribunal Seine, 15 décembre 1869, D. 70. 3. 104 ; Bordeaux, 27 février 1874, S. 74. 2. 216.

Le même motif est invoqué par la magistrature pour justifier son intervention alors même que, le mariage existant, les époux habitent ensemble; quoique tenue à plus de discrétion en ce cas, cette intervention n'est pas moins déclarée légitime. Les juges s'attribuent le droit d'enlever à la mère la garde de l'enfant quand le père a été condamné en vertu de l'article 334 du Code pénal, dans la crainte qu'en fait ce soit le père qui continue d'exercer la puissance paternelle. Dans tous les cas aussi, la mère est autorisée à agir en faveur de son fils et à baser sur l'article 203 du Code civil une action judiciaire pour obliger le père à remplir le devoir d'éducation qu'il a contracté envers elle en se mariant; nul doute, par exemple, que, avant même la loi du 28 mars 1882, elle eût pu obtenir de la justice, contrairement à la volonté de son mari, qu'il fût donné aux enfants une instruction en rapport avec leur position sociale [1]. De même une mère chrétienne serait admise, lorsque son mari, l'ayant trompée sur ses sentiments religieux, refuserait de faire baptiser ses enfants, soit à demander sa séparation de corps, soit à faire enlever au père la garde desdits enfants [2]. Enfin la femme, dont l'union a été consacrée par un prêtre catholique et dont le fils a été baptisé selon le rite catholique peut exiger, malgré l'opposition du mari, que cet enfant, décédé, soit inhumé conformément aux usages et aux cérémonies de ce culte [3]. — En fait, rien de plus sage et de plus équitable, mais il ne faudrait pas oublier pourtant que la puissance paternelle aux mains du père est d'ordre public et que la loi ne nous semble pas avoir conféré à la mère la faculté d'en contrôler l'exercice. En ce qui concerne même l'éducation des enfants, elle n'est pas créancière de son mari, car, à notre sens au moins, il est assez difficile d'admettre que, dans l'article 203, les mots « contracter ensemble » signifient s'obliger l'un envers l'autre; le sens raisonnable et obvie est que les parents s'engagent tous les deux et au même titre [4].

Quoi qu'il en soit, la Cour de Paris a été plus loin encore dans la surveillance de l'autorité paternelle. Saisie d'un différend entre parents étrangers quant à l'exercice de cette puissance, elle a, tout en se déclarant incompétente au fond, enlevé le droit de garde au père pour en investir, au moins provisoirement, la mère, « l'intérêt de l'enfant étant le guide souverain [5]. » Plus récemment, la même Cour a fait application de l'article 221 du Code civil italien pour conserver, malgré la revendication des parents, la garde d'une petite Italienne à une personne charitable qui l'avait élevée, et a fait

1. Glasson. *Eléments de Droit français*, n° 72. — *Contra* Bressoles, *Loi civile et droits naturels de famille*, dans *Rec. d'Académie de Lég. de Toulouse*, an. 1873, p. 142-143.

2. *Sic* Bressoles, *op. cit.*, qui cite en ce sens un jugement du tribunal de Lyon.

3. Tribunal Douai (référé), 6 avril 1875. D. 77. 3. 68.

4. Laurent, t. III, n° 41. Baudry Lacantinerie, t. I, n° 561. Bressoles, p. 143. — *Contra* Demolombe, t. IV, n°s 398-401. Aubry et Rau, t. VI, p. 72, § 547. Colmet de Santerre, t. I, n° 285 bis, II.

5. Paris, 10 juillet 1855, S. 55. 2. 677.

ainsi prévaloir, dans l'intérêt de l'enfant, les droits du tiers éducateur sur ceux des parents [1].

Bref, en toute occurrence, les tribunaux se considèrent comme les protecteurs naturels de la jeunesse et les surveillants nés de l'autorité paternelle. Telle était, il est vrai, la tradition de notre ancien droit : les Parlements intervenaient parfois en pareille matière comme pouvoir modérateur. Mais cette intervention, rendue d'ailleurs très rare par la résistance des mœurs, n'excédait pas leurs attributions, car les Parlements pouvaient en user très librement avec le texte des lois. Depuis la promulgation du Code civil au contraire, le juge est lié par le texte législatif que la coutume ne peut plus abroger, il ne peut agir que là où son action s'appuie sur un texte ; or il n'en est pas qui lui confère un droit général de contrôle sur l'exercice de la puissance paternelle. La prétention des tribunaux peut donc être taxée d'arbitraire [2], et les auteurs qui s'en font les champions sont forcés de reconnaître la faiblesse de leur argumentation en droit strict ; ils invoquent surtout des considérations morales et l'intention probable du législateur, ils s'écrient en définitive comme M. Demolombe [3] : « Nous ferons comme nous pourrons, mais il faut nécessairement que nous en venions là. » Il faudrait surtout, à notre sens, que le législateur intervînt.

Mais, même en l'absence de texte formel, nous ne pouvons guère reprocher à la magistrature [4] d'avoir usurpé une fonction qu'elle a d'ailleurs remplie avec beaucoup de modération et de réserve. Son intervention n'a rien de choquant en principe, elle n'est que trop souvent justifiée en raison, elle s'impose presque en fait. Nul ne peut nier les lacunes du Code à ce point de vue et les abus lamentables, quoique plus rares que n'ont voulu le dire certains auteurs, dont quelques pères de famille se rendent coupables ; la justice est tout indiquée pour réprimer ces abus, elle est bien dans son rôle en protégeant l'enfance contre ceux qui eussent dû être ses défenseurs naturels. Sans doute, en ce faisant, la jurisprudence, contrairement aux principes de notre législation moderne, suit les traces du Préteur romain [5], elle seconde et complète les lois ; mais, à condition d'observer certaines limites, n'y est-elle pas presque invinciblement condamnée ? Chargée d'appliquer aux hypothèses les plus inattendues la volonté du législateur, elle est forcément amenée à l'interpréter et, au besoin, à donner au texte une certaine et équitable extension.

1. Paris, 2 août 1872.

2. Certaines décisions judiciaires le reconnaissent formellement depuis la loi de 1889, (Tribunal Saint-Quentin, 27 décembre 1889 et Poitiers, 21 juillet 1890, S. 91. 2. 17.) — *Contra* les auteurs cités à la note suivante.

3. T. IV, n° 367. — *Sic* Aubry et Rau, t. VI, § 550, p. 77-83 ; Colmet de Santerre, t. II, n° 114 bis, II ; De Loynes, note, D. 90. 2. 25 ; Bourcart, *Fr. jud.*, 1882-1883, 1re partie, p. 505, notes 3, 5 ; Didier, le *Droit*, 31 déc. 90 et 1er janv. 91

4. Voir Blanchet, *Rev. Fœlix*, t. V, p. 405 et suiv.

5. L. 7. D. I, 1.

D'ailleurs la magistrature française s'est bien gardée de s'attribuer tous les droits du Préteur : si elle complète la loi, elle ne la corrige pas du moins, quelque regrettables qu'en puissent être, en fait, les conséquences. La puissance paternelle dans notre droit est d'ordre public et le père pendant le mariage n'en peut être dépouillé, en dehors des rares hypothèses prévues par le législateur, ni par sa propre volonté, ni par une autorité quelconque ; la jurisprudence s'est montrée fidèle gardienne de ce principe. Si elle a cru pouvoir modérer ou limiter l'exercice de l'autorité paternelle, et seulement quand il y avait abus ou danger pour l'enfant, elle n'en proclame pas la déchéance et elle apporte le plus grand soin à distinguer les restrictions imposées de la perte complète du droit [1]. Ses arrêts ne se sont attaqués à peu près exclusivement qu'au droit de garde, laissant toujours aux parents ainsi dépouillés la faculté de surveiller l'éducation de l'enfant [2] et de recourir à l'intervention de la justice si la personne à laquelle il est confié venait à faire un usage abusif de sa mission [3] ; le père, privé du droit de garde, conserve aussi tous les droits inhérents à sa fonction, tels que celui de donner ou de refuser son consentement au mariage ou à l'adoption des enfants, ou encore de les émanciper [4]. D'autre part, le caractère d'ordre public que revêt la puissance paternelle a fait annuler, comme contraire à l'article 6 du Code civil, toute convention en emportant délégation, tout compromis attribuant à un tiers, fût-ce à un ascendant, un rôle prépondérant dans la direction de l'enfant et le choix d'un état pour lui ; un tel engagement de la part du père n'est pas obligatoire pour lui dans le for extérieur, il ne peut servir de base à une action en justice [5]. Une telle abdication est illicite alors même qu'elle est consentie au profit de la mère, soit pendant le mariage, soit même par contrat de mariage et, dès lors, jamais un tribunal ne pourra déclarer civilement obligatoire la convention portant que les filles à naître d'un mariage contracté entre personnes de religions différentes seront élevées dans celle de la mère [6]. L'article 1388 du Code civil s'y oppose, ainsi que l'article 6, le père ne peut renoncer aux droits de la puissance paternelle. Cette solution peut être parfois, en fait, préjudiciable à l'enfant, mais cette fois la loi est formelle, les juges ont dû s'incliner et s'en remettre au législateur pour améliorer la situation.

Il résulte de cet aperçu sommaire de la jurisprudence que, étant donnés

1. La distinction est d'ailleurs plus théorique que pratique. En fait, le père privé du droit de garde ne conservera souvent que le droit de consentir au mariage qui peut pourtant être de tous le plus dangereux pour l'enfant.

2. Cass., 30 mars 1859, D. 59. 1. 466 ; 24 juillet 1878, D. 78. 1. 471.

3. Cass., 9 juin 1857, D. 57. 1. 401.

4. Cass., 3 mars 1856, D. 56. 1. 290. Tribunal du Puy, 10 décembre 1869, D. 70. 3. 64.

5. Grenoble, 11 août 1853, D. 55. 2. 91 et Cass., 5 mars 1855, D. 55. 1. 341.

6. Demolombe, t. VI, n° 295. Aubry et Rau, § 504, note 2. Colmet de Santerre, t. VI, n°5 bis, II. Laurent, t. XXI, n° 120. Guillouard, Contrat Mar. t. I, n° 113. — *Contra* Rodière et Pont, n° 63.

l'affaiblissement des caractères et la dégénérescence des mœurs, la théorie du Code civil sur la puissance paternelle est insuffisante à deux points de vue surtout : elle ne permet pas de contrôler efficacement l'exercice par les parents de cette autorité ; elle n'autorise jamais les tiers qui ont, du consentement même du père de famille, recueilli et élevé un enfant abandonné, à résister plus tard aux réclamations intéressées de ce père, le jour où l'enfant est en mesure de gagner quelque argent. L'intervention du législateur serait donc sur ces deux points, non seulement légitime, mais encore nécessaire. Il suffirait d'abord de remanier dans un sens un peu extensif les articles 66 et 335 Code pénal [1], et de régulariser le pouvoir que les tribunaux se sont arrogé en fait d'enlever, en cas de nécessité, au père les droits d'éducation et de garde : cette peine deviendrait pour eux toujours facultative et ils en détermineraient librement l'étendue et la durée ; elle serait d'ailleurs révocable après un certain délai d'épreuve ; enfin la loi préciserait les personnes qui pourraient saisir les juges de la question et limiterait les cas dans lesquels le ministère public pourrait agir en leur lieu et place. D'autre part on sanctionnerait efficacement les contrats passés entre les parents et les institutions charitables, publiques ou privées, les sociétés de patronage par exemple, auxquelles sont confiées la garde et l'éducation de jeunes enfants ; il en découlerait une obligation civile réciproque entre les contractants, le dernier mot dans le conflit appartenant toujours aux tribunaux. Une telle réforme ne mettrait certes pas un terme à tous les abus, mais du moins on pourvoirait aux besoins les plus urgents et l'enfant serait, dans presque tous les cas, suffisamment protégé. On complèterait l'œuvre en améliorant les mœurs qui ont un rôle primordial en matière de puissance paternelle : il suffirait pour cela de faciliter l'action de l'Eglise, d'encourager la diffusion des idées morales et religieuses. Mais, au point de vue législatif, il faudrait rigoureusement s'en tenir au strict nécessaire sans porter atteinte à la puissance paternelle antérieure à la loi positive et indissoluble tout comme le mariage.

II

Ce programme a paru trop modeste au législateur de 1889 ; au risque de bouleverser les principes traditionnels de notre droit privé, on a voulu procéder plus radicalement, sinon mieux. Les encouragements, d'ailleurs, ne manquaient pas, ni les exemples à suivre.

Moralistes et jurisconsultes, frappés des abus d'autorité vraiment odieux de certains pères de famille, se préoccupaient par dessus tout du moyen de soustraire l'enfant à la tyrannie paternelle ; ils en venaient même

1 Voir un projet de modification de ces deux articles dans Lallemand, *La question des enfants abandonnés et délaissés au* XIX*e siècle*, p. 227. Nous y adhérons, sauf à discuter ce qu'il faut entendre par « déchéance de la puissance paternelle ».

à contester en théorie la légitimité de cette autorité : « De droits proprement dits, le père n'en a pas ; le vrai droit est à l'enfant, le père n'a que des devoirs [1]. » D'autre part, les législations étrangères, depuis un certain nombre d'années surtout, ont singulièrement restreint les droits du père, au point de vue du moins de la correction et de l'éducation corporelles [2] ; et il en est ainsi non seulement de celles qui ne se sont pas inspirées du droit français, en Angleterre, en Allemagne, en Autriche, dans la Norwège et dans la Suède, mais des législations qui ont la même origine que la nôtre, en Hollande, en Portugal et surtout en Italie où le nouveau Code civil a réalisé, au dire de M. Pradines [3], le grand progrès d'enlever à la puissance paternelle « son caractère de droit divin en la réduisant aux conditions d'une fonction publique..., de poser le principe de la déchéance prononcée avant tout crime ou délit, à titre préventif, contre le père qui manque à ses devoirs ou devient incapable de les remplir ». Il est vrai que, dans tous ces pays, le législateur, craignant de saper l'une des bases fondamentales de l'ordre social, s'est efforcé de sanctionner très efficacement l'autorité du père à d'autres points de vue, en lui accordant par exemple une plus grande liberté dans la disposition de ses biens [4], et qu'ainsi les lois étrangères « se distinguent incontestablement de la nôtre par un respect beaucoup plus étendu de la puissance paternelle [5] ». Mais on n'a pas envisagé en France la question d'une façon aussi générale ; d'une comparaison hâtive et étroite de nos lois avec celles des pays étrangers on a conclu à la nécesssité de réduire chez nous les droits du père sur la personne de ses enfants. On a cherché aussi, et non sans raison, à organiser un système protecteur et préventif pour les enfants moralement, sinon matériellement, abandonnés et laissés à eux-mêmes, que l'art. 66 du Code pénal, moyen de répression pour les natures vicieuses, est impuissant à défendre contre les dangers et les tentations de l'exemple [6]. Seulement, nous l'avons déjà dit, on a voulu faire grand et, en somme, il est permis de se demander si l'on n'a pas remplacé un mal certain mais limité par un mal plus profond et plus général. D'où, tout en reconnaissant volontiers que la loi du 24 juillet 1889 est bien préférable au texte primitivement voté par le Sénat, nous nous refusons à partager l'enthousiasme de quelques-uns pour ce document législatif. Il est divisé en deux titres : le premier est relatif à la déchéance de la puissance paternelle, le second à la protection des mineurs placés avec ou sans l'intervention des parents.

1. Laurent, t. IV, n° 258.
2. Consulter pour les détails le rapport de M. Pradines, *Bull. lég. comp.*, an. 1880, p. 130, et Rivière, *Rev. cath. des Inst.*, t. XXIII, p. 363-367.
3. Pradines, *loc. cit.*, p. 138.
4. *Sic*, pour l'Angleterre, voir Glasson, *Hist. du droit et des instit. de l'Angleterre*p. 221 ; *adde*, en Autriche, loi du 6 décembre 1888 sur les successions rurales.
5. De Butenval, *Lois de succession*, p. 70.
6. Cons^r Voisin, *Rapport à l'Assemblée nationale*, p. 123.

La déchéance de la puissance paternelle ne peut être prononcée que par les tribunaux : elle est pour eux, suivant les cas, obligatoire ou facultative. Résultant de plein droit de certaines condamnations énumérées dans l'art. 1er de la loi et en particulier de toute condamnation pour crime [1] commis par un père sur ses enfants, elle peut d'autre part être ou non infligée, au gré du juge, à raison de condamnations moins graves, ou même, en dehors de toute condamnation, à ceux qui, par leur ivrognerie habituelle, leur inconduite notoire ou de mauvais traitements, compromettent la santé, la sécurité ou la moralité de leurs enfants (art. 2) ; c'est l'application faite à la puissance paternelle des causes de destitution de la tutelle (Cod. civ., art. 444). Les juges sont saisis de la question par les parents jusqu'au 4e degré ou par le ministère public ; ils peuvent, pendant l'instance, ordonner telle mesure provisoire que de droit pour la garde et l'éducation des enfants (anal. Cod. civ., art. 267). La déchéance est forcément générale et indivisible, elle entraîne pour le condamné la perte de tous les droits se rattachant de près ou de loin à la puissance paternelle, pour ne laisser subsister que l'obligation alimentaire entre les parents déchus et l'enfant ; la nouvelle loi n'autorise donc plus l'enlèvement *principaliter* du droit de garde, le tribunal doit prononcer une déchéance absolue [2]. Les droits sur la personne de l'enfant passent alors à un tuteur désigné par les juges, mais en principe et toutes les fois que la tutelle de droit commun ne s'ouvre pas, c'est l'assistance publique, c'est-à-dire l'État, qui les acquiert, sauf à en déléguer l'exercice. Les parents ainsi frappés peuvent ultérieurement réclamer la restitution de leur autorité, mais ils doivent pour formuler cette demande avoir laissé passer un délai de trois ans et avoir obtenu leur réhabilitation ; si d'ailleurs elle est rejetée par le tribunal après enquête, elle ne peut plus en principe être renouvelée (art. 15 et 16).

Avant d'aller plus loin, remarquons que l'article 1er de la loi consacre formellement, quoique implicitement, l'existence au profit des ascendants de certains droits sur la personne de leurs petits-enfants ; il prononce en effet contre eux une déchéance, ils ne pourraient pas être déchus d'un droit qu'ils n'auraient pas.

La loi du 24 juillet 1889, dans son titre II, a voulu remédier à l'impossibilité antérieure pour l'assistance publique ou les particuliers ayant élevé un enfant de résister aux réclamations intéressées du père de famille le jour où

1. La suppression d'enfant, quoiqu'expressément prévue par l'art. 2, emporte déchéance de plein droit quand elle constitue un crime comme s'appliquant à un enfant du condamné qui a vécu (Cass., 8 mars 1890, D. 90. 1. 233).

2. Telle semble bien être l'interprétation qui doit résulter des travaux préparatoires de la loi, tout au moins à compter du jour où le projet a revêtu sa forme définitive. — *Sic* Trib. Saint-Quentin, 27 décembre 1889; Trib. Toulouse, 3 juillet 1890; Poitiers, 21 juillet 1890, S. 91. 2. 17; de Loynes, note, D. 90. 1. 233. — *Contra* Trib. Seine, 27 janvier 1890, S. 91. 2. 17; 6 et 11 août 1890, le *Droit*, 21 et 29 octobre 1890; Didier, le *Droit*, 31 décembre 1890 et 1er janvier 1891; Testoud, *Rev. crit.*, 1891, p. 16 et suiv.; Bourcart et Naquet, notes, S. 91. 2. 17 et 25.

cet enfant est en mesure de gagner sa vie [1]. Le Sénat avait proposé d'admettre, conformément à la pratique américaine, un contrat de dessaisissement volontaire, souvenir du *mancipium* romain, permettant aux parents d'abandonner leur puissance à des tiers ; mais, en dehors de toute autre considération, c'était là méconnaître ce principe fondamental dans nos lois que, seule, une sentence judiciaire peut modifier l'état des personnes. Notre loi respecte du moins cette règle protectrice : d'après elle, seuls les tribunaux peuvent conférer l'exercice des droits de la puissance paternelle à un tiers, soit que ce tiers ait reçu l'enfant des mains de son représentant naturel, soit qu'il l'ait recueilli, mineur de seize ans, sans l'intervention des parents ou du tuteur (art. 17, 18, 20) ; au premier cas, la demande en est faite conjointement par toutes les parties intéressées ; au second cas, le tiers fait au maire de sa commune une déclaration qui est notifiée aux parents, s'ils sont connus, puis il saisit le tribunal après trois mois passés sans réclamation de la part de ceux-ci.

Dans les deux hypothèses, d'ailleurs, c'est seulement l'exercice de l'autorité paternelle qui est accordé en tout ou partie à des particuliers ou à des établissements privés ; l'autorité elle-même passe de plein droit à l'assistance publique, à l'État représenté par les inspecteurs départementaux des enfants assistés et par les préfets (art. 22, 23). Les pouvoirs reconnus par jugement aux associations privées ou aux particuliers sont donc essentiellement révocables ; si l'intérêt de l'enfant « en motive seul la délégation initiale, c'est le même intérêt qui seul en justifie le maintien [2] » et l'administration préfectorale peut toujours réclamer l'enfant au nom de l'assistance publique : les tribunaux civils décident à charge d'appel, les parents entendus ou dûment appelés. Ces derniers peuvent aussi revendiquer leurs enfants ; ils doivent pour cela s'adresser à la justice qui prononce après audition du représentant de l'assistance publique, du tiers gardien ou de tout autre témoin ; leur demande, une fois rejetée, ne peut pas être renouvelée avant trois ans ; elle autorise d'ailleurs le tribunal à déclarer les parents demandeurs déchus de la puissance paternelle (art. 21).

Telle est l'économie générale de la loi du 24 juillet 1889. Quelque nécessaire que fût l'intervention du législateur, son œuvre soulève de graves objections [3], à un double point de vue surtout : 1° elle fait trop bon marché des droits du père de famille ; 2° elle exagère outre mesure les pouvoirs et les attributions de l'État en cette matière, en en écartant soigneusement au contraire toute influence religieuse.

1° La loi, disons-nous, fait trop bon marché de la puissance paternelle. Elle ne permet pas en effet aux tribunaux d'enlever aux parents la garde de leurs enfants en cas d'absolue nécessité, elle les autorise et parfois les oblige à pro-

1. *Journal officiel*, annexes 1888, p. 708, 3e col.
2. Circ. min., 16 août 1889.
3. Voir pour la critique de la loi : Lallemand, *Loi du 24 juillet 1889*, et Rivière, *Rev. cath. des instit. et du droit*, t. XXIV, pp. 235 et suiv.

noncer contre les pères de famille une peine sévère, à supprimer d'un seul coup tous les droits découlant pour eux de leur caractère sacré et indélébile. Le mot de déchéance apparaît pour la première fois en notre matière et le législateur en use sans ménagements. N'eût-il pas été préférable de respecter la puissance paternelle, indissoluble tout comme le mariage et d'organiser simplement, en cas de nécessité, une séparation d'habitation entre parents et enfants analogue à la séparation de corps entre époux ? Dût-on même admettre le principe de la déchéance, devait-on la faire résulter contre le père de condamnations ne lui faisant pas même perdre l'exercice de ses droits politiques, pour vagabondage par exemple ? *A fortiori*, devait-on déclarer déchu celui contre lequel ne pouvait être formulée qu'une accusation vague d'ivrognerie habituelle ou d'inconduite notoire ? Je le crois d'autant moins que les passions politiques donneront peut-être de ces expressions élastiques une interprétation volontairement fantaisiste et que, la loi n'admettant jamais de demi-mesure, c'est une déchéance complète et absolue jusqu'à la majorité de l'enfant que les tribunaux prononceront nécessairement[1]. On pourra donc, en dehors de toute condamnation, sur une dénonciation fausse parfois ou tout au moins exagérée, marquer un père de famille d'une note d'infamie, le priver de tout droit sur la personne de son enfant : il y a là dans une mesure restreinte comme un souvenir insupportable de la mort civile.

Sans doute dans les cas précités, et il faut regretter qu'il n'en soit pas toujours ainsi, les juges sont libres de ne pas appliquer la déchéance, et la circulaire ministérielle du 16 août 1889 interdit aux parquets « d'ouvrir des investigations sur la vie privée des citoyens ou d'exercer sur eux une sorte de censure morale ». Malheureusement, les circulaires ministérielles, bientôt oubliées d'ailleurs, sont d'un faible secours contre les excès de zèle ou les vengeances politiques quand le législateur n'a pas pris les précautions nécessaires à cet égard; jamais pourtant la réserve n'est plus obligatoire qu'en matière de privation de l'autorité paternelle : la déchéance, si déchéance il y a, ne doit frapper que les pères ouvertement, manifestement indignes. Aussi protestons-nous contre l'esprit du législateur de 1889 qui, non content d'enlever aux parents, parfois un peu à la légère, toute autorité sur leurs enfants vivants, applique cette peine en ce qui concerne les enfants à naître et en autorise le prononcé même contre un célibataire et qui, après avoir déclaré cette déchéance indivisible, voudrait encore la rendre irréparable.

D'après l'article 9 en effet, la femme d'un condamné déchu de ses droits de père voit régler par le même jugement ses propres droits sur la personne de ses enfants à naître et, d'autre part, la seconde femme d'un tel homme peut demander à se faire attribuer la puissance sur les enfants qu'elle pourra en avoir. N'est-ce pas dire que le père, une fois frappé, est pour jamais incapable,

1. Cela résulte des travaux préparatoires. Voir *Journal officiel*, Ch. des députés, doc. parl. 1888, p. 707, 3e col.

sauf réhabilitation, d'exercer l'autorité paternelle? Cela nous paraît excessif quant à lui, mais surtout nous trouvons odieux de faire dépendre de l'arbitraire des juges les droits de la seconde femme sur la personne de ses enfants, alors que fort souvent, en fait, elle aura ignoré les condamnations antérieurement subies par son mari. — On a été plus loin encore dans cette voie et, dans la séance du 25 mai 1889, à la Chambre, la possibilité de la déchéance prononcée à titre préventif contre un célibataire a été formellement admise; cette solution n'est pas écrite dans la loi, il est vrai, mais elle en découle logiquement. Rien de plus contraire cependant à la raison et à l'équité : le célibataire, n'ayant pas été mis encore à l'épreuve, ne peut être convaincu d'oubli de ses devoirs, et nul ne peut dire s'il sera, une fois père de famille, rebelle à la voix de l'amour paternel.

Enfin les parents déchus doivent se faire préalablement réhabiliter avant de demander qu'on leur restitue leur autorité perdue et, s'ils échouent dans leur demande, ils ne peuvent plus la renouveler : autant vaudrait nier franchement la possibilité d'un amendement chez le père coupable. Sans doute l'intérêt de l'enfant commande d'éviter autant que possible le trouble moral et l'incertitude quant à l'avenir résultant pour lui de tels procès; mais on va contre cet intérêt même en barrant la route au repentir du père et en accumulant les difficultés pour admettre ce dernier à résipiscence. En principe, le véritable intérêt de l'enfant est de vivre dans sa famille et sous l'autorité paternelle; il est bien grave de rendre, sinon impraticable, du moins fort difficile, ce retour au droit commun, le jour où, après un égarement passager, le père offre aux tribunaux de sérieuses garanties.

En somme, d'après la loi de 1889, la puissance paternelle n'est plus que tolérée, en attendant peut-être que demain elle soit supprimée : une décision judiciaire suffit pour séparer le père et les enfants, pour les rendre étrangers les uns aux autres. Etait-il donc nécessaire de réduire ainsi l'autorité du père à ce rôle subalterne ? Nous ne le croyons pas, et l'expérience de ce qui se passait en pratique jusqu'ici semble nous donner raison. Un père de famille venait-il à subir une condamnation, de deux choses l'une : ou la famille était aisée, et elle demandait à la justice d'assurer le sort de l'enfant en constituant une tutelle de droit commun; ou elle était misérable, et la charité publique ou privée recueillait les enfants. Que restait-il à faire? Il fallait autoriser ce tuteur ou cet établissement charitable à s'opposer, le cas échéant, à la reprise du mineur par le père à sa sortie de prison; il suffisait pour cela de leur conférer un droit légal de garde. Une telle législation a produit aux Etats-Unis et, depuis 1878, en Allemagne d'excellents résultats; en l'adoptant en France, on eût évité le double reproche que nous adressons à la loi nouvelle : celui de saper la puissance paternelle par la base et celui d'exagérer outre mesure l'action de l'État qui devient père de famille universel et subsidiaire.

2° La loi s'est bien gardée, en effet, d'encourager les particuliers à recueillir

les enfants moralement abandonnés en organisant pour eux une tutelle qui, ne coûtant rien au contribuable, eût été d'ailleurs plus effectivement moralisatrice que celle confiée à l'indifférence d'un fonctionnaire; elle vise uniquement à rendre l'état omnipotent, à lui assurer le rôle prépondérant. Aussi distingue-t-elle soigneusement les administrations d'assistance privée ou même publique d'une part et de l'autre l'assistance publique prise absolument : aux premières « l'exercice seul d'une partie des droits de la puissance paternelle pourra être confié, les droits eux-mêmes restant dévolus à l'assistance publique qui est l'organe et le représentant de l'État [1]... », qui est l'État, devrait-on dire, car l'assistance publique en France ne constitue pas un corps autonome mais un simple bureau ministériel; c'est donc bien l'État qui acquiert la puissance paternelle [2] et c'est parce qu'ils le représentent que les Préfets conservent un droit de contrôle sur les établissements ou les particuliers constitués gardiens, que les inspecteurs des enfants assistés ont la tutelle des moralement abandonnés; « ce sera, a-t-on dit, une amorce pour les réformes futures [3]. » Ce dernier mot est gros de menaces pour les partisans de la liberté et de la justice et, si l'on en juge par la loi en préparation sur le travail des enfants, des filles mineures et des femmes dans les établissements industriels de toute sorte, le temps est proche où la puissance paternelle constituera une fonction publique sous la surveillance incessante et la responsabilité de l'État.

Sans nous appesantir sur ce point, disons qu'il est déjà contraire aux principes de la raison et du droit, d'investir de cette autorité un fonctionnaire étranger à l'enfant, sans organiser à côté de lui un conseil de famille quelconque pour contrôler ses actes, alors que, même pour le père pendant le mariage, la présence de la mère constitue un frein au moins moral. On peut, il est vrai, trouver en ce sens un précédent, relatif aux enfants assistés du département de la Seine, dans la loi du 10 janvier 1849, conférant au directeur de l'assistance publique les pouvoirs les plus étendus et sans aucun contrôle sur la personne de ses nombreux pupilles [4]; mais c'était d'autant moins là un exemple à suivre que cette puissance, tout exagérée qu'elle soit, est bien moins dangereuse aux mains du directeur de l'assistance que chez les inspecteurs départementaux, fonctionnaires subalternes présentant peu de garanties d'indépendance [5]. On voulait surtout faire directement sentir l'action de l'État, on voulait préparer sa substitution aux pères de famille; la mesure dès lors était logique; seulement le résultat, tant présent que futur, sera désastreux : cette ingérence abusive de l'État, odieuse

1. Exposé des motifs, *Journal officiel*, annexes 1888, p. 709, 2e col.
2. Lallemand, *Loi du 24 juillet 1889*, pp. 8 et 9.
3. Exposé des motifs. *Journal officiel*, ann. 1888, p. 710, 3e col.
4. Voir, en ce qui concerne leurs biens, la loi du 27 février 1880, art. 8.
5. Lallemand, *op. laud.*, pp. 9 et 10.

aux pères de famille aimant leurs enfants, constituera en fait une faveur pour les parents indifférents et une lourde charge pour le contribuable.

L'État, d'ailleurs, est si jaloux de son omnipotence qu'il entend se réserver exclusivement l'éducation des mineurs moralement abandonnés ou placés dans un établissement quelconque, public ou privé. La loi de 1889 ne fait donc nul appel à l'action moralisatrice de l'Église; bien mieux, craignant de fournir aux institutions catholiques un nouveau moyen de faire le bien et une occasion de prouver leur capacité éducatrice, elle n'admet à acquérir des droits sur des mineurs de seize ans, leur fussent-ils confiés par les parents eux-mêmes, que les associations de bienfaisance à ce spécialement autorisées par l'État. Les autorisations antérieurement accordées ne sauraient suffire, a-t-on dit, elles « ne l'avaient pas été en vue d'une substitution possible de ces associations aux familles pour la tutelle des mineurs..., il paraissait dès lors indispensable de la subordonner à une autorisation *ad hoc*[1] ». Ce motif n'est pas même spécieux puisque le tribunal peut choisir, pour leur déléguer l'exercice de la puissance paternelle, tous ceux qui lui semblent offrir des garanties suffisantes, même de simples particuliers, partant le directeur ou un membre quelconque d'une association autorisée ou non. En présence de cette liberté absolue des juges dans leur choix d'une part et du pouvoir supérieur de contrôle réservé d'autre part à l'État, on ne peut expliquer ici l'exigence d'une autorisation spéciale que par un sentiment de malveillance évidente pour les éducateurs chrétiens; ce n'est certes pas là pour nous un motif de moins de critiquer la loi et d'en redouter les conséquences.

Bref et pour tout dire d'un mot, la loi de 1889 ne nous semble pas avoir répondu d'une manière satisfaisante aux besoins constatés par la pratique. Pour améliorer les rapports entre parents et enfants, il importait avant tout de moraliser les uns et les autres; la loi tient en suspicion la grande force moralisatrice : l'Église. Il fallait donner aux tribunaux sur les pères de famille un moyen de contrôle ou de répression souple et pouvant s'adapter aux diverses circonstances, susceptible de recevoir des atténuations et des adoucissements; la loi prescrit une peine inflexible et brutale contre les parents coupables : une déchéance totale doit être prononcée sans que les juges en puissent diviser les rigueurs ou lui assigner un terme et l'État prend la place du père; on remplace ainsi une autorité parfois despotique, mais tempérée fort souvent aussi par l'affection, par un pouvoir tyrannique, tracassier, auquel rien ne fait contrepoids. Enfin, il fallait défendre les tiers ayant élevé des mineurs abandonnés contre certaines revendications de parents indignes; là encore on a mis l'État en cause, on lui a donné la haute main et la direction suprême. L'autorité paternelle reçoit un coup fatal, et nous nous acheminons vers la ruine de la famille, mais l'État voit augmenter ses droits; pour certains esprits il y a peut-être compensation.

1. *Journal officiel*, ann. 1888, p. 709, 2e col. Voir la réfutation de ce raisonnement dans Lallemand, *op. laud.*, p. 8.

Tel n'est pas du moins notre sentiment. L'intervention de l'État, quand elle est ainsi généralisée et érigée en système nous paraît présenter pour l'avenir les plus graves dangers, et nous protestons contre les atteintes portées témérairement à l'autorité paternelle, « de toutes les puissances celle dont on abuse le moins [1], » celle aussi dont il ne faut jamais douter, même aux époques de décadence, car elle est fondée « sur la dignité créatrice et sur l'amour paternel, la plus durable et la moins égoïste des affections humaines [2]. »

1. Montesquieu, *Lett. pers.*, n° 79.
2. Le Play, *Réf. soc.*, p. 414.

LE GAGE SANS DESSAISISSEMENT

Par M. Louis DURAND

Avocat à Lyon. [1]

Lorsqu'un homme a besoin de recourir au crédit, deux hypothèses peuvent se présenter :

S'il est dans une situation de fortune telle que ses créanciers n'aient aucune incertitude sur sa parfaite solvabilité, il pourra emprunter sans donner d'autres garanties que sa promesse et sa signature : les prêteurs suivent sa foi sans demander un gage réel; c'est ce qu'on appelle le crédit personnel.

Mais, bien souvent, l'homme qui a besoin de crédit ne trouverait pas des prêteurs disposés à lui avancer des capitaux sans recevoir une garantie réelle qui leur enlève toute chance de perte. Cette garantie réelle consiste le plus souvent en un droit de préférence que le débiteur accorde à son créancier sur le prix d'une valeur lui appartenant.

Si cette valeur est un immeuble, le débiteur consent une hypothèque à son créancier.

Si cette valeur est un meuble corporel ou incorporel, le débiteur le donne en gage.

Mais, entre le contrat d'hypothèque et le contrat de gage, il y a une différence considérable. Le débiteur qui consent une hypothèque, conserve la jouissance de l'immeuble hypothéqué; le débiteur qui constitue un gage, doit, au contraire, se dessaisir du meuble engagé, et le remettre en la possession réelle du créancier ou de son représentant.

Dans l'état actuel de notre législation, il est donc impossible de donner en gage, et par conséquent d'utiliser pour le crédit réel les meubles dont le débiteur ne peut se dessaisir.

Cette rigueur de notre législation est surtout préjudiciable aux agriculteurs qui possèdent des valeurs mobilières relativement considérables sous forme de cheptel, bétail et instruments agricoles, mais qui ne peuvent s'en dessaisir sans laisser péricliter leur culture.

1. Cette communication est extraite d'un ouvrage qui a été publié postérieurement au Congrès : *Le Crédit agricole en France et à l'étranger*, Paris, Chevalier-Marescq, 1891.

Aussi les nombreuses commissions parlementaires ou extra-parlementaires qui ont étudié la question du crédit agricole, ont-elles toutes conclu à une modification du Code civil, permettant de donner en gage des meubles qui seraient laissés en la possession du débiteur.

La fameuse commission dite *de 1866* avait rédigé un projet dans ce sens, qui fut soumis au Conseil d'État, mais que les évènements de 1870 empêchèrent de discuter.

En 1882, MM. Léon Say et de Mahy, alors ministres des finances et de l'agriculture, proposèrent au Sénat un nouveau projet qui permettait aux agriculteurs d'engager sans dessaisissement leurs cheptels, instruments et récoltes pendantes. Le contrat de gage était soumis à une publicité analogue à celle établie pour l'hypothèque.

La commission chargée d'étudier ce projet présenta un contre-projet bien préférable. Le gage sans dessaisissement était permis, non seulement aux agriculteurs sur le mobilier agricole, mais à toute personne sur toute espèce de meubles. La publicité n'était que facultative.

Ces projets, combattus très vivement au Sénat par l'honorable M. Oudet, furent renvoyés à la commission, c'est-à-dire enterrés.

Depuis, M. Antonin Proust a déposé à la Chambre des députés, à la date du 25 octobre 1890, un nouveau projet qui rappelle, dans ses grandes lignes, le projet de MM. Léon Say et de Mahy.

Il importe, avant tout, de bien préciser la portée du droit de préférence qu'il s'agirait d'accorder au créancier : les auteurs des différents projets auxquels nous venons de faire allusion, n'ont peut-être pas eu une idée assez nette de la nature juridique du droit nouveau qu'ils voulaient introduire dans notre législation, et la conception inexacte qu'ils s'en faisaient les a empêchés de trouver une formule acceptable, et qui fût en harmonie parfaite avec les autres dispositions du Code civil.

On est parti de l'idée du gage : le but qu'on poursuivait était de donner à l'agriculteur le crédit que lui procurerait la mise en gage de ses valeurs mobilières, et cela sans le priver de la jouissance de ces objets. Rien n'était plus simple à première vue : il suffisait d'une loi décidant que le gage serait valable sans que le créancier gagiste fût mis en possession des objets engagés. De là le nom de *gage sans dessaisissement*, accepté par tous les partisans de cette réforme.

Mais, en matière juridique, rien n'est dangereux comme une dénomination inexacte. L'expression de *gage sans dessaisissement* est un non sens ; le gage est, par définition, le *nantissement d'une chose mobilière* (art. 2072). *Gage sans dessaisissement*, c'est comme si l'on disait : *nantissement sans nantissement*. Le contrat de gage emporte certains effets qui supposent nécessairement que le créancier est nanti du meuble engagé. Si le créancier n'est pas en possession du meuble engagé, ce meuble peut être l'objet d'autres droits, au profit d'autres personnes, et, de ces droits, le législateur doit tenir compte.

Par exemple, quand le meuble donné en gage est en la possession du créancier, le propriétaire de l'immeuble habité par le débiteur ne peut pas faire porter son privilège de bailleur sur ce meuble, puisqu'il ne garnit pas son immeuble.

Quand le meuble donné en gage est en la possession du créancier, le vendeur de ce meuble ne peut plus exercer son privilège, puisque son débiteur n'en est plus possesseur (art. 2102, § 4.)

Quand le meuble donné en gage est en la possession du créancier, le débiteur, qui ne l'a pas entre les mains, ne peut le transporter dans une auberge : le privilège de l'aubergiste, prévu par l'art. 2102, § 5, ne peut donc pas s'exercer.

Par le fait seul que l'objet donné en gage est en la possession du créancier, il échappe à l'application de tous les autres privilèges mobiliers, sauf celui garantissant les frais faits pour la conservation de la chose.

Mais, qu'on le remarque bien, tout cela est la conséquence, non d'un texte de loi, mais de la nature même des faits; le Code civil a constaté ces conséquences, mais ce n'est pas lui qui a établi les faits dont elles découlent.

Et ce que nous disons des privilèges, il faut le dire aussi des transmissions de propriété; quand l'objet engagé est entre les mains du créancier, celui-ci n'a pas à craindre une aliénation du débiteur. Mais si l'objet reste entre les mains du débiteur, et que ce dernier l'aliène, il faudra bien reconnaître la validité de l'aliénation vis-à-vis de l'acquéreur de bonne foi.

Aussi, quand on a voulu établir le gage sans dessaisissement, s'est-on heurté à des difficultés inextricables. Tous les projets sur la matière débutent à peu près en ces termes : « Le privilège de l'art. 2102, § 2, C. c., est acquis « indépendamment de la mise en possession du créancier gagiste... » Mais, alors, quels seront les droits de l'acquéreur de bonne foi? Le créancier gagiste aura-t-il un droit de suite? Comment règlera-t-on l'ordre des privilèges en cas de concours des autres créanciers privilégiés en vertu de l'art. 2101 et des autres paragraphes de l'art. 2102? Que se passera-t-il, si le débiteur a engagé le meuble à plusieurs créanciers à l'insu les uns des autres? Autant de difficultés qui naissaient uniquement de ce qu'on avait voulu appliquer les règles du nantissement à une hypothèse où il n'y avait pas, où il ne pouvait pas y avoir nantissement.

Somme toute, de quoi s'agit-il donc? Est-ce bien un gage qu'on veut établir? Non, ce n'est pas un gage, car le gage tire toute sa valeur de la sécurité que donne au créancier la *possession réelle* de l'objet engagé; le législateur valide cette possession, il la sanctionne, il la règlemente, mais tous les effets que produit le gage sont la conséquence de ce fait matériel de la *possession réelle* acquise au créancier.

S'il n'y a pas *possession réelle*, il n'y a pas de gage; tout ce qui peut exister, c'est un droit de préférence sur le prix des objets affectés conventionnellement à la garantie spéciale d'une dette déterminée. Pourquoi le débiteur ne pour-

rait-il pas convenir avec son créancier que telles valeurs mobilières spécialement déterminées seraient affectées à la sûreté de sa créance, sans que ses autres créanciers puissent prétendre à concourir avec lui sur leur prix ? Sans doute, d'après notre législation actuelle, cette convention ne serait pas licite, s'appliquant à un meuble. Mais une loi qui la validerait ne violerait aucun des grands principes de notre droit civil.

Mais un droit de préférence n'est autre chose qu'un privilège ; il s'agit donc, non de donner un droit de gage à un créancier qui n'est pas pas nanti, mais de permettre au profit d'un créancier la constitution d'un *privilège conventionnel*; c'est une conception nouvelle que notre législation ne connaît pas encore, mais qu'elle ne repousse pas, et pour laquelle il est facile de trouver une formule juste qui s'interprèterait d'après les règles du droit commun ; tandis que les projets qui partent de l'idée de gage sont obligés de prévoir une foule d'exceptions et de restrictions pour adapter leur nouvelle institution sur le lit de Procuste de notre législation sur le nantissement.

Il est vrai qu'un privilège conventionnel, soumis au concours des autres privilèges, conformément aux règles du droit commun, ne donnerait pas au créancier privilégié la même sécurité qu'un nantissement. Mais ce ne sera pas la faute de la loi, ce sera la conséquence nécessaire de la nature de l'acte juridique : il ne dépend pas du législateur de faire qu'une garantie juridique soit aussi sûre qu'une garantie matérielle : *plus est cautionis in re quam in persona*. Le créancier qui voudra avoir la sécurité que donne le gage devra se faire donner un gage. L'innovation que nous proposons ne supprime pas la législation sur le gage, elle ne fait qu'établir, à côté d'elle, une garantie, moindre sans doute, mais plus facilement à la portée des emprunteurs.

Mais cette garantie, pour être moins solide, n'en présente pas moins de sérieux avantages. Les prêteurs ne cherchent pas la *sécurité absolue*, l'absolu n'existant pas sur terre. Ils cherchent une sécurité relative, ils cherchent des garanties qui diminuent les risques inhérents à toute opération de crédit ; plus ces garanties sont sérieuses, plus les risques sont diminués, plus aussi les capitalistes sont disposés à prêter leur argent. Le crédit du débiteur augmente donc proportionnellement aux garanties qu'il peut offrir.

Ce serait une puérilité de rechercher une *sécurité absolue* ; elle n'existe pas dans notre législation, et elle ne peut exister dans aucune législation. Prenons les situations les mieux protégées par notre Code civil : l'hypothèque elle-même est sujette à mécomptes. Nous ne parlons pas, bien entendu, des cas où le prêteur s'est trompé sur la valeur réelle de l'immeuble hypothéqué ; mais, même en écartant cette hypothèse, ne peut-il pas se trouver, à son insu, primé par des créanciers antérieurs ?

Le conservateur peut avoir délivré un extrait inexact, et son cautionnement ne sera pas toujours suffisant pour réparer le dommage.

Puis le débiteur peut avoir célé une hypothèque légale qui grevait son immeuble : il est vrai qu'il s'est rendu coupable de stellionat, mais qu'est-ce

que cela peut lui faire, depuis que la loi du 22 juillet 1867 a eu l'intelligence de traiter le stellionataire avec la même indulgence que le débiteur malheureux ?

Et les incapables protégés par une hypothèque légale ont-ils aussi une *sécurité absolue* ? Si le tuteur aliène un immeuble pendant la minorité de son pupille, et si le subrogé tuteur néglige de faire inscrire l'hypothèque légale, toutes les précautions prises par la loi ne seront-elles pas vaines ?

Les rigueurs de la dotalité ne donnent même pas une sécurité absolue : n'est-il jamais arrivé qu'un mari ne fasse, avec la collusion d'experts corrompus, des échanges frauduleux d'immeubles dotaux, en profitant des dispositions de l'art. 1559 C. civ. ?

Non, la sécurité absolue n'existe pas : il n'existe que des garanties d'une valeur relative, diminuant les risques que le créancier a à courir : augmentez les garanties que l'emprunteur peut offrir, vous augmentez d'autant son crédit.

Il ne s'agit donc pas de chercher un contrat idéal, présentant une certitude qui ne peut se rencontrer dans les affaires humaines : il s'agit, pour le cas spécial où un emprunteur possède des valeurs mobilières importantes de la jouissance desquelles il ne peut se dessaisir, de trouver un contrat qui lui permette de donner les garanties que cette situation comporte.

Et qu'on ne dise pas qu'un privilège conventionnel soumis au concours des autres privilèges, et séparé de tout droit de suite, ne donnerait pas une garantie sérieuse, qui puisse être prise en considération par les capitalistes et augmenter le crédit de l'emprunteur !

Le concours des autres privilèges ! Quels seraient ces privilèges ?

D'après la doctrine la plus généralement reçue (car le Code civil est muet sur la question), l'ordre dans lequel s'exercent les différents privilèges s'établit d'après le principe que *privilegia ex causa æstimantur* ; il faut donc rechercher la cause juridique de chaque privilège pour déterminer le rang qui lui serait attribué.

Nous reconnaissons volontiers que le privilège conventionnel ne devrait prendre rang qu'après les privilèges établis par les cinq premiers paragraphes de l'art. 2102 ; pour ceux établis par les paragraphes 6 et 7, on ne conçoit pas par suite de quelles circonstances ils pourraient porter sur le mobilier agricole.

Le privilège du bailleur (§ 1er) a une étendue que le prêteur peut facilement apprécier : s'il est prudent, il s'assurera que les meubles sur lesquels il prendra privilège sont suffisants pour solder à la fois les fermages et les créances privilégiées.

Le privilège du créancier gagiste (§ 2) ne peut exister qu'autant que le débiteur a détourné de leur destination primitive les objets sur lesquels il avait consenti un privilège conventionnel ; il y a donc là une violation du contrat qui constitue un véritable abus de confiance. Nous appliquerions à cette hypothèse l'art. 408 du Code pénal.

Le privilège qui garantit le payement des frais faits pour la conservation de la chose est parfaitement opposable au créancier gagiste nanti. Le concours possible de ce privilège ne nuirait pas plus au crédit de l'emprunteur, dans le cas où il voudrait consentir un privilège conventionnel, qu'il ne lui nuit aujourd'hui lorsqu'il veut donner un gage.

En ce qui concerne le privilège du vendeur, le prêteur peut s'assurer qu'il n'existe pas en se faisant présenter les factures acquittées par le fournisseur.

Quant aux privilèges généraux sur tous les meubles, ils ne viennent qu'aprés les privilèges sur certains meubles ; c'est l'opinion généralement reçue.

Le privilège conventionnel ne serait donc pas sensiblement déprécié par le concours possible des autres privilèges. Seulement, le créancier privilégié, n'ayant pas un droit de suite, devrait être protégé contre l'aliénation possible des meubles sur lesquels porterait son privilège. Mais, là encore, le débiteur qui aliènerait ces meubles commettrait un abus de confiance auquel nous appliquerions l'art. 408 du Code pénal. Ce serait une garantie très sérieuse, car il n'est pas présumable que le débiteur s'expose à des peines correctionnelles en détournant les objets affectés à la garantie de sa dette ; n'arrive-t-il pas tous les jours que le débiteur saisi est constitué gardien des objets saisis ? On considère bien que la sanction pénale suffit pour l'empêcher de les détourner, et qu'elle donne au créancier saisissant une garantie suffisante. Pourquoi n'en serait-il pas de même dans notre espèce ? Comme le disait fort justement M. Josseau, en parlant du *gage sans dessaisissement*, proposé par la commission de 1866, et qui, pratiquement, ressemblait assez au privilège conventionnel que nous voudrions établir :

« En nous résumant sur les effets que l'on peut attendre de la constitution « du gage sans déplacement, nous croyons que, pour rester dans la vérité, « il ne faut ni les exagérer, ni les amoindrir. Sans doute, ce gage, laissé « entre les mains du débiteur, pourra être quelquefois détérioré ou détourné ; « sans doute, établi sans publicité, il ne mettra pas les tiers à l'abri de toute « fraude. Ainsi, sous certains rapports, le prêteur, en l'acceptant, suivra la « foi du débiteur, et ce nantissement imparfait, dans lequel le droit de « préférence n'est pas corroboré par un droit de garde et un droit de suite « efficace, ne donnera pas de crédit aux gens dont la moralité et la probité « ne seront pas de nature à rassurer le prêteur. Mais, même dans ces limites, « il peut encore être utile ; là où il ne crée pas le crédit, il le fortifie et « l'augmente. »

Pour réaliser cette réforme, point n'est besoin de faire une loi compliquée, modifiant profondément les règles de notre législation et remplie d'exceptions au droit commun, comme les divers projets qui ont été présentés sur la matière. Nous la formulerions ainsi :

Art. 1er. — L'art. 2102 du Code civil est ainsi modifié :

« Les créances privilégiées sur certains meubles sont... :

« 8° Les créances à la garantie desquelles certains meubles ont été « conventionnellement affectés, sur les meubles spécialement désignés par la « convention. »

Art. 2. — Le paragraphe 1er de l'art. 408 du Code pénal est ainsi modifié.

« Quiconque aura détourné, dissipé ou *donné en gage* au préjudice du « propriétaire, possesseur, détenteur ou *créanciers conventionnellement pri-* « *vilégiés*, des effets, deniers, marchandises, billets, quittances ou tous « autres écrits contenant ou opérant obligation ou décharge qui ne lui « auraient été remis qu'à titre de louage, de dépôt, de mandat, de nantisse- « ment, de prêt à usage, ou pour un travail salarié ou non salarié, *ou qu'il* « *aurait affectés à la garantie d'une créance conventionnellement privilégiée*, à « la charge de les rendre ou représenter ou d'en faire usage ou un emploi « déterminé, sera puni des peines portées à l'art. 406. »

(L'auteur examine ensuite et réfute les objections qui ont été proposées contre son système.)

NOTE SUR LE
CARACTÈRE ONÉREUX DE L'ACCROISSEMENT

QUI S'OPÈRE EN VERTU DE LA CLAUSE DE RÉVERSION DANS LES CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES ET AUTRES ASSOCIATIONS

PAR M. LE COMTE DE VAREILLES-SOMMIÈRES,
Doyen de la Faculté de droit à l'Université catholique de Lille.

Les fausses conséquences que l'Administration a tirées des lois du 28 décembre 1880 et du 29 décembre 1884, en ce qui concerne l'accroissement, ont fait perdre de vue la prescription trop certaine que le législateur y a déposée sur le même objet. Les iniquités illégales ont éclipsé l'injustice légale. Les révoltes de la science et des consciences se sont toutes portées contre l'étonnante prétention de la Régie de superposer à la taxe de mainmorte, dans les congrégations reconnues, un droit d'accroissement sans accroissement, et contre la prétention encore plus incroyable de décupler l'impôt par un simple jeu de procédure. On n'a point pris le temps et la réflexion de protester contre la disposition qui traite l'accroissement dans les congrégations religieuses et, sous une certaine condition, dans les autres associations, comme une libéralité, et qui le frappe du droit de donation ou de mutation par décès entre non parents. On a admirablement défendu la vérité légale contre les théories de l'enregistrement, et tout a été dit sur l'immunité forcée des congrégations reconnues et sur la nécessité de l'unité de déclaration. On a omis de défendre contre la loi même la vérité juridique ; rien ou presque rien n'a été dit sur le caractère onéreux de l'accroissement dans les congrégations religieuses et autres associations, et nul n'a réfuté les arguments par lesquels M. Brisson a obtenu que les Chambres rangeassent cette mutation parmi les mutations à titre gratuit.

Il n'est pas possible pourtant de passer condamnation sur ce point ; il ne faut point admettre ni laisser croire que ce classement soit définitif. Il est contre nature, et nous devons sans plus tarder en appeler au législateur mieux informé ou plus juste.

Nul ne peut contester et ne conteste qu'en soi et pris *in abstracto* le pacte de réversion ne soit un contrat à titre onéreux, et que par conséquent les mutations qui en résultent ne soient également à titre onéreux. Le pacte de réversion engendre, en effet, des chances d'accroissement réciproques ; c'est donc un contrat à titre onéreux aléatoire.

Mais, si l'on en croit M. Brisson, le pacte change de caractère et ne produit plus que des libéralités, quand il est inséré dans les statuts d'une congrégation ou d'une société annexe.

A quoi tient cette métamorphose, dont ne s'étaient jamais doutées jusque-là ni la doctrine, ni la jurisprudence ?

En 1880, M. Brisson et ses amis l'ont uniquement attribuée à la combinaison de la clause de réversion avec la clause d'adjonction de nouveaux membres, qui se rencontrait alors presque toujours dans les statuts des congrégations non reconnues ou des sociétés juxtaposées.

M. Brisson raisonnait ainsi : par elle-même, la clause de réversion engendre des chances réciproques ; mais la clause d'adjonction de nouveaux membres détruit complètement la réciprocité des chances, et même détruit toute chance. Tout est certain, fatal, connu à l'avance : chaque associé cèdera un jour définitivement sa part à ses co-associés et n'acquerra jamais définitivement la leur. A peine la part d'un membre s'est-elle élargie par les accroissements qui résultent du départ ou du décès de quelques-uns des coassociés, qu'elle se rétrécit par suite de l'introduction de nouveaux membres, et finalement il doit l'abandonner tout entière à ces nouveaux venus, qui prolongent inévitablement au delà de son décès l'association et les effets de la clause de réversion. L'associé qui signe tout à la fois la clause de réversion et la clause d'adjonction de nouveaux membres, et qui cède ainsi sa part sous la condition qu'il mourra ou se retirera pendant la durée de l'association, sait que la condition s'accomplira forcément et qu'elle n'est qu'un terme incertain ; il est absolument sûr que l'accroissement le dépouillera un jour et ne lui profitera jamais. Jamais : c'est donc une donation qu'il fait.

De singulières erreurs entrent dans la trame de cette argumentation.

D'abord M. Brisson s'imagine à tort que, dans les associations qui admettent l'adjonction de nouveaux membres, le signataire de la clause de réversion sera fatalement dépouillé de sa part par l'accroissement et n'acquerra jamais définitivement, en tout ou en partie, celles de ses coassociés.

M. Brisson oublie une chose : c'est que les associations non reconnues et les sociétés ne sont sûres du lendemain qu'à la condition d'être temporaires. Si elles sont fondées pour un temps illimité, elles tombent sous l'empire de l'article 1869 du Code civil, et chaque membre peut à tout instant demander la dissolution et la liquidation. Il en est de même si elles sont fondées pour un temps limité démesurément long et qui ne serait visiblement qu'une satisfaction de pure forme donnée à la loi. Afin de ne pas vivre dans cette intolérable incertitude, toutes les associations non reconnues et toutes les sociétés se fondent pour un temps limité, qui dépasse rarement cinquante ans. La clause d'adjonction de nouveaux membres n'a pas la vertu de soustraire à cette nécessité les nombreuses associations et sociétés dans lesquelles on la trouve. Que la clause ait eu ou non l'occasion de fonctionner, elles sont, comme les autres, dissoutes de plein droit à l'arrivée du terme

fixé, et les parts sociales se fixent définitivement sur la tête des associés vivants à ce moment. Dès lors, il n'est nullement, il n'est jamais certain à l'origine que tel membre d'une congrégation non autorisée dans laquelle se trouvent les deux clauses de réversion et d'adjonction, sera nécessairement dépouillé de sa part et n'acquerra point définitivement celles des autres; chaque membre a, en effet, des chances de survivre au terme marqué pour la dissolution de l'association ou de la société qui contient l'avoir commun, et de conserver sa part grossie par un ou plusieurs accroissements.

En droit, à l'arrivée de ce terme, le congréganiste survivant peut exiger le partage; il a la libre disposition de la portion de son lot qui représente ses apports ou les fruits de son activité; il a aussi la propriété du reste, mais à la charge de respecter les affectations qui, d'après les stipulations des donateurs, devaient survivre à la dissolution de la société.

En fait, les congréganistes vivants au moment de la dissolution de la société s'empresseront d'en fonder une nouvelle, toute semblable à la première, et dans laquelle ils apporteront les parts indivises qu'ils ont dans les biens de celle-ci. Mais toujours est-il que la société primitive a pris fin, que les parts se sont fixées sur la tête des survivants, qu'ils en ont eu la libre disposition, et que, si quelques-uns d'entre eux étaient morts avant la constitution de la nouvelle société, leurs héritiers auraient pu, comme eux, demander le partage et bénéficier définitivement des accroissements opérés. La société nouvelle que fondent les associés survivants est juridiquement distincte de la première; elle donne lieu à de nouveaux droits gradués sur les apports; elle se dissoudra à terme comme celle qui l'a précédée. Qu'ils obéissent, en reconstituant la société, à un devoir de conscience, à un vœu religieux, qu'importe? Il n'en est pas toujours ainsi, car dans beaucoup de congrégations les vœux sont simplement temporaires. Même quand ils sont perpétuels, comme ils n'ont aucune valeur en droit positif, ceux qui s'y conforment agissent avec une pleine indépendance. Chaque religieux, en apportant dans une société nouvelle la part qu'il a dans l'actif de la société dissoute, pose un acte de libre propriétaire.

M. Brisson tient-il à supposer que les congrégations non reconnues se constituent imprudemment en associations ou sociétés de durée illimitée? Il devient encore plus facile de montrer que la clause de réversion ne dépouille personne à coup sûr, et qu'elle peut procurer une acquisition définitive à tous ceux qu'elle peut dépouiller. Tout membre, d'après l'article 1869 du Code civil, a le droit de mettre un terme à la carrière de la société ou de l'association indéfinie; il dépend donc de la volonté de chaque associé de fixer dans son patrimoine, à un moment donné, sa part grossie d'un ou plusieurs accroissements.

Mais quand même il serait vrai que le membre d'une association ou société dans laquelle fonctionne l'adjonction de nouveaux membres se dépouille inévitablement de sa part en signant la clause de réversion, et ne doit jamais

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

acquérir définitivement les parts de ses coassociés, on ne pourrait néanmoins considérer comme gratuite la cession qu'il a consentie. Qu'importe qu'il ne puisse, dans l'hypothèse, tirer un profit perpétuel des accroissements opérés de son vivant, s'il en tire un profit temporaire, un avantage viager? Céder *ex tempore* la propriété d'une chose pour obtenir éventuellement *ad tempus* la propriété de plusieurs choses, est-ce faire une libéralité? C'est faire une aliénation à fonds perdu, analogue à l'achat d'un usufruit, à un placement en viager. Or, les aliénations à fonds perdu sont des aliénations à titre onéreux. En souscrivant la clause de réversion et en cédant sa part pour le moment de sa mort, l'associé, en échange, se ménage des accroissements éventuels viagers; il met à l'abri de brusques dissolutions, ou de l'intervention gênante d'héritiers malveillants, l'association dont il fait partie, et où il trouve les travaux qu'il aime, les joies qu'il préfère, le genre de vie qui lui convient, un abri auquel il tient; il s'assure, sa vie durant, la jouissance paisible de tous ces biens. Même si, en fait, il ne recueille aucun accroissement provisoire, c'est-à-dire s'il meurt le premier de tous les associés, la clause de réversion lui aura du moins procuré ce que le contrat d'assurance procure à l'assuré qui n'est jamais victime du sinistre prévu, la sécurité, le repos de l'esprit, la liberté du travail; en sorte que toujours, toujours, le religieux tire un profit personnel de la clause de réversion.

Il est donc deux fois certain que, même dans les associations ou sociétés qui admettent l'adjonction de nouveaux membres, l'accroissement opéré en vertu du pacte de réversion est une mutation à titre onéreux. La traiter comme une libéralité, et demander qu'on la grevât du droit exorbitant de 11 fr. 25 pour cent, c'était commettre ou une erreur d'écolier ou une injustice mal déguisée.

Bons ou mauvais, les arguments de M. Brisson auraient dû avoir une conclusion à la fois plus large et plus étroite que celle qu'il leur donna, en 1880, dans son trop fameux amendement. Il demanda que l'accroissement fût taxé comme une mutation gratuite dans les seules congrégations, mais dans toutes les congrégations. Il aurait dû logiquement étendre ses propositions à toutes les sociétés où se combinent les clauses d'adjonction de nouveaux membres et de réversion. A des arguments généraux, il donnait une conclusion particulière, preuve évidente que le triomphe des principes et le souci de l'égalité devant l'impôt étaient ses moindres préoccupations. D'autre part, puisque c'était la clause d'adjonction de nouveaux membres qui transformait à ses yeux le pacte de réversion en un contrat à titre gratuit, il aurait dû distraire de son amendement les congrégations qui n'insèrent pas la clause d'adjonction dans les sociétés où elles versent leurs biens.

La Chambre des députés admit la loi d'exception telle que la présentait M. Brisson, mais le Sénat eut des scrupules. Premièrement, il sentit très bien que la logique et l'égalité exigeaient qu'on soumît à un seul et même régime fiscal, au point de vue de l'accroissement, toutes les associations et même

toutes les sociétés. Toutefois, en ce qui concerne les sociétés, il n'osa pas être logique jusqu'au bout, et exempta les sociétés commerciales de l'aggravation modérée qu'il se proposait d'apporter au droit d'accroissement. Il se contenta de substituer à la formule qui visait les seules congrégations religieuses une formule qui atteignait toutes les associations et toutes les sociétés civiles dont les statuts admettent l'adjonction de nouveaux membres.

Deuxièmement, il comprit aussi qu'on dénaturait l'accroissement dans ces associations et sociétés en le traitant comme une libéralité et il se borna à le frapper uniformément du droit de mutation immobilière à titre onéreux, même quand il se réduit à une cession d'action, ce qui était déjà une dérogation grave et non justifiée aux principes fondamentaux du droit fiscal.

Le texte remanié dut revenir à la Chambre.

Seul, M. Brisson, qui regarde les congrégations comme son royaume, monta à la tribune. Il se résigna à accepter la première des deux modifications apportées à son œuvre par le Sénat. Pour la combattre, il aurait fallu demander, ouvertement cette fois, que la loi eût deux poids et deux mesures. C'est un désir qu'on peut avoir, mais qu'il est difficile de manifester. Mais il réclama avec véhémence, et en rééditant ses arguments, le maintien du droit de 11,25 pour cent. La Chambre obéit. On était au 28 décembre. Il s'agissait d'en finir avec la loi de finances. Le Sénat ne poussa pas plus loin sa résistance et consentit à taxer du droit de mutation par décès ou de donation un acte qui, à ses yeux et en réalité, était à titre onéreux.

L'article 4 de la loi du 28 décembre 1880, par son texte définitif, frappa donc du droit de 11 fr. 25 pour cent les accroissements opérés dans toute association et dans toute société civile où l'adjonction de nouveaux membres est admise par les statuts.

Comme il était facile de le prévoir, il arriva que la plupart des associations, ou des sociétés qui sont le réservoir de leurs biens, s'empressèrent de modifier leurs statuts et de rayer la clause d'adjonction de nouveaux membres ; c'était leur droit incontestable. Comme une troupe atteinte par l'artillerie se déplace pour mettre en défaut le feu de l'ennemi, les associations et sociétés avaient changé de position et ne se trouvaient plus sur la ligne du tir.

M. Brisson et ses amis auraient dû être satisfaits du résultat obtenu. C'est la clause d'adjonction de nouveaux membres combinée avec la réversion, qu'ils avaient dénoncée dans la discussion de 1880 comme la source d'une main morte occulte, comme une substitution prohibée de la pire espèce. C'est uniquement à cause de la clause d'adjonction de nouveaux membres que l'accroissement était, en 1880, aux yeux de M. Brisson, une libéralité ; c'est uniquement cette clause qui lui faisait affirmer que jamais, jamais l'associé ne profiterait de l'accroissement. La clause d'adjonction de nouveaux membres disparaît partout : tous les griefs de M. Brisson devaient aussitôt tomber, et la réversion ne devait plus lui paraître gratuite.

Pourtant il demanda qu'on rectifiât le tir, mais contre les congrégations

seulement, et que le droit de 11 fr. 25 atteignît désormais, sans aucune condition, tous les accroissements opérés dans leur sein. La Chambre et le Sénat renouvelé mirent un égal empressement à adopter cette disposition qui forme l'article 9 de la loi du 29 décembre 1884.

Quel argument invoque-t-on cette fois pour justifier le caractère de mutation gratuite qu'on prêtait, dans ces conditions nouvelles, à l'accroissement?

On n'en invoqua aucun, si ce n'est cette allégation, que les congrégations, tout en supprimant l'une des clauses « requises pour la perception de l'impôt... s'assuraient, au moyen de diverses combinaisons, les avantages que cette clause était destinée à réaliser [1] ».

Comme le remarquent MM. Bosviel et Louchet dans une admirable consultation, « ni à la tribune, ni dans les écrits de la régie où ces assertions ont été souvent répétées, jamais on n'a pu indiquer avec plus de précision, ni en quoi consistaient ces combinaisons si amèrement reprochées aux congrégations, ni ce qu'elles avaient d'illicite, ni surtout comment on pouvait à la fois supprimer la clause d'adjonction, *tout en en conservant* les avantages. »

Du reste, si l'allégation était exacte, elle reviendrait à l'unique argument produit en 1880, et nous savons qu'il ne prouve rien.

Nous n'avons donc point à combattre de nouvelles raisons, puisqu'on n'en n'a point donné ni pu en donner, et il reste acquis, pour tout jurisconsulte digne de ce nom, que l'accroissement est toujours et partout une mutation à titre onéreux.

Les lois du 28 décembre 1880 et du 29 décembre 1884 le traitent comme une libéralité, dans les congrégations, toujours; dans les autres associations et les sociétés civiles, seulement quand il y a clause d'adjonction de nouveaux membres; dans les sociétés commerciales, jamais. Elles offrent ainsi, à un degré rare, tous les caractères d'une mauvaise législation : l'arbitraire, l'incohérence, le désordre, l'inexactitude, l'inégalité et l'injustice.

1. Instruction de l'enregistr. du 20 juin 1885.

LE

NOUVEAU CODE PÉNAL ITALIEN

PAR M. ALEX. CÉLIER

Avocat au Mans

Le nouveau Code pénal promulgué en Italie mérite de fixer l'attention. Fruit d'une longue élaboration, préparé dans un pays où dès longtemps la culture du droit criminel est en grand honneur, qui a donné à la science, qui possède encore aujourd'hui des criminalistes éminents, ce monument législatif est du plus haut intérêt pour les jurisconsultes, pour tous ceux qui suivent le mouvement contemporain des idées et des progrès sociaux. Il n'est pas moins intéressant pour les catholiques. Les passions religieuses qui agitent l'Italie unitaire exercent une inévitable influence sur sa législation. L'esprit sectaire qui inspire trop souvent les pouvoirs publics a fait inscrire dans la loi répressive des dispositions contre lesquels l'épiscopat a dû s'élever, qui ont appelé les protestations du Saint-Père [1], qui ont attristé le monde chrétien. Œuvre de science, mais œuvre de science portant atteinte aux droits de l'Eglise, le Code pénal du royaume d'Italie devait, à ce double titre, prendre place dans le programme d'un Congrès scientifique de catholiques.

Les savants français ont, du reste, compris l'importance du travail de codification qui vient d'être fait dans la péninsule. Nous avons déjà, dans notre langue, trois traductions différentes du texte de la loi nouvelle [2]; des jurisconsultes et des magistrats lui ont consacré plusieurs travaux remarquables [3]. En première ligne, j'aime à citer M. Lacointa, un nom cher à tous les membres du Congrès. Indépendamment de la savante introduction dont il a fait précéder sa traduction, il avait étudié, dans une lettre adressée au garde des sceaux Zanardelli [4], le projet proposé aux Chambres italiennes.

1. V. Discours du Pape aux pèlerins italiens, 20 avril 1890.

2. Ces traductions sont dues à M. Lacointa (Imprimerie nationale), à M. Turrel (Pedone-Lauriel, éditeur), à M. Sarraute, juge au tribunal de Périgueux (Larose, édit.).

3. V. notamment l'étude de M. Paoli dans la *France judiciaire*, 1890, p. 353 et 1891, p. 24; un intéressant article, publié dans le Journal *La Loi* du 29 juin 1890, par M. le conseiller Delacroix, et les *Discours prononcés aux audiences solennelles de rentrée* de la Cour de Besançon, par M. Masse, et de Limoges, par M. Giacobbi, le 16 octobre 1890.

4. Cette lettre a été insérée dans le *Bulletin de la Société générale des prisons*, novembre 1888.

Ce travail a toutes les qualités habituelles des écrits de M. Lacointa : la hauteur des vues, une érudition sûre et variée ; il reçoit une valeur particulière de la compétence très spéciale de l'auteur appliqué depuis de longues années à l'étude du droit criminel, et du droit criminel de l'Italie, préparé à cette tâche par ses travaux antérieurs et ses anciennes relations avec les plus savants criminalistes de ce pays. C'est pour moi un devoir et un besoin d'abriter sous son autorité la modeste et rapide analyse que j'entreprends à sa suite et en le prenant pour guide [1].

Evidemment je ne puis songer, dans les étroites limites de temps dont peut disposer le Congrès, à faire autre chose que jeter un rapide coup d'œil sur cette législation en faisant ressortir les innovations qu'elle consacre, les points par lesquels elle se distingue des lois antérieures, de notre loi française en particulier.

I

Presque tous les pays d'Europe ont senti la nécessité de refondre leurs lois criminelles [2]. Quelques-uns ont terminé cette œuvre comme l'Allemagne, les Pays-Bas, le Portugal ; d'antres (la France est de ce nombre [3]) sont encore dans la période de préparation. Chez aucun la codification ne devait rencontrer autant de difficultés qu'en Italie. L'unité politique de la nationalité italienne établie, il a fallu établir l'unité législative, entreprise difficile toujours, qui exige l'accord d'intérêts opposés, l'abandon de traditions, d'habitudes respectables, l'adoption pour quelques-uns de principes nouveaux, l'abdication pour d'autres de coutumes anciennement acceptées. En matière de lois répressives particulièrement, les divers pays de la péninsule offraient de grandes variétés et de profondes divergences. Tel a été l'obstacle principal qui a retardé longtemps l'unification [4]. Un point capital surtout était l'objet de sérieux dissentiments. La lutte opiniâtre entre les partisans du maintien et ceux de l'abolition de la peine de mort — question grave et passionnément débattue entre les publicistes, les jurisconsultes et même entre les nationaux des différents pays de l'Italie où elle avait été différemment résolue par les lois — a prolongé la période des discussions et entravé la solution pendant bien des années. Le principe même de l'unité de législation n'était pas unanimement accepté et a rencontré, jusqu'à la dernière heure, des adversaires résolus.

1. *Tu duca, tu signore, tu maestro !* Dante, *Inferno* II.

2. Cf. dans Lacointa, le *Code pénal d'Italie. Introduction* (p. xxv et suiv.) un tableau résumant ce mouvement général pour la réforme du droit pénal.

3. Un décret du 27 mars 1887 a institué une Commission comprenant des représentants des Chambres, des Facultés de droit, de la magistrature, avec mandat de préparer les éléments d'un projet de réforme de notre loi criminelle.

4. Il faut signaler aussi comme cause de ces longs délais la fréquence des changements ministériels.

Dès 1860, l'idée de travailler à la rédaction d'un Code pénal unique s'était fait jour et avait pris corps dans un vote de la Chambre des députés. Le garde des sceaux Miglietti proposait, en 1862, et présentait un projet consistant à étendre à l'Italie tout entière le Code subalpin de 1859. Cette première tentative d'unification n'eut pas de suite immédiate, mais, en 1863, le ministre Pisanelli invita par une circulaire les membres de la magistrature à formuler un avis sur la question, il nomma une commission chargée d'élaborer un projet dont de Falco fut le rédacteur. Vers la même époque, Mancini faisait voter par la Chambre des députés (novembre 1864) que le Code pénal de 1859 serait applicable à toutes les provinces du royaume avec abolition de la peine capitale. L'opposition du Sénat arrêta le projet Mancini. Le gouvernement, cependant, poursuivit l'œuvre commencée, institua de grandes commissions, invita de nouveau la magistrature à présenter des observations. Le travail d'étude et de préparation ne cessait pas. Mettant à profit les travaux déjà accomplis et l'enquête auprès des Cours d'appel, le garde des sceaux Pisanelli soumettait, en 1874, un projet à l'examen du Parlement. Une longue et sérieuse discussion devant le Sénat suivit le dépôt de cette proposition et aboutit à une nouvelle consultation des grands corps judiciaires et savants. Mancini présenta à la Chambre une première partie du projet sorti de cette nouvelle épreuve. En 1881, M. Zanardelli, devenu ministre, entreprit de faire refondre l'ensemble de toute la législation si laborieusement préparée; sa chute du ministère l'empêcha de déposer lui-même sa proposition à la Chambre. Le ministre Savelli fut chargé de présenter au Parlement (novembre 1883) le projet élaboré par les soins de M. Zanardelli. Celui-ci, rentré dans le ministère en qualité de garde des sceaux, en 1887, saisit la Chambre de son projet complet en l'accompagnant d'un savant exposé. Après d'importants débats dans le sein de la Chambre des députés, celle-ci, par un vote du 9 juin 1888, puis le Sénat, le 15 novembre suivant, autorisèrent le gouvernement à promulguer le nouveau Code. Il a reçu la sanction royale, a été publié par décret du 30 juin 1887 et mis en vigueur le 1er janvier 1890.

Jusqu'à cette date l'Italie était régie, au point de vue pénal, par trois législations. Le Code sarde de 1859 était en vigueur dans les contrées du Nord, au midi le même Code était appliqué, mais modifié, en 1861, conformément aux traditions du Code de l'ancien royaume des Deux-Siciles; la Toscane avait conservé son Code de 1853. Tel était le régime qui a été remplacé par le Code nouveau dont je devais résumer d'abord la patiente préparation pour en bien faire saisir l'intérêt et l'importance. Les vicissitudes par lesquelles a passé le projet de codification, ces trente années de travaux, ces remaniements successifs du texte, les consultations multipliées des facultés, des académies, des corps judiciaires, la coopération d'éminents jurisconsultes en font une œuvre qui doit marquer dans l'histoire juridique de notre époque. Il est temps maintenant d'en indiquer les grandes lignes, de faire connaître ses principales dispositions. Je ne puis qu'essayer de présenter un exposé forcément très sommaire.

II

On peut distinguer deux grandes divisions dans l'œuvre du législateur italien. Dans une partie générale qui correspond au livre I (*Des infractions et des peines en général*), il expose les principes fondamentaux du droit pénal. Là trouvent place tout ce qui concerne la non rétroactivité et l'étendue d'application de la loi pénale, l'énumération et la classification des peines, leur mode d'exécution, les règles de l'imputabilité, la tentative, la complicité, le cumul des peines et la récidive, les modes d'extinction de l'action pénale et des peines. Les principes généraux une fois posés, vient la partie spéciale qui comprend les deux derniers livres du Code : II, *Des différentes espèces de délits*. — III, *Des différentes espèces de contraventions*.

Dès le début, nous rencontrons une innovation par rapport à notre loi pénale française. La division *tripartite* des peines n'est pas admise ; critiquée déjà par Rossi comme arbitraire, elle compte encore des partisans parmi les criminalistes français. La question, du reste, a reçu diverses solutions dans les différentes législations, beaucoup préférant la *tripartition* à raison des avantages pratiques qu'elle offre. La loi italienne a adopté la division *bipartite*, plus rationnelle peut-être et plus scientifique. Les infractions à la loi pénale sont donc ou des *délits*, lorsqu'il y a intention coupable, ou des *contraventions*, lorsqu'elles constituent de simples infractions matérielles. Cette classification des faits punissables domine, on vient de le voir, toute la division du Code.

Les articles 3 à 8 posent les règles relatives à l'infraction commise soit par un Italien hors du royaume, soit par un étranger en Italie. Étrangers et nationaux sont soumis à la juridiction des lois italiennes, même lorsqu'il y a déjà eu poursuite et jugement devant un tribunal étranger.

Les solutions données à ces questions de la territorialité et celles plus délicates encore de l'extraterritorialité de la loi pénale doivent être considérées comme heureuses. Les nouvelles prescriptions italiennes abaissent les barrières devant l'action de la justice. Il faut s'en féliciter comme de toute mesure propre à diminuer le scandale de l'impunité des criminels.

L'extradition vient compléter les dispositions ayant pour but de réprimer les faits délictueux commis hors du territoire. Cette matière trouve donc bien ici la place qui lui convient. Remarquons plusieurs particularités. Le gouvernement peut offrir l'extradition d'un étranger ; les demandes d'extradition, au lieu d'être, comme chez nous, du domaine de la règlementation administrative, sont soumises à un contrôle judiciaire qui augmente les garanties désirables en pareil cas. D'après l'article 9, un national ne peut, à aucun titre, être extradé. C'est un principe généralement admis par les publicistes, à l'exception de Grotius. Un éminent professeur de l'Université de Modène,

M. Olivi, qui a donné des travaux importants et du plus haut intérêt aux Congrès catholiques français et à plusieurs de nos recueils périodiques, critique l'inscription, dans la loi italienne, de ce principe que l'extradition du national doit toujours être refusée [1]. Ses raisons paraissent sérieuses.

Dans le titre II, nous trouvons la solution des grands problèmes relatifs aux peines et à leur hiérarchie.

La division française, si justement critiquée, entre les peines infamantes et non infamantes n'est pas reproduite. La loi se borne à distinguer deux classes de peines : celles qui frappent les délits, celles qui frappent les contraventions.

La peine de mort est supprimée. Cette suppression a été la condition de l'unification des lois pénales en Italie. L'innovation doit-elle être critiquée ? Ce n'est pas le lieu de rentrer ici dans les débats si passionnément agités sur la question. Sans doute, le vœu des criminalistes, des philosophes, de tous les penseurs est en faveur de l'avènement d'un état social où cette sévérité terrible ne serait plus nécessaire. Cette heure est-elle arrivée pour l'Italie ? Nous n'avons point à en décider, et nous ne pouvons que nous unir au souhait éloquemment exprimé par M. Lacointa [2]. Puisse l'Italie n'avoir jamais à revenir sur la résolution prise !

Au sommet de l'échelle pénale se trouve un mode de détention appelé *ergastolo*, seule peine perpétuelle, comparable à nos travaux forcés, mais subie à l'intérieur du royaume et comportant l'emprisonnement cellulaire.

Viennent ensuite la *réclusion* et la *détention* dont la durée varie entre trois jours et vingt-quatre ans, mais différenciées par une moindre rigueur pour la seconde ; le confinement (*confino*) ou résidence obligatoire consistant dans l'obligation de demeurer dans une commune déterminée par la sentence et située à une certaine distance du lieu où le délit a été commis.

Au dessous nous trouvons une peine pécuniaire, la *multa*, dont le taux varie de 10 à 10.000 *lires* ; enfin l'interdiction des offices publics, perpétuelle ou temporaire.

Telle est la série des six pénalités applicables aux délits.

Les peines établies pour les contraventions sont au nombre de trois : l'arrêt, dont la durée s'étend d'un jour à un an ; une seconde catégorie d'amende (*ammenda*) consistant dans le payement, au trésor de l'État, d'une somme non inférieure à une *lire* et non supérieure à deux mille ; la suspension de l'exercice d'un art ou d'une profession. Il faut encore signaler les dispositions des articles 26 et 27 qui donnent à la justice, relativement aux infractions peu graves, la faculté de substituer un avertissement solennel à la pénalité encourue. Cette réprimande judiciaire (*riprensione giudiziale*), quoique ne rentrant pas dans la classification du Code, constitue, en réalité,

1. L. Olivi, *Des délits commis à l'étranger d'après les dispositions du nouveau Code pénal italien* (*Revue de Droit international*, 1889, p. 37 et suiv.).
2. Le *Code Pénal d'Italie. Introduction*, p. XXXVI.

une sorte de peine sur le mérite et l'efficacité de laquelle, du reste, les criminalistes sont partagés [1].

Le législateur italien rattache, avec raison, au droit pénal, la science pénitentiaire et se préoccupe de l'exécution des peines corporelles. C'est là une supériorité à noter sur le Code français. Ainsi la peine de l'*ergastolo*, pendant les sept premières années, doit être subie en état de séparation cellulaire; les années suivantes, le condamné peut être admis au travail commun; pour les autres peines la loi fixe des périodes plus ou moins longues de séparation. Les progrès que notre loi du 5 juin 1875 n'a fait que réaliser très partiellement, exécutée qu'elle est dans de si minimes proportions, sont donc acquis en Italie.

La loi nouvelle adopte le principe de la libération conditionnelle.

Par une heureuse et très humaine disposition, il est tenu compte de l'amendement du coupable et la loi qui le punit l'encourage au bien, en accordant au condamné, s'il a une bonne conduite, de terminer sa peine dans certains établissements de travail ou certains chantiers.

La libération conditionnelle est aussi un principe que la France a récemment introduit dans son système pénal [2].

Dans l'appréciation des causes d'atténuation, le magistrat italien semble avoir une latitude moins grande que le juge français : pour chaque cas il doit se mouvoir entre un maximum et un minimum.

Le problème de la détention préventive est résolu dans le sens le plus libéral. Le temps pendant lequel le condamné a été détenu préventivement est imputé sur la peine.

L'effet des condamnations est d'entraîner certaines peines accessoires : en premier lieu la surveillance de l'autorité publique, assez analogue à ce que nous appelions, en France, la surveillance de la haute police, et aussi la privation du droit de tester, peine plus contestable et dont parfois la rigueur peut être bien excessive.

Les textes qui ont trait à la responsabilité des criminels méritent de nous arrêter un instant.

C'est un point capital en droit pénal. Il était particulièrement difficile à résoudre en Italie. Il y avait à compter avec la nouvelle école d'anthropologie criminelle qui a, dans ce pays, ses chefs les plus illustres. Je n'ai point à rappeler ici les théories qui ont rendu célèbres les noms de MM. Lombroso et Garofalo [3]. Leur étude rentre dans le cadre des travaux du congrès. Un

1. Notre Code français vient d'admettre, par la loi du 26 mars 1891 sur l'atténuation des peines, des dispositions qui procèdent de la même pensée de clémence dans la répression.

2. Cf. loi du 14 août 1885.

3. On trouvera un résumé de ces controverses dans l'ouvrage de M. Vidal, professeur à la Faculté de droit de Toulouse : *Principes fondamentaux de la pénalité dans les systèmes les plus modernes* (Paris, 1890, Rousseau, édit.). V. aussi les articles de M. Proal (*Correspondant*, octobre 1890), et J. Burlet, *Les théories nouvelles sur la liberté du criminel* dans la *Revue du Monde catholique* (janvier 1889). et encore Arth. Desjardins, *Revue des Deux-Mondes*, janvier et février 1891.

sujet de cette importance demande à être traité avec une autorité et une compétence que je suis loin de me sentir et que possède, au plus haut point, celui qui en est chargé. Qu'il suffise de redire que ce mouvement qui tend à ruiner la notion du libre arbitre est « un des plus redoutables qui puissent menacer la société[1] ». En effet, c'est la destruction de la base même du pouvoir répressif : la négation du libre arbitre est exclusive de l'idée de peine. La justice ne peut sévir que contre des hommes libres.

Le législateur italien devait tenir compte du courant d'opinion créé par l'école nouvelle. En traçant les règles de l'imputabilité il ne s'est pas écarté cependant des principes essentiels de l'antique philosophie du droit pénal, en même temps il a su s'inspirer des suggestions de la science contemporaine. Il se refuse à admettre la thèse de la *force irrésistible*, mais recherche et règlemente avec soin toutes les causes qui altèrent ou diminuent la responsabilité de l'agent : l'âge, la surdi-mutité, l'ivresse, le trouble des facultés intellectuelles.

Dans son article 47, la loi reconnaît une *demi-responsabilité* qui entraîne un abaissement de pénalité.

Une disposition qui semble à l'abri de la critique est celle en vertu de laquelle le juge peut ordonner la remise à l'autorité compétente de l'inculpé déclaré irresponsable, s'il lui apparaît qu'il serait dangereux de le mettre en liberté.

L'équivalence entre la colère et l'intense douleur (*impeto d'ira o intenso dolore*,) considérées l'une et l'autre comme causes d'atténuation de responsabilité, paraît moins justifiée. De même on pourrait aussi considérer comme trop facilement admise l'irresponsabilité résultant d'un ordre de l'autorité.

Le livre I se termine par les règles concernant la tentative, la complicité, le concours des délits et des peines, la récidive, la prescription. Il y aurait beaucoup à retenir de toutes ces théories qui sont hardiment abordées par le nouveau Code dont les solutions sont généralement heureuses. Je dois me hâter et n'indiquer que les traits les plus saillants.

L'assimilation complète établie par la loi française entre le délit *tenté* et le délit *consommé* a été écartée par les auteurs du Code italien. La répression de la tentative est moindre que celle de l'acte accompli. Le système français qui assimile ces situations différentes est aujourd'hui isolé dans l'ensemble des législations. Est également abandonné le système français sur la complicité; abandonnée aussi la distinction entre les *auteurs* et *coauteurs* d'une part, les *complices* de l'autre. La loi nouvelle reconnaît les *auteurs* ou *coauteurs*, les *instigateurs principaux* (appelés quelquefois par nos criminalistes *auteurs intellectuels* et rangés en France parmi les complices), enfin les *participants secondaires* qui sont pour la loi italienne les *complices*. Satisfaisantes en théorie, ces règles sur la classification des coparticipants et la graduation de la pénalité pourront présenter des difficultés d'appréciation dans la pratique.

1. M. Lacointa, *op. cit.*

Au cas de concours de plusieurs infractions donnant lieu à une même poursuite contre un auteur unique, le système de l'absorption des peines les moins fortes par la peine plus forte est écarté. La doctrine du cumul, qui consiste à appliquer autant de peines distinctes qu'il y a de faits poursuivis, n'est pas adoptée non plus. C'est à un procédé intermédiaire que s'est arrêté le législateur italien : la peine qui devra être prononcée sera la peine applicable à l'infraction la plus grave, en l'augmentant dans des proportions déterminées.

Le Code pénal d'Italie, différent en cela encore de notre Code, adopte, dans une large mesure, le système de la récidive spéciale exigeant que la nouvelle action coupable se réfère à la première.

Les modes d'extinction de l'action pénale et des condamnations sont les mêmes qu'en France. La prescription comporte des délais variant suivant la nature de l'infraction. Les distinctions ont paru à de bons juges trop multipliées [1]. La peine de l'*ergastolo* est toujours imprescriptible.

J'en ai fini avec l'examen (trop long peut-être et trop incomplet cependant) des principes généraux condensés dans les 103 premiers articles formant le livre I du Code.

Il me reste à parcourir la partie spéciale où nous trouverons la détermination des différentes espèces d'infractions.

III

Ici je devrai être plus bref et passer plus rapidement encore. Analyser est impossible; il faudrait tout lire et commenter. Il n'y a pas à y songer. Je me bornerai à tenter une esquisse donnant une idée de l'ensemble, et comme une vue générale de la loi, ne signalant que les points plus dignes d'attention ou qui appellent la critique.

C'est par une critique sévère qu'il faut commencer. L'article 104, par lequel s'ouvre le titre premier consacré aux délits contre la sûreté de l'État, édicte la peine de l'*ergastolo*, c'est-à-dire le châtiment le plus élevé contre « quiconque commet un fait tendant (*un fatto diretto*) à soumettre l'État ou une partie de l'État à la domination étrangère, ou bien à en amoindrir l'indépendance ou à en altérer l'unité... »

Un fait tendant à... une expression aussi vague, manquant à ce point de précision, et lorsque la peine encourue est aussi grave, est la plus grave de toutes : voilà qui laisse entrevoir une perspective d'arbitraire que les passions religieuses régnant en Italie rendent bien effrayante ! L'effort du rédacteur d'une loi répressive doit être de prémunir autant que possible contre toute appréciation arbitraire. Ne semble-t-il pas vraiment que la législature ici a

1. M. Lacointa, le *Code pénal d'Italie. Introduction*, p. LXV.

obéi à la préoccupation contraire ? Cette incrimination portant sur un fait d'un caractère si peu précis, qui expose son auteur à la répression la plus sévère que connaisse la loi, c'est là une rédaction absolument antijuridique et que la science ne peut accepter.

Après les délits contre la patrie, le Code passe en revue les délits contre les pouvoirs de l'Etat, et là nous avons à remarquer une lacune regrettable. La loi dite *des garanties*, du 13 mai 1871, assimile les attentats contre la personne du Pape à ceux contre la personne du Roi; les auteurs du Code n'en ont pas fait mention; entendent-ils laisser ces prescriptions de la loi de 1871 en dehors de la législation pénale ?

Dans le titre relatif aux délits contre la liberté prennent place des dispositions destinées à réprimer les faits contraires à la liberté des cultes. Le trouble apporté aux cérémonies religieuses, l'outrage s'adressant aux personnes et aux choses consacrées à Dieu, sont punis de peines diverses; mais ce n'est qu'une protection matérielle apportée à la liberté religieuse. En dehors de la violence ou de l'atteinte dirigée contre une cérémonie, une personne, un objet, l'outrage à la religion, à la foi religieuse échappe à la répression.

Le Code, suivant toujours une division très méthodique et très rationnelle, continue par l'exposé des délits contre l'administration publique. Le chapitre V de ce titre consacré aux abus des ministres du culte se ressent malheureusement de la lutte engagée entre le gouvernement et l'Église. En Italie plus qu'ailleurs se trouvent des hommes politiques dont on a pu dire « qu'ils tiennent leurs adversaires à la pointe de l'épée et veulent être maîtres de tous leurs mouvements [1]. »

Des idées de guerre ardente se sont ici, dans l'esprit du législateur, substituées à la philosophie du droit. La sévérité excessive envers le clergé catholique a excité les plus vives protestations [2].

Les dispositions qui nous occupent altèrent d'une facon fâcheuse le caractère scientifique si remarquable d'ailleurs du nouveau Code. Par leur périlleuse élasticité, les articles 182, 183, 184 ne sont pas dignes de trouver place dans une œuvre juridique. L'article 174 du projet Zanardelli, devenu l'article 183 du texte définitif, disposait que « le ministre d'un culte qui, *abusant de la force morale dérivant de son ministère*, excite à méconnaître les institutions de l'État ou les actes de l'autorité, ou à transgresser d'une autre manière les devoirs envers la patrie... ou *préjudicie aux intérêts patrimoniaux*, ou *trouble la paix des familles*, sera puni etc... » Une rédaction aussi équivoque et dangereuse était inévitablement destinée à devenir oppressive.

Les critiques ont dû paraître justifiées; car, malgré le vote de la Chambre, cette incrimination n'est pas reproduite dans le texte définitif. Mais l'expres-

1. M. le conseiller Delacroix, *la Loi* du 29 juin 1890.

2. Cf. l'écrit très intéressant de M. F. Calda, avocat à Plaisance, *I ministri del culto e articoli 173, 174, 175 176, del Codice penale* (Piacenza, 1888).

sion adoptée : *en se prévalant de sa qualité*, *prevalendosi della sua qualita*, n'offre-t-elle pas aussi de grands dangers ?

Les attaques contre les institutions (*che vilipende le istituzioni*), l'excitation au mépris des lois, sont punies de détention. En outre, tout délit commis par un ministre du culte, se prévalant de cette qualité, comporte une augmentation de peine d'un sixième à un tiers (art. 184).

Le titre suivant qui a trait aux délits contre l'administration de la justice est remarquablement ordonné et rédigé.

Le duel est rangé dans cette classe, et avec raison. N'est-il pas l'exercice d'un prétendu droit de se faire justice soi-même, et dès lors une usurpation ?

Le duel et la provocation même non suivie d'effet sont punis. La répression atteint aussi les porteurs de défi, ceux qui signalent au mépris public la personne qui aurait refusé de se battre, ceux qui excitent au duel.

La peine peut être, suivant les cas, la détention jusqu'à cinq années, ou une peine pécuniaire.

Je dois passer rapidement sur les titres suivants qui traitent des délits contre l'ordre public, contre la foi publique, contre la sécurité publique (où nous remarquons, par suite d'une heureuse harmonie entre la loi répressive et les progrès de la science, une série d'incriminations relatives aux faits contre la sécurité des moyens de transport ou de communication); contre les bonnes mœurs, contre la personne, contre la propriété.

A noter seulement, au milieu de cette rapide énumération, que la nécessité d'une plainte et la courte prescription d'un an, en ce qui concerne certains délits contre les bonnes mœurs (corruption d'un mineur, par exemple), sont de nature à empêcher peut-être le scandale, mais aussi à procurer l'impunité, qui elle-même est un scandale très regrettable.

Je signale encore la répression de la participation au suicide qui me paraît une innovation louable par sa haute portée morale.

On doit, semble-t-il, adresser les mêmes éloges à la répression des jeux de hasard.

Le livre II, spécial aux contraventions, les classe en quatre catégories, suivant qu'elles ont trait à l'ordre public, à la sécurité publique, à la moralité publique, à la protection publique de la propriété.

Tel est ce Code pénal d'Italie que j'ai cherché à faire un peu connaître, mais que je n'ai pas la prétention de juger. Il faut conclure cependant, et de l'exposé sommaire que je viens de faire ressortent, ce me semble, certaines constatations.

L'œuvre du législateur italien est conduite avec une méthode scientifique d'une insigne valeur; à part certaines dispositions inspirées par l'esprit de parti et que nous avons dû critiquer en passant et livrer à la sévérité des esprits impartiaux, le style est juridique, la rédaction sobre et savante; ce Code est un des plus courts parmi les Codes modernes; d'une étendue à peu

près égale au nôtre, il est beaucoup plus complet et contient un grand nombre de dispositions qu'il faut chercher, chez nous, éparses dans des lois diverses ou dans le Code d'instruction criminelle.

L'ordonnance générale est heureuse et se développe logiquement; le système répressif est en harmonie avec la science pénitentiaire; et les progrès réalisés chez les autres peuples sont, avec soin, mis à profit. En terminant, je pense à la France qui, après avoir, au début de ce siècle, précédé les nations de l'Europe dans la voie de la codification et fourni les modèles à la plupart des législations, reçoit aujourd'hui les exemples du dehors. Presque partout, autour de nous, on a procédé à des refontes législatives que nous devrons imiter. Le Code pénal italien est un de ceux que nos législateurs pourront utilement placer sous leurs yeux. Puissent-ils tirer la leçon complète de l'exemple de l'Italie! puissent-ils se souvenir, en élaborant notre Code, que la tache qui déshonore la loi, par ailleurs si remarquable et si intéressante, de nos voisins, est le fait de l'esprit de secte et des passions hostiles à l'Église catholique!

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE ET MORALE

SUR LA CRIMINALITÉ

PAR M. JULES LACOINTA,

Ancien membre de la Cour de cassation, professeur de droit international à l'Université catholique de Paris.

Les questions qui dominent la science du droit pénal concernent la *Criminalité*. — Quelle en est la base? Quels en sont les éléments constitutifs et aggravants, les aspects divers, les phases successives?

Les thèses étranges de l'École positiviste d'*anthropologie criminelle*, exclusivement fondées sur des conjectures afférentes à l'état physique des délinquants, appellent plus que jamais l'attention sur l'étude, aveuglément délaissée, de l'âme humaine.

Dans les prolégomènes de son *Traité de droit pénal*, le savant rédacteur de l'ancien Code de Bavière, Feuerbach, indique la philosophie, la psychologie notamment, au premier rang des sources du Droit criminel. Sans cette aide, en effet, comment pourrait-on étudier la théorie de la *Criminalité*? Les considérations utilitaires, les prétentions de la nouvelle école et les doctrines spiritualistes sont particulièrement en présence; la conciliation est fréquemment impossible, ou l'embarras est grand pour les mettre d'accord. Si, appréciateur sévère de la pensée coupable, on se préoccupe médiocrement du dommage, on encourt le reproche de spiritualisme exagéré, de manque de sens pratique, d'inexacte interprétation. Si, au contraire, l'œil spécialement ouvert, soit sur le dommage, soit sur l'état physique de l'agent, on tient peu de compte de l'élément moral, on s'expose à un reproche tout opposé. Le devoir du jurisconsulte est d'éviter ce double écueil, de ne perdre de vue aucun ordre d'idées, aucun aspect de chaque cause et de ne se laisser jamais entraîner par des préoccupations inconciliables avec un examen impartial et complet.

Au point de vue de l'élément moral, il importe d'étudier la *Criminalité* dans la vie interne, comme dans ses manifestations externes, de suivre les phases de l'imputabilité, qui va croissant, et revêtant, à chaque degré, un caractère plus marqué de gravité.

Ce sujet est l'âme du Droit criminel « *e largamente influisce su tutto quanto il sistema criminale*[1] ». Les plus grands esprits y ont apporté le tribut de

1. « *Et influe largement sur tout le système pénal.* » Romagnosi, *Genesi del diritto penale*, quarta edizione. Florence, 1832, p. IV, l. 2, c. 7, § 659. — Les discussions auxquelles

leurs lumières. Les jurisconsultes de Rome, ces inimitables interprètes de la raison écrite, ont laissé après eux des appréciations qu'ont discutées une foule de commentateurs. La France, l'Espagne, l'Allemagne, l'École italienne surtout, ont fourni de hardis et puissants explorateurs de ce vaste champ de controverses. A la suite de ces maîtres, l'œuvre est périlleuse. Peut-être, cependant, guidé par les écrits de ces grands hommes, pourrons-nous l'accomplir. Nous ne connaissons pas, du reste, en France, de monographie sur ce sujet.

1. — La science du Droit pénal est intimement unie à la psychologie. En étudiant la volonté, soit pour constater la culpabilité, soit pour en mesurer l'étendue, le juge essaie de scruter l'âme elle-même.

Libre, en même temps qu'intelligent et sensible, l'homme est responsable de ses actes devant la société. Il est plus engagé devant Dieu ; sa responsabilité s'étend jusqu'à ses déterminations, à défaut de toute manifestation extérieure. Celui qui recherche le bien, fin dernière de la destinée humaine, se doit, en effet, d'être sans tache à ses propres yeux. « Il lui est plus aisé de supporter les atteintes de la calomnie que les reproches de la conscience. Sainement compris, le sentiment de l'honneur, dont on parle tant, et qu'on applique souvent si faussement, n'est autre chose que le mépris pour toute action déshonorante, dût-elle n'être jamais connue ni soupçonnée [1]. » — « C'est aux solitudes de la conscience que se passent les plus beaux mystères de l'homme. Là, se réfugient l'innocence méconnue, la faiblesse opprimée, le malheur immérité ; là, tombent les larmes pures et les larmes vengeresses, et nul temple, si saint qu'il soit, nul sanctuaire, si béni qu'il ait été, n'est aussi proche de Dieu que la conscience du juste, et surtout du juste malheureux [2]. » Le champ de bataille le plus agité n'est-il pas le cœur humain ? Les plus glorieux trophées ne sont-ils pas ceux que l'on remporte dans la lutte contre les mauvaises passions ? Aussi qu'ils sont doux les chastes et intimes enivrements de la justice ! Comme ils transportent et maintiennent l'âme sur les hauteurs du monde moral !

C'est ce même tribunal intérieur de la conscience, tribunal incorruptible, qui, éveillé à l'heure du mal, devance le jugement des hommes et prononce le premier la condamnation. De là, s'élève contre le coupable une voix qui le fait tressaillir ; de là, sort le ver rongeur du remords ;

donnent lieu les thèses de l'*École d'Anthropologie criminelle*, nous ont suggéré la pensée d'adresser au Congrès le texte remanié et complété d'une étude, anciennement composée par nous sur le sujet que nous examinons.

1. Thomas Reid, œuvres complètes, 2e éd. de Jouffroy, Paris, 1829, t. VI, pp. 162 et 163. — « *On a perdu bien peu quand on garde l'honneur.* » (Voltaire, *Adélaïde*, acte II, sc. 7.) — « *Turpe quid ausurus es, sine teste, time.* » (Ausone, *in Thaletis sentent.*)

2. Le R. P. Lacordaire, 3e *Conférence de Toulouse*. — V. Pascal, *Pensées*, Paris, 1828, Ie partie, art. IV, 6, pp. 72-73 ; — IIe partie, art. I, 5, p. 197. — « *Regno nati sumus : Deo parere libertas est.* » (Sénèque, *De vitâ beatâ.*)

At hoc me facinus miserum macerat,
Meumque cor, corpusque cruciat [1].

Transpercé par cet invisible aiguillon, le méchant s'écrie du fond de son cœur : « O conscience, que tu me fais souffrir [2] ! » Elle ne continue pas moins à rôder autour de lui, et s'il poursuit son but criminel, il ne peut goûter le bonheur. « *Nemo malus felix.* » Il espère quelquefois échapper au remords, à la faveur du mystère même qui enveloppe son dessein; vaine illusion! Il est actuellement détrompé par ce cri intérieur de la conscience :

Tutum esse facinus credis et vacuum metu,
Erras [3]*!*

Plus de repos pour le coupable, surtout s'il est l'auteur d'un crime caché dont la justice des hommes n'a pu exiger l'expiation, s'il n'a pas éprouvé le soulagement qu'apporte avec elle la peine subie. Plus de paix ici-bas. « Le tigre déchire sa proie et dort, a dit Chateaubriand; l'homme devient homicide et veille. »

2. — La pensée vague du crime ne suffit pas, sans doute, pour souiller l'âme. Mais l'idée mauvaise, qui n'est point repoussée, revient, obsède l'esprit, et finit par être accueillie et caressée. « *Circà autem initium vigilandum est.* »

3. — La détermination, que la résistance de la vertu n'a pu empêcher, imprime une flétrissure à l'âme. « *Ego autem dico vobis quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde suo* [4]. » N'est-ce pas une infraction « de désirer ce qui est défendu par la loi de Dieu et de s'en abstenir par la crainte de la peine, non par l'amour de la justice [5] » ?

4. — La résolution perverse, par d'indéfinissables circonstances, par la force des évènements, l'impuissance ou la timidité de l'agent, ne se réalisera pas, et l'homme qui l'aura définitivement voulue, vivra, au sein de la société, de la vie de cet être imaginaire, dont parle Pascal, de cet être qu'on travaille incessamment à conserver et à embellir, alors qu'on néglige le véritable [6].

Il est criminel, aux yeux de la loi morale, celui « *qui iniquitatem cogitavit*

1. Plaute, *In Milite.*
2. Shakspeare, *Richard* III, acte V, sc. 3.
3. Sénèque, *In Hippolyt.* — « Qu'en dira-t-elle? Que dira cette conscience affreuse, ce spectre qui marche dans mon chemin? » — *Chamberlayne-Pharronida.*
4. Evangile selon saint Math., c. 5, v. 28. — V. saint Jacques, *Epit.*, I, 14 et 15.
5. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, trad. par E. Saisset, Paris, 1855, t. III, l. XIV, c. 10, p. 82. — V. aussi saint Augustin sur le ps. 127, n° 9. — V. les pensées de Zoroastre, *Vendidad-Sadé*, la 9e de l'*Izebchné*, p. 112, 1er volume *du Zend-Avesta*, § 18, p. 40.

Has patitur pœnas peccandi sola voluntas :
Nam scelus intrà se tacitum qui cogitat ullum
Facti crimen habet.

(Juvénal, sat. XIII.)

6. V. *Pensées*, déjà citées, Ire partie, art. V, 1, p. 75.

in corde [1]..... *meditatus est in cubili suo* [2] », qui se fait à lui-même ce raisonnement, qu'il consentirait à commettre l'infraction, si la réalisation de son dessein pouvait être tenue aussi secrète que sa conception, si elle était possible par un acte, seul à seul. Il est criminel l'homme qui, dans la perpétration d'un méfait, n'est retenu que par des considérations étrangères au sentiment de la justice. Il est criminel celui qui, surpris inopinément par la nouvelle d'un attentat, s'en réjouit en lui-même et en accompagne le récit de larmes hypocrites et intéressées. Il a l'âme faite de boue l'homme qui, le baiser sur les lèvres, des glaives dans le cœur, souhaite qu'une autre main que la sienne exécute un crime qu'il n'a pas la force d'exécuter lui-même, ou qui attend d'un coup accidentel la mort d'un être, cher en apparence. Cicéron a dit cette parole qui va si droit au cœur qu'elle en tire un soupir involontaire : « Il n'y a point de trahisons plus dangereuses que celles qui se couvrent des marques de l'affection ou du nom de la parenté. Car il est aisé de se mettre en garde contre un ennemi déclaré ; mais le moyen de rompre une trame secrète, intérieure, domestique, qui vous enchaîne avant que vous ayez pu la discerner ou la prévoir ! » De là aussi ce mot de l'Écriture qu'on ne peut entendre sans émotion : « Les ennemis de l'homme, ce sont les habitants de sa maison. » Que de crimes impunis ! Que de faits qui étant criminels ne le paraissent point ! Que de gens, par exemple, qui semblent avoir succombé subitement à une cause naturelle, être, selon la formule anglaise, « *morts par la visitation de Dieu* », et qu'a emportés, au contraire, « *la visitation du crime !* »

Lorsque ces coupables, d'autant plus dignes de mépris qu'ils s'entourent de plus de mystère, se replient sur eux-mêmes, ils y découvrent des taches si noires et si fortement empreintes qu'elles doivent leur paraître ineffaçables. Comment ne comprennent-ils pas que le charme de la vie en ce monde, même au point de vue exclusivement terrestre, est dans le calme et la sérénité de la conscience !

Penser, c'est se mouvoir dans l'infini. Dès lors qu'elle est grande la diversité des maux que l'on pourrait essayer de retracer ! Qu'elle est plus étendue encore la variété des secrets ulcères dont l'âme peut être infectée ! « *Quanti delitti sono pensati, desiderati, e spesso anche risoluti, l'esecuzione de' quali è fisicamente impossibile ! L'immaginazione degli uomini non ha altri confini che quelli del possibile. Ma all' apporto, le azioni loro externe sono necessariamente limitate e circoscritte dalle forze della materia, del tempo e dallo spazio* [3]. »

1. Psaume CXXXIX, v. 2.
2. Psaume XXV, v. 4.
3. « Combien de méfaits sont pensés, désirés, même résolus, dont l'exécution est physiquement impossible ! L'imagination de l'homme n'a d'autres limites que celles du possible. Ses actions extérieures, au contraire, sont nécessairement bornées et circonscrites par les lois de la matière, du temps et par l'espace. » — Romagnosi, *op. cit.*, p. III, l. II, c. 6, § 638.

L'esprit se prend quelquefois à se représenter l'effrayant spectacle de la vie interne du criminel qui, paraissant heureux et prospère, a tous les dehors de l'homme vertueux. L'être le plus profondément souillé, s'il est habile, passe, en effet, aux yeux des plus clairvoyants, pour ce qu'il veut paraître, parce que le mal qu'il porte en lui est invisible, et que, dans notre monde fini, avec nos facultés bornées et la petitesse de notre horizon, nous n'apercevons, à vrai dire, la pensée que lorsqu'elle se matérialise, sous quelque forme d'ailleurs, délicate ou grossière, qu'elle se manifeste.

Nous marchons comme nous pouvons, de la vie extérieure à la vie intérieure. Celle-là devrait être l'expression et comme la transpiration constante de celle-ci. Mais n'est-il pas vrai que souvent les hommes ne sont, les uns pour les autres, que des spectres? Maintes fois, ils passent sans se voir, comme des masques dans la nuit. C'était donc par un admirable mouvement d'éloquence, mais incontestablement avec la plus inadmissible hyperbole, que l'Orateur romain disait à Catilina : « *Nihil agis, nihil moliris, nihil cogitas, quod non solùm non audiam, sed etiam non videam, planèque intelligam* [1]. » « Il n'y a ici-bas qu'un seul témoin direct de l'intention, l'agent lui-même [2]. » La conscience d'autrui est un livre qui ne se laisse pas lire : « *es læsst sich nicht lesen* ; » c'est un domaine fermé aux investigations de l'homme. Aucun flambeau ne peut servir à en éclairer les profondeurs. Quoiqu'elle parle haut à chacun, cette cloche mystérieuse qui sonne l'existence, le bruit de ses coups s'éteint néanmoins sans pouvoir être perçu par l'ouïe la plus fine de l'observateur étranger. « *Come l'uom non può conoscere le cagioni occulte dei fenomeni esterni, cosi pure non può leggere nella mente e nel cuore del suo simile* [3]. »

5. — Mais il est au dessus de l'homme un regard clairvoyant de toute la clarté de la lumière incréée, qui venge le nôtre de l'horizon borné qui l'enserre, de sa portée superficielle, des ténèbres qui l'obscurcissent. Ce regard est le regard de Dieu. « *Est profectò Deus, qui quæ nos gerimus auditque et videt* [4]. » Il n'est pas de voile qui puisse s'interposer entre lui

1. A la pensée du mal qui se dissimule, Confucius s'exprime comme Cicéron : « Un sage s'approche-t-il, soudain, pour cacher sa turpitude, l'homme mauvais se pare d'une innocence hypocrite; mais, presque toujours, c'est en vain. Oh! combien il faut s'observer sur ce qui est vu par les aveugles mêmes et sur ce que les sourds entendent! » (V. le *Ta-Hio*, *Scientia Sinensis*, pp. 14 et 15).

2. Rossi, *Traité de droit pénal*, éd. de M. Faustin-Hélie. Paris, 1855, T. II, p. 90.

3. « De même que l'homme ne peut connaître les causes occultes des phénomènes externes, de même aussi il ne peut lire dans l'intelligence et le cœur de son semblable. » (Romagnosi, *op. cit.*, p. III, l. II, c. 4, § 592.)

4. Plaute, *In Capt.* — « *Nil illum toto quod sit in orbe latet.* » (Ovide, *de Ponto*, lib. IV.)

« Vouloir tromper le ciel, c'est folie à la terre;
Le dédale des cœurs en ses détours n'enserre
Rien qui ne soit d'abord éclairé par les dieux :
Tout ce que l'homme fait, il le fait à leurs yeux,
Même les actions que dans l'ombre il croit faire. »

(Lafontaine, *l'Oracle et l'Impie.*)

et la pensée. Sous son œil se préparent les élans les plus éloignés de la résolution à venir. « *Præparationem cordis audivit auris tua, Domine* [1]. » Sous son œil la volonté grandit et se fixe. Devant lui, tout subterfuge est inutile ; nos actes apparaissent dans leur réalité. « *La Divinità, ispettrice de' nostri pensieri, punisce l'assenso della nostra volontà al male, che si è da noi voluto, ancorchè non si sia giammai commesso* [2]. »

La vie intime de la pensée! Quel champ immense, vu de Dieu seul, plus vaste assurément que l'ensemble des phases extérieures! La justice humaine n'est admise (et encore dans combien de circonstances ne le peut-elle pas!) à suivre la progression du crime qu'à partir du premier acte qui signale le passage de la vie interne à la vie externe. Faut-il donc s'étonner des obstacles qui entravent l'œuvre du magistrat? Quelle est la valeur de ce premier acte? En apparence, insignifiant, il peut être l'éclosion d'une volonté qui a parcouru avec une terrifiante lenteur tous les degrés et les combinaisons multiples de son secret développement. Tel fait qui éclate, à un jour donné, comme un coup de foudre, et jette la consternation dans la société, n'est parfois que la conséquence logique d'une pensée longtemps caressée, arrivée à maturité, au point de déborder d'elle-même du sein qui l'a réchauffée. Le mal se répand alors dans le domaine visible des choses humaines, comme le torrent qui franchit, avant même de les renverser, les digues opposées à la violence de son cours.

Pour nous, le mot « *consommation* » n'a de sens qu'appliqué à la perfection de l'acte externe. Envisagé par rapport à Dieu, ce mot, outre cette signification, en a encore une autre. Il définit, d'abord, le couronnement de la maturité interne ; car il y a là, aux yeux de l'Être infini, quelque chose de parachevé. Ce devait être le sentiment d'un penseur pénétrant, de Sénèque, lorsqu'il écrivait : « *Potest aliquis nocens fieri, quamvis non nocuerit. Omnia scelera perfecta sunt, quantùm satis est culpæ, etiam ante effectum operis* [3]. » Aussi Dieu qui voit tout, depuis les turpitudes sans nom que les raffinements mêmes du vice n'ont pu réaliser, jusqu'aux pensées sublimes, restées à l'état de conception, quelle sentence ne portera-t-il pas sur nos intentions et sur nos actes? Qui ne serait ému, en songeant à cette appréciation, vraie par excellence, du Juge suprême?

6. — La justice humaine, incapable de connaître les secrets de la pensée non exprimée, ne peut même discerner complètement l'imputabilité manifestée par l'exécution, qu'en s'aidant des aveux de l'agent, aveux rares, maintes fois mêlés de réticences ou accompagnés de mensonges. A plus forte raison, ne faut-il pas s'enquérir des résolutions criminelles même décla-

1. Psaume IX, v. 41.

2. « La Divinité, qui pénètre nos pensées, punit l'assentiment au mal qui été voulu, alors même qu'il n'a jamais été commis. » (Filangieri, *Scienza della legislazione*, Genova, 1798, t. V, p. II, c. 37, p. 103.

3. *De Constantiâ.*

rées, si elles sont restées sans exécution. « *Cogitationis pœnam nemo patitur ; sola cogitatio furti non facit furem ; factum lex, non sententiam notat* [1]. »

« Il est trop élevé le Juge des pensées et des désirs de l'homme pour que la législation des mortels se hasarde à les punir [2]. » « *Occultorum sive secretorum solus Deus et cognitor et judex est ; ipsorum cognitio ad forum non pertinet humanum* [3]. »

Il est un Code pénal, celui d'Autriche, qui par son article 8 dispose, d'une manière aussi superflue qu'expresse, que personne ne peut être contraint de rendre compte de ses pensées ou de ses desseins intérieurs, tant qu'on n'a pas donné un commencement à une action extérieure condamnable, ou qu'on n'a rien omis de ce que la loi prescrit de faire.

7. — Une haute nécessité sociale commande de ne pas s'engager dans l'inquisition de l'âme d'autrui. Tous les philosophes, tous les criminalistes proclament l'inviolabilité du sanctuaire de la conscience. La justice humaine, que Rossi appelle « la délégation partielle de l'éternelle justice », et Leibnitz « une portion de la justice divine », a la puissance de remonter souvent, dans une certaine mesure, jusqu'à la vie intérieure de la pensée mauvaise, à l'aide d'inductions résultant des circonstances qui servent au crime d'expression ou de cortège. La justice ne forme sa conviction que par inférence. Mais lorsque rien n'annonce au dehors une préparation qui peut s'élaborer en secret, sous le regard aveuglé d'un ami, nul ne doit chercher à scruter ce silencieux enfantement. Tant que rien n'est arrivé de matériel et de sensible, l'homme n'a aucun jugement à prononcer. Il lui faut des faits. « *Il pensiero è sostretto dall' autorità imperativa della società. L'azione disgianta dalla volontà non è imputabile ; la volontà disgiunta dall' azione non è punibile* [4]. » « Admettez que la justice pénale, au lieu de borner sa tâche à la répression des crimes qui attaquent l'ordre social, doive poursuivre l'immoralité sous toutes ses formes jusqu'au péché..., vous verrez renaître aussitôt les procès d'hérésie et de sorcellerie ; vous entendrez proclamer des édits comme ceux qui proscrivaient autrefois la circulation du sang, qui défendaient, « sous peine de la hart, » d'enseigner toute autre logique que celle d'Aristote, ou qui ordonnaient sous peine du bûcher, de faire tourner le soleil autour de la terre ; vous aurez livré la liberté de votre conscience, la liberté de votre intelligence, la liberté et l'honneur de votre foyer... [5] » Impuissant à se

1. ff : l. 18, *de Pœnis*, Ulpien, XLVIII, 19. — V. Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VII, 3, Discours de Caton l'ancien. — V. Puffendorf, *Droit des gens*, t. II, p. 472. — Grotius, *Droit de la paix et de la guerre*, t. II, p. 84.

2. Nicolini, *de la Tentative*, v. notre traduction, *Rev. crit. de lég. et de jur.*, t. XIX, p. 234, § 19.

3. Damhouder, *Praxis rerum criminalium*.

4. « La pensée est soustraite à l'autorité dominatrice de la société. L'action sans volonté n'est pas imputable ; la volonté sans action n'est pas punissable. » (Romagnosi, p. III, l. II, c. 6, § 633.)

5. M. Franck, *Les principes philosophiques du droit pénal* (Ie partie). *Revue contemporaine*, XIe année, 2e série, t. XXVIII.

faire obéir dans l'inaccessible asile du cœur, Denys-le-Tyran osa tenter de pénétrer les mystères qui s'y passent. Plutarque nous le rapporte. « Un Marsyas songea qu'il coupait la gorge à Denys. Celui-ci le fit mourir, disant que Marsyas n'y aurait pas songé la nuit, s'il n'y eût pensé le jour. C'était une grande tyrannie; car, quand même il y aurait songé, il n'aurait pas attenté [1]. »

8. — La parole elle-même, sans acte, ne saurait éclairer la justice. Que de fois elle est trompeuse et fidèle instrument de la dissimulation, qui est l'aspect dominant sous lequel se présente l'homme! « Duplicité si visible qu'il y en a qui ont pensé que nous avions deux âmes! [2] » Ou bien la parole exagère l'idée et paraît mettre un poignard dans une main désarmée, décidée même à ne pas frapper; ou bien, plus que jamais, lame qui brille sans blesser, elle révèle des menaces, des desseins résolus, mais devant l'exécution desquels l'agent recule. « *No siempre hacen los hombres todo lo malo que piensan hacer, in aun piensar hacer siguiera todo lo malo que dicen* [3]. » Si quelquefois la parole serait de nature à instruire utilement le magistrat, presque toujours elle l'exposerait à s'égarer. « Les paroles ne forment point un corps de délit; elles ne restent que dans l'idée. La plupart du temps, elles ne signifient point par elles-mêmes, mais par le ton dont on les dit Souvent, en redisant les mêmes paroles, on ne rend pas le même sens. Ce sens dépend de la liaison qu'elles ont avec d'autres choses. Quelquefois le silence exprime plus que tous les discours. Il n'y a rien d'aussi équivoque que tout cela... On renverse tout, si l'on fait des paroles un crime capital, au lieu de les regarder comme le signe d'un crime capital [4]. » — « Il est vrai, disait le maréchal de Biron à ses juges, j'ai écrit, j'ai pensé, j'ai dit, j'ai parlé plus que je ne devais le faire. Mais où est la loi qui punit de mort la légèreté de la langue et le mouvement de la pensée?... J'ai voulu mal faire, mais ma volonté n'a point dépassé les bornes d'une première pensée, enveloppée dans les nuages de la colère et du dépit, et ce serait chose bien dure que l'on commençât par moi à punir les pensées [5]. »

1. Montesquieu, *Esprit des Lois*, Paris, 1820, t. I, l. XII, c. 2, p. 390.
2. Pascal, *Pensées*, déjà cit., part. II, art. V, 5.
3. « Les hommes ne font point habituellement tout le mal qu'ils ont le projet d'accomplir et ils n'ont pas le dessein de causer tout le mal qu'ils disent. » (Fr. de Cardenas, *El derecho moderno, revista de jurisprudencia y administracion*. Madrid, 1848, t. IV, comm. sur les art. 3 et 4 de l'ancien Code pénal espagnol, p. 151.)

« *Temerata est nostra voluntas :*
Ut nihil adjiciam, non possum innoxia dici,
Quod superest multum est in vota, in crimina parvum. »

(Ovide, *Métamorph.*, Lib IX.)

4. Montesquieu, *Esprit des Lois*, déjà cit., t. I, l. XII, c. 92, p. 391. — V. Filangieri, *op. cit.*, t. V, p. II, c. 45, p. 189. — Rossi, *Traité de droit pénal*, t. II, p. 114. — V. aussi Suétone, *In Tiber.*, c. 58. — Tacite, *Ann.*, lib. I. — Il est bien entendu qu'il s'agit des paroles, considérées non comme pouvant constituer un délit par elles-mêmes, mais eu égard au projet final qu'elles indiquent.
5. Boinvilliers, *Princ. et morc. choisis d'éloq. jud.* Paris, 1826, p. II, ch. 4, pp. 107 et 108.

La parole serait donc aussi peu explicite pour le juge, en l'absence de tout acte extérieur, qu'elle est grave, terrible, contre un accusé, lorsqu'elle prépare, accompagne ou suit une action criminelle. Le cri qui s'échappe alors émane d'une volonté à laquelle se rattache une réalisation extérieure. Car il y a des soupiraux par où la vie intime peut s'échapper, si elle n'est contenue, l'âme ayant ses pores comme le corps a les siens.

Même dans ce cas, il ne serait pas sans danger de faire reposer la preuve uniquement sur des paroles, sur la manifestation des sentiments du coupable. Il peut n'y avoir là qu'un indice.

L'exemple de l'affaire de Rosalie-Pauline Doise, épouse Gardin, ne dit-il il pas qu'il y a loin quelquefois des lèvres qui menacent à la main qui exécute? Sans doute, aux yeux de Dieu qui lit dans les cœurs, cette femme était parricide; mais ce n'était qu'une complicité morale, non punissable. Par une coïncidence singulière, la pensée d'un même crime avait mûri simultanément dans plusieurs têtes; et la femme Gardin, lorsqu'elle vit son père assassiné, put se demander avec étonnement par quel concours de circonstances elle avait trouvé réalisé le projet qui, depuis si longtemps, fermentait dans son cœur [1].

Tous ces motifs établissent *à fortiori* — la connaissance de la pensée échappant à la justice humaine — que le dessein criminel, soit purement interne, soit même avoué, mais non manifesté par des actes extérieurs, ne saurait être frappé d'une peine. « *Leges in facta constituuntur.* [2] » Telle est la doctrine universellement professée. Telle est celle admise implicitement par toutes les législations. Telle est l'opinion exprimée notamment dans le remarquable rapport présenté, le 4 juillet 1859, au roi de Portugal, par la commission chargée de la révision du Code pénal [3].

9. — Si, pour les raisons que nous venons de rappeler, la pensée criminelle est affranchie de toute juridiction terrestre, ce n'est pas toujours et d'une manière absolue, par défaut de droit et d'intérêt du côté du pouvoir social. Dans une lettre qui est interceptée, un malfaiteur révèle l'intention de tuer une personne qu'il désigne. Légalement, aucune mesure coercitive, aucun acte de répression n'est possible contre lui. L'autorité usera du droit

1. V. la *Gazette des Tribunaux*, des 17, 18, 19 et 20 novembre 1862, affaire Doise, femme Gardin, Wanhalwyn et Verhamme, parricide, assassinat (Cour d'assises de la Somme).

2. V. notamment Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, nuova bibl. pop. Turin, 1853, § XXXVII, p. 80. — Filangieri, *op. cit.*, t. V, p. II, c. 37, p. 87. — Romagnosi, *op. cit.*, p. III, l. II, c. 5, §§ 601-623. — Nicolini, v. notre traduction préc., *Revue cr. de lég. et de jur.*, t. XIX, pp. 227 et s. — Faustin-Hélie et Chauveau, t. I, pp. 333-341. — Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 114. — Fr. Carrara, *Sunto di alcune lezioni sul grado nella forza fisica del delitto*, Lucques, 1859, p. 2. — Fr. de Cardenas, *op, cit.*, T. IV, p. 148. — Vict. Molinier, *Programme de cours de droit criminel.* Toulouse, 1852, p. II, p. 94. — Trébutien, *Cours de droit criminel*, t. I, p. 92, etc. — Voir aussi Van Leeuwen (Simon), ouvrage publié à Amsterdam, 1686 et 1739, à Leiden, 1725, édition de Bruxelles, 1724, ch. VII-IX, sur cette question : « *si la volonté doit être assimilée au fait et peut être punie.* »

3. V. *Revue crit. de lég. et de jur.*, t. XVII, p. 56 et s., 119 et s.

de surveillance qui lui appartient. Peut-être n'aura-t-elle point à prévenir le mal : l'agent aura été arrêté, au moment de l'exécution, soit par un énergique et suprême effort de la conscience, soit même par des considérations d'un ordre inférieur. La lettre saisie ne fait que révéler l'une des phases de la vie interne. Or, tant que le coupable n'a pas franchi le pas qui le sépare du commencement de réalisation extérieure, l'impunité est assurée devant la loi à la méditation de ses plus noirs desseins. Jusque-là il est libre. Contrarier la vie de l'âme au point d'assigner des modes au droit de penser, ce serait comme si l'on astreignait le corps à respirer dans des conditions déterminées. Poussé par un de ses admirables élans poétiques, Silvio Pellico défendant, non certes la liberté vers le mal, mais la liberté des intelligences, sous le rapport le plus général, s'écrie [1] :

Io non son quest'egre membra
Di poc'alito captive;
Io son alma che in Dio vive,
Io son libero pensier.
Io son ente, che, securo
Come l'aquila sul monte,
Mira intorno e l'ali ha pronte
Ogni loco a posseder.

Il ne faut pas essayer d'imposer un joug à ce qui défie la servitude ; il ne faut pas chercher à percer les ténèbres, à scruter les cœurs, ceux-là mêmes qu'on croit les plus coupables. La loi doit respecter la liberté morale du criminel même. Nous venons de dire que ce serait chose monstrueuse de punir la pensée ; et nous avons déclaré qu'il serait aussi audacieux qu'impossible de vouloir interpréter un geste, une parole incertaine, une démarche, une attitude.

Mais, d'une manière abstraite, ne peut-on pas se demander si la société n'aurait pas le pouvoir de mettre la main sur celui qui affirme par écrit son dessein de tuer, qui attend son ennemi, jurant de lui donner la mort dès qu'il l'apercevra ? La consommation de ce dessein motiverait contre l'auteur la peine de mort. Il existe, comme nous l'avons dit, un immense abîme entre la volonté la plus entière, la plus opiniâtre, la plus passionnée, et l'exécution du fait. Cependant ne serait-il pas légitime — ce qui suffirait — que l'agent dont nous parlons pût être appréhendé et condamné à une peine restreinte ? La manifestation formelle, non équivoque, publique notamment, de la volonté de commettre un crime, exprimée par une parole même menteuse, comme il en sort tant de la bouche de l'homme, ne pourrait-elle pas être frappée d'une peine légère, cette peine ayant pour but d'at-

1. « Je ne suis pas ce corps malade, esclave d'une courte haleine ; je suis l'âme qui vit en Dieu ; je suis la libre pensée. Je suis l'être qui, tranquille comme l'aigle au sommet des monts, considère tout autour de lui et peut, d'une aile rapide, se transporter en tout lieu. » (Silvio Pellico, *Poesie inedite*, *vol. unico*. Paris, 1837, *La mente*, p. 159.)

teindre la menace considérée, non comme l'une des phases du crime résolu, mais en tant que méfait *sui generis*, consommé par lui-même, en dehors de tout terme ultérieur? Ce serait aussi légitime qu'utile. « L'intérêt de la morale exigerait qu'au lieu de laisser le mal s'aggraver, on l'arrêtât dès sa naissance. L'intérêt du tiers serait que le danger qui le menace fût écarté; il serait enfin de l'intérêt du coupable que la répression intervînt, au moment où, la culpabilité étant moindre, la peine serait moindre aussi [1]. »

Ne serait-il pas excessif de soutenir que le pouvoir n'aurait ni droit de punir ni intérêt à atteindre la résolution mauvaise la plus certaine, le mieux prouvée? Romagnosi, se plaçant dans cette hypothèse, a écrit, il est vrai : « *Le idee criminose sono come le depinture del fuoco e delle spade e de' veleni su di una tela..., le immagine delle cose. Solo in reale loro originale fisico puó nocere... Dunque i moti interni criminosi*, ANCORCHÈ SI LEGGESSERO NE' CERVELLI UMANI, COME I CARATTERI NE' LIBRI, NON POTREBBERO ESSERE MAI GIUSTAMENTE PUNITI [2]. » Ce ne serait pas cependant heurter la maxime « *cogitationis pœnam nemo patitur* » que de sévir, dans une faible mesure, contre celui qui, le voulant ou non, dirait : « Je suis déterminé à poignarder mon voisin, à empoisonner ma femme, ou à commettre tel autre attentat. » Tous les jours, des instructions judiciaires ont pour objet de constater autant des paroles que des faits. Rechercher, par exemple, un des propos précités, ce ne serait ni plus inquisitorial ni plus anormal; on ne sonderait pas l'intention; on ne se préoccuperait pas du but; on atteindrait le mal circonscrit, limité, résultant de ces manifestations. — La société, en effet, a le droit de réprimer tout ce qui la trouble. Or, si elle n'est pas atteinte par la formation, non divulguée, du plus noir projet, elle l'est incontestablement par la connaissance d'un dessein coupable fermement manifesté. L'annonce mensongère d'un attentat qui ne se commettra pas, l'émeut autant que la menace d'un crime dont l'exécution est réellement imminente. Aussi aurait-elle, dans ce cas, le pouvoir d'user de répression.

Pourquoi ne le fait-elle pas? — Voici ce que répondent la presque unanimité des criminalistes : Ce n'est point parce qu'elle n'a ni droit ni intérêt à en user, mais parce qu'elle ne pourrait le faire sans s'exposer à entrer dans la voie de l'arbitraire. « *Ricerca mal fida, inquisizione odiosa.* » — « Le châtiment causerait plus d'alarme que l'impunité, et le méchant, qui sait le mieux se déguiser, serait plus à l'abri que celui qui a un caractère moins dissimulé et, en apparence, moins trompeur [3]. » — « On diminuerait le

1. Dalloz, *Répertoire*, t. XLII, IIe partie, v° *Tentative*, § 7.

2. « Les idées criminelles sont, comme sur une toile, la figure du feu, de l'épée, du poison, les images des choses. Seul leur original physique peut nuire. Donc les mouvements criminels internes, *quand même ils pourraient se lire dans les cerveaux humains comme dans un livre, ne sauraient jamais être punis avec justice.* » (*Op. cit.*, p. III, l. II, c. 5, § 624. — V. aussi, François Carrara, *op. cit.*, p. 2 et s.)

3. Nicolini, v. notre traduction préc., p. 228.

nombre des imprudents pour accroître celui des malfaiteurs ; ce serait couvrir des étincelles pour assister à un embrasement [1]. » — La parole et le geste ne peuvent qu'avertir l'autorité, attentive à prévenir les méfaits. Il ne suffit pas qu'un acte mérite d'être puni pour que la loi doive le punir ; il faut encore que la justice humaine possède les moyens de l'apprécier ; il serait bon qu'elle eût ces moyens, mais ils lui manquent. C'est le motif qui empêche d'atteindre quelques infractions morales, très voisines des degrés de criminalité sociale, sortes d'êtres hybrides, amphibies, vivant dans les eaux mystérieuses de la pensée et aspirant faiblement l'air extérieur. On ne serait pas suffisamment en garde contre de lamentables erreurs. — Telles sont les raisons que l'on oppose aux considérations que nous avons résumées.

10. — Il est à ce principe, à cette règle de conduite, quelques exceptions, tout au moins enapparence. La *menace*, lorsqu'elle se réfère à un crime grave, qu'elle est écrite ou employée comme moyen de contrainte, devient l'objet d'une incrimination spéciale [2]. La *proposition* de se concerter pour commettre un délit est punissable aussi dans des cas particuliers [3]. Il en est de même du *complot*, de la résolution d'agir, arrêtée entre deux ou plusieurs personnes [4]. — De même de quelques délits réprimés par les lois sur la *presse* [5]. — Mais, on le comprend, ces infractions sont punies en tant que consommées par elles-mêmes, et non comme se rattachant au terme final poursuivi par les agents qui les ont commises.

Il est certain que, dans quelques-uns des cas que nous venons d'indiquer, la société n'est efficacement protégée qu'autant que l'action de la justice répressive peut se produire avant l'exécution. La sauvegarde de l'ordre public le commande par des considérations supérieures. « *Cætera maleficia tùm persequare ubi facta sunt, hoc nisi provideris ne accidat, ubi evenit, frustrà judicia implores* [6]. » Il faut reconnaître que ce ne sont pas là de véritables exceptions, dans la signification expresse du mot. Ce n'est pas, en effet, la résolution que punit le législateur. Le châtiment est, d'ailleurs, relativement si peu grave, qu'il n'est pas, à coup sûr, destiné à réprimer, dans son élan, le crime redouté. Ce qui est puni, comme nous l'avons déjà fait observer, c'est l'acte matériel présentant un danger social.

La pensée non exprimée ou exprimée, si elle n'est pas accompagnée d'acte extérieur, n'encourt donc aucune peine. Les dispositions qui renferment des

1. Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 114. — V. aussi de Cardenas, *op. cit.*, t. IV, pp. 148 et s.

2. V. Code pénal fr., art. 305, 308, 436. — V. Lois belges des 7 juillet 1875 et 23 août 1887, allemande du 26 février 1876, danoise du 2 novembre 1885, le Code pénal d'Italie, art. 134, 246, etc.

3. V. Code pénal fr., art. 89, 91.

4. V. le même Code, art. 89 et s., 265, 268.

5. V. loi fr. du 29 juillet 1881, art. 23, 24, etc.

6. Salluste, *De bello Catilin.*, c. 52. — V. Nicolini, notre traduction préc., p. 236. — Locré, t. XXX, pp. 473 et 506. — Boitard, *Leçons de droit pénal*, pp. 28-30. — Rossi, F. Hélie et Chauveau, Trébutien, etc.

exceptions apparentes ne portent pas atteinte à ce principe fondamental. La règle est telle, non parce que, pour punir, la société n'a ni intérêt ni droit, mais parce qu'il y aurait, sinon dans tous les cas, du moins le plus souvent, impossibilité ou danger à ce qu'elle usât de ce droit.

11. — Un tableau, effrayant à présenter, serait celui des actes indélicats, immoraux, que la loi pénale n'atteint point et qui sont réprouvés par l'opinion unanime des honnêtes gens. Il en est dans le nombre qu'une personne peu versée dans les études juridiques croirait pouvoir être réprimés légalement; on comprend même, sur quelques points particuliers, l'étonnement d'un criminaliste. Nous nous abstiendrons, à cet égard, de tout développement [1]. Mais il faut reconnaître que, d'une manière générale, il ne saurait en être autrement. La loi de pénalité sociale a des exigences qui diffèrent de la loi du devoir. L'une a une mission que, par un terme dont on saisira la portée, nous dirons bornée, malgré son étendue relative; l'autre s'inspire, sans aucune restriction, aux sources de l'infaillible justice. L'une manquerait son but en cherchant à le dépasser; il faut qu'elle ne méconnaisse ni les barrières imposées à son action, ni la nature des intérêts qu'elle défend; l'autre, plus libre dans son expansion, étend son empire sur un domaine qui n'a de frontières que celles assignées à la notion de l'idée morale. Tendre au bien absolu, à l'aide de la loi pénale, ce serait un non-sens, alors, au contraire, que c'est le but suprême de la loi du devoir. Il importerait d'ailleurs, l'unification fût-elle possible, — ce qui est une chimère, — que la loi supérieure dont la loi pénale n'est qu'une dérivation, ne se confondît jamais avec celle-ci, afin de réparer par l'inévitable et indélébile flétrissure qu'elle imprime au front du coupable triomphant, les imperfections ou les défaillances de la justice humaine. Plus d'un que la société n'a pas le droit de saisir ou qui réussit à détourner une sentence de condamnation, est vivement appréhendé par cette autorité plus élevée. Quoiqu'elle n'ait aucun satellite armé pour exécuter ses ordres, nul ne lui échappe, et on ne lit pas le mot *contumax* dans son Code où aucune inversion de phrase, aucune disposition n'entravent son action souveraine. La notion supérieure et sans tache du devoir est, en effet, ici-bas, la réserve sacrée de la morale outragée, le tribunal d'appel par excellence, la vengeresse des infamies que la loi ne peut atteindre, l'école vivifiante où se développe la noble, l'indicible délicatesse d'une conscience droite. Il a déjà perdu l'honneur celui qui pense que, pour le garder, il suffit de ne pas tomber sous le bras du ministère public!

12. — Quoique toutes les phases de la vie interne et beaucoup de manifestations d'une pensée coupable échappent à l'action de la justice des hommes, il n'est pas moins intéressant et utile de chercher à se

1. V. M. Bascle de Lagrèze, *Observations sur les lacunes du Code pénal, Recueil de l'Académie de législation de Toulouse*, t. V, p. 148 et s.

rendre compte, si faire se peut, des progrès du crime, aux principales périodes de son développement. Il peut paraître téméraire d'essayer de soulever les replis de la pensée, pour en apprécier la formation et la marche. Mais pourquoi dédaigner l'analyse psychologique, quand elle se produit sans péril dans le champ de l'abstraction et que, sans laisser craindre les erreurs d'une application spéciale, elle tend à éclairer d'une lumière générale l'investigation judiciaire? « Tout délit, remarque Hégel [1], est appréciable en qualité et en quantité. » — « Le théoricien du droit criminel est le casuiste des actions coupables; il marque le degré du crime, d'après la qualité de l'acte et l'intention de l'agent [2]. »

13. — Un froissement, une convoitise, ou quelqu'un des effets si variables, si capricieux de l'imagination, — « ce singe malicieux de l'intelligence, » a dit Schiller, — font naître dans l'âme la pensée de donner satisfaction au sentiment qu'elle éprouve. A partir de ce moment jusqu'à l'acte final, dernier terme de l'entreprise, les phases intermédiaires constituent une progression croissante, une série plus ou moins longue. Elles se succèdent dans un ordre et avec une originalité qui se diversifient dans l'élaboration de chaque dessein et suivant l'esprit de chacun. Ce serait se livrer au plus vain des efforts que de chercher à déterminer la loi de cette préparation interne du crime, susceptible peut-être de plus de changements, d'aspects et de transformations dans la période d'enfantement intérieur que dans son expression vivante et saisissable. Comment pourrait-il exister des règles fixes touchant l'appréciation morale, en matière criminelle? L'admettre serait folie; car la liberté est l'éternelle et irréconciliable ennemie de l'uniformité, qui convient aux chiffres, non aux actes infiniment variés, émanés de l'homme. Il nous est toutefois permis d'étudier quelques-unes des innombrables séries de phases que les données de la science psychologique rendent vraisemblables. Le développement hypothétique de l'une de ces séries offre une suite de nuances, ayant chacune sa gravité, son importance propre. A chaque pas ultérieur ou rétrograde, le délit moral n'est plus le même. Tantôt les phases se déroulent avec une lenteur qui permet à la volonté de se creuser un sillon plus profond, tantôt elles se suivent avec la rapidité de l'étincelle électrique. Quelque restreint relativement que soit le nombre des phases variées que nous pouvons scruter en nous-même, touchant la formation interne de la pensée criminelle, la plume ne saurait les décrire, tant ce nombre que nous disons restreint nous paraîtrait immense, si l'esprit pouvait un instant perdre de vue, en cette matière, l'infini du réel, surtout du possible.

14. — « *Ogni atto libero fisico ed esterno non puó essere che l'esecuzione esterna di un interno pensiero... E vero che i pensieri e le voli-*

1. *Philosophie du Droit*, § 93.
2. M. Mignet, *Eloge de Rossi*.

zioni sono cagioni e le cagioni uniche dei delitti [1]. » Il est des crimes qui paraissent s'accomplir sans être précédés d'aucune élaboration interne. C'est là une apparence trompeuse, ainsi que l'affirme l'énergique langage de Romagnosi, Il y a toujours la vie de la pensée avant la vie de l'action, l'élément intentionnel avant la réalisation. La certitude de la liberté de l'homme sert de fondement à ce principe qui est, à son tour, la base de la théorie de l'*imputabilité* pénale. Lorsque l'agent n'est sous la pression d'aucune force, d'aucune contrainte dominatrice, en un mot, lorsqu'il est libre, « son action la plus instantanée et la plus rapide est toujours précédée par l'acte de la perception et le mouvement de la volonté [2]. » Seulement la préparation est quelquefois comme instantanée. Il peut même ne pas y avoir méditation actuelle de l'esprit. La vue d'une personne, d'un objet est capable de déterminer le crime. Mais que l'on ne s'y trompe point : « *Nemo repentè fuit turpissimus* [3]. » Trop souvent ce défaut apparent de méditation est le fruit d'une préparation forte entre toutes. « *Mens impudicum facere, non casus solet* [4]. » A part quelques attentats exceptionnels, on peut dire que le cœur du coupable, si promptement décidé, était déjà corrompu. Il arrive, sans doute, que l'occasion conduit brusquement au crime celui qui, arrêté à l'une des phases internes, n'avait pas encore été entièrement subjugué par l'idée du mal. C'est qu'en présence de l'objet convoité, de la personne haïe, de la satisfaction offerte, il s'est senti vaincu à la suite du funeste travail d'une volonté, corrodée peut-être par quelque vieille défaite, par quelque honteuse concession ou par la caresse complaisamment accordée à une pensée immorale.

Un seul jour ne fait pas d'un mortel vertueux
Un perfide assassin, un lâche incestueux [5].

Le magistrat est quelquefois surpris du défaut apparent de mobile : plus fréquemment qu'on ne le pense, un mobile existe, quoiqu'on ne l'aperçoive pas. C'est qu'il n'y a rien de plus caché, et il n'est pas rare que la justice soit hors d'état de le pénétrer. Tel fait qui, par lui-même, est, croit-on, absolument indifférent, a été grave, puissant, éminemment excitateur pour l'agent entraîné. Aussi que l'on ne se hâte pas, en général, de nier l'existence de tout mobile et de croire à la folie ; il importe — comme nous en a convaincu l'instruction d'importantes affaires — de ne négliger aucune investigation, de creuser, autant qu'il est possible, le dedans de la cause ; lorsque la cir-

1. « Tout acte libre, matériel et extérieur ne peut être que l'exécution externe d'une pensée intérieure... Il est sûr que les pensées et les résolutions sont les causes et les causes uniques des méfaits. » (Romagnosi, *op. cit.*, p. III, l. II, c. 5, § 624 ; c. 6, § 633.) — V. Pietro Ellero, *Della critica criminale*. Venise, 1860, p. 241 et s.
2. Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 106.
3. Juvénal, *Sat.* II.
4. Sénèque, *In Hippolyt.*
5. Racine, *Phèdre*, acte IV, sc. 2.

constance impulsive est découverte ou semble l'être, si elle paraît insuffisante, il convient de scruter toutes choses, la situation particulière de l'agent, la durée, le renouvellement de l'excitation, la blessure subie par l'amour-propre ou par la passion. Dans ces replis intimes est renfermé souvent un mobile bien autrement fort et dominateur que tel autre dont la puissance est universellement reconnue. Il n'est rien qui soit plus personnel, plus variable, plus *relatif*. Nous pourrions citer, à cet égard, de notables exemples.

Ebranlements secrets de l'intelligence, qui peut sonder vos profondeurs? — Une action coupable vient d'ouvrir un abîme entre la vie passée d'un homme et le moment présent, qui est l'heure de son crime. Notre conviction est que ce passage inattendu, ce semble, vers le mal, a été précédé d'une longue lutte dans laquelle la pensée du bien a eu plus d'une fois le dessous. Dès lors, la surprise de l'évènement, le redoublement de la tentation qui a obtenu de la volonté un consentement qu'elle n'avait pas mûri, ne trouvent grâce, d'une manière absolue, ni devant la justice humaine, ni devant la justice de Dieu. Il est possible que, pour Celui qui lit dans les cœurs, il se rencontre là quelquefois des circonstances atténuantes; mais, en énervant son âme, en la livrant au mal, l'agent porte la responsabilité de l'avoir exposée à vouloir le crime sans résistance, même instantanément, à la première sollicitation violente du dedans ou du dehors. « Lorsque l'honnête homme est une fois chassé du nid, le diable est le maître, et le dernier pas est ensuite si facile [1]... » Pour un motif analogue la monomanie sans délire ne doit pas être considérée, d'une manière absolue, comme une cause de justification [2]. — C'est aussi la pensée qui inspirait notre vénérable ami, l'abbé Crozes, lorsqu'il engageait, avec instance, les condamnés à expier, durant leur détention, non seulement les méfaits à raison desquels ils avaient été poursuivis, mais encore les fautes, les manquements de tous genre qui, sans relever de la justice, sont parfois plus graves que les actes qu'elle atteint. « Hors des murs de la *Grande Roquette*, leur disait-il, beaucoup de gens appartenant à tous les rangs de la société sont déloyaux, intempérants, injustes, violents, libertins, mauvais époux, mauvais fils, mauvais pères; ils sont en liberté, ils ne subissent pas de peine pour effacer de telles flétrissures; si vous encourez les mêmes reproches, ayez sur eux l'avantage d'en subir ici l'expiation. »

Il n'y a pas évidemment de principe sans exception, et nous ne soutenons pas qu'il soit absolument impossible que tel acte, quoique émané d'un

1. Schiller, *Les Brigands*, acte II, sc. 3. — V. quelques pages d'un livre, dont nous ne pouvons que désapprouver l'esprit, mais qui révèle de la pénétration, de la perspicacité, *les Nouvelles histoires extraordinaires*, par Edgard Poë, traduction de Charles Baudelaire, 2e éd. Paris, Michel Lévy, 1859; voir notamment : *Le Démon de la perversité, le Chat noir, William Wilson et l'homme des foules*.

2. V. Molinier, *op. cit.*, p. II, p. 140, quest. 4 et 5, et son article sur ce sujet, *Revue de légis. et de jur.* de M. Wolowski, 1853, t. I, p. 253 et s., et *Annales médico-psychologiques*, 1854, t. VI, p. 57.

homme libre et réfléchi, en thèse générale, ne soit jamais le résultat imprévu d'une tentation mauvaise, agissant impérieusement et obtenant, sans méditation préalable, un consentement subit. Mais, à part les cas nettement formulés de contrainte et de démence, il est interdit à la justice humaine de se rendre compte de ces situations qui se prêteraient ici à de plus complets développements. L'esprit saisit dans l'abstraction ces délicates nuances; mais il est au plus haut degré impuissant à les discerner dans la pratique. Qu'elle se calme donc la légitime anxiété du jurisconsulte, du magistrat surtout, chargé d'appliquer le droit aux faits, à la pensée que la psychologie, aussi bien que l'ordre social, proclament, comme une de leurs règles fondamentales, l'accord de la main qui frappe avec l'esprit qui dirige. Le doute, quant à cette croyance vraie autant qu'indispensable à la vie des peuples, serait l'anéantissement de l'œuvre judiciaire, l'impunité à la faveur de l'arbitraire, ou, suivant l'École positiviste, la plus implacable, la plus illogique dureté, sous forme d'élimination !

Dieu seul mesure la distance qui sépare le criminel fermement résolu en secret à un méfait dont des circonstances indépendantes de sa volonté ont empêché la réalisation, de l'homme moins coupable, rapidement entraîné vers une action mauvaise qu'une plus longue réflexion l'aurait porté à repousser avec dégoût. Dieu seul, « *almus scrutator cordium*, » voit dans une âme avilie, que d'inférieures considérations retiennent et qui, loin de tout œil humain, garde sa volonté esclave d'une détermination perverse, plus de noirceur que dans l'âme du malfaiteur vulgaire, libre incontestablement, responsable, mais comme surpris par un ébranlement qui a hâté l'heure de la résolution. Dieu sait jusqu'à quel degré le méfait est atténué par la facilité de l'exécution et, au contraire, aggravé par les difficultés qu'a dû vaincre le mal. Que d'abîmes immenses vus du Juge d'en haut, absolument fermés au regard du juge d'ici-bas !

15. — Que de situations dissemblables, en effet, sont les mêmes aux yeux de l'homme ! Tel qui professe, sans y croire, des idées morales qu'il viole en secret tous les jours, passe durant une longue suite d'années pour vertueux et digne d'estime, jusqu'au moment où, son habileté étant en défaut, il est surpris en flagrant délit d'une des mauvaises actions qu'il s'est si souvent permises dans l'ombre. Tel autre, profondément sincère dans la manifestation des saines doctrines, en lutte avec une passion ardente, dont il a constamment repoussé les assauts, tombe un jour, abattu par le mal. Il arrive que cette chute, la seule, l'unique, source de ses chagrins et de ses remords, a eu des témoins qui l'ont divulguée. Tous deux sont confondus dans la même appréciation; — et il faut reconnaître qu'ici-bas il ne peut en être autrement; — tous deux sont flétris du nom d'hypocrites; le premier, avec raison, lui dont l'intime noirceur ne s'est dévoilée que d'une manière fortuite; l'autre, le vaincu d'un jour, dont on n'a pu admirer les victoires après les plus violents combats !

Plusieurs individus ont commis la même infraction : mais que de différences dans les mobiles et les faits, les caractères et les situations, les besoins et les ressources, l'éducation et le rang social, les précédents bons ou mauvais ! Il y aurait ample matière à une étude approfondie. Le jurisconsulte Saturninus a dit, avec raison, que toute imputation peut être mesurée sous sept aspects, « *septem modis : causâ, personâ, loco, tempore, qualitate, quantitate et eventu* [1]. » Notre sujet nous conduit à examiner, au point de vue de la vie interne, un seul de ces aspects, celui de la « *qualitas* ».

Portons notre attention sur quelques hypothèses de préparation morale. Supposons un vol d'argent sur le comptoir d'une salle d'hôtel. On peut admettre, croyons-nous, comme un cas habituel, l'abandon, l'oubli ou le dépôt du produit des recettes sur la table d'un comptoir. Acceptons cet exemple vulgaire, auquel pourraient être substitués mille autres faits. Ce que nous dirons trouvera implicitement son application dans une foule d'autres cas.

Beaucoup d'individus, dans des situations diverses au point de vue de la préparation interne de la pensée criminelle, peuvent s'approprier la somme qui est sous leurs yeux et à portée de la main. Le premier s'est assuré, depuis plusieurs jours, qu'une somme d'argent est ordinairement laissée sur le comptoir ; il l'a convoitée, il s'est nourri, sans résistance, du désir de l'avoir ; il est venu, le jour du vol, avec l'idée fortement arrêtée de la prendre, et il l'a prise. — Le second n'y a songé que le matin ; il est venu avec l'intention de la saisir et il l'a enlevée. — Le troisième n'y a pensé que depuis quelques instants ; il l'a vue et il s'en est emparé. — Le quatrième ne savait pas qu'elle fût exposée à tout venant ; il s'est trouvé seul par hasard, il en a profité, et il l'a prise. — Le cinquième avait été poursuivi, depuis quelques temps, au sujet de cet argent, par un sentiment de convoitise ; dans plusieurs circonstances, il eût pu le satisfaire et il avait eu la force de ne pas céder. Un jour, la tentation a été plus forte, et il y a succombé. — Le sixième, assailli par ce désir, s'était éloigné à dessein afin de fuir l'occasion et de chasser la mauvaise pensée. Mais, un jour, à un moment donné, se croyant assez fort pour résister, il est venu, conduit par des motifs honorables ; la pensée du mal s'est de nouveau présentée à son esprit, et il a été vaincu. — Le septième a subi le même travail intellectuel et moral. Il est venu fortement résolu à ne point se laisser entraîner à l'idée qu'il a eu quelque temps la honte de caresser ; à peine entré, le démon du mal s'est emparé de lui, il s'est levé alors pour sortir, afin de mettre, au moins, la distance entre lui et l'objet envié ; le maître de la maison, un ami, un tiers l'a rappelé d'un ton affectueux ; il n'a pu imaginer un prétexte pour décliner cette sollicitation ; il est resté ; et, quelques moments après, se trouvant dans des conditions favorables pour commettre le vol, il l'a accompli. — Le huitième avait été tour-

1. ff l. 16, § 1, *De pœnis*, XLVIII, 19.

menté par la même pensée ; il en avait toujours triomphé. Pas une fois, pas un instant, elle n'avait été maîtresse de lui; mais, chaque fois, elle avait ébranlé sa volonté, elle l'avait jeté dans le trouble. Or, voilà qu'un jour il se trouve près de l'objet convoité. A cette vue seule, la lutte recommence. Affaibli par ses combats antérieurs, plus fortement tenté par la proximité de la somme d'argent, qu'on peut supposer aussi importante qu'on le voudra, enhardi par l'absence de tout témoin, il accorde le consentement qu'il à tant de fois refusé, et il devient voleur..... Ils sont vingt, ils sont trente, qui ont commis la même action coupable, dans les mêmes circonstances extérieures. Tous, sans exception, sont criminels devant la justice de Dieu comme devant celle des hommes ; et cependant nous n'en confondons pas deux dans la même appréciation ; nous voyons autant de degrés de criminalité qu'il y a d'agents ; et si le premier, par exemple, nous paraît mériter le maximum de la peine, nous ne voudrions infliger au dernier que la répression la plus légère.

Vaines distinctions ! Différences profondes et non subtiles, mais sans valeur dans la pratique !

Nous avons, à dessein, retracé des phases purement internes, et signalé des situations qu'aucun côté extérieur, visible, ne peut guère révéler. Eh bien ! la même peine les frappe tous, tous, abstraction faite, bien entendu, d'autres motifs de distinction, d'ailleurs si nombreux ; car la justice humaine, impuissante à sonder ces situations cachées, inconnues, est placée à l'égard de tous ces délinquants, en présence du même acte délictueux à punir. « La vue de la justice humaine est courte et confuse ; ses moyens d'instruction sont bornés. Comment peut-elle vérifier la sincérité des regrets, les angoisses du remords, tous les déchirements de la douleur ? Elle ne pénètre pas dans la pensée des coupables ; elle ne peut mesurer ni le degré de la faute, ni le degré de l'expiation ; elle s'arrête aux faits extérieurs, aux indices, aux probabilités [1]. » — « Triste et misérable justice, s'écrie l'un des plus grands docteurs de l'Église, puisque ceux qui jugent ne peuvent lire dans la conscience de ceux qui sont jugés [2] ! »

16. — Après avoir fait ressortir les applications si distinctes de la loi morale et de la loi sociale, après avoir insisté sur les difficultés que rencontre la justice humaine et sur la grande part qui reste cachée dans les affaires criminelles, reprenons pas à pas la marche interne de la pensée coupable que nous n'avons envisagée jusqu'ici que dans sa généralité. Plaçons-nous dans l'une des séries possibles des phases si diverses que comporte son développement. Préoccupons-nous, par exemple, de la préparation du crime dans une âme qui n'est pas déjà corrompue, qui ne se consume pas à la recherche du mal, en un mot, qui n'est pas dépravée au point d'accueillir

1. M. Faustin Hélie, *Introd. à l'éd. préc.* de Rossi, p. LXXV.
2. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, trad. par E. Saisset. Paris, 1855, t. IV, l. XIX, c. 6, p. 23.

une idée mauvaise, dès qu'elle s'offre à l'esprit. Nous sommes d'autant plus désireux de creuser dans une certaine mesure cette partie morale de notre étude, que les jurisconsultes italiens eux-mêmes se sont, en général, bornés à de simples indications des degrés successifs de la pensée, sans en fouiller, à notre point de vue, purement psychologique, les profondeurs. Il est, du reste, de principe incontesté, qu'à chacune des phases dont nous allons présenter le développement, l'agent peut toujours mettre un terme à la marche intérieure de la pensée criminelle.

« Ainsi que la vertu, le crime a ses degrés [1]. »

17. — Un homme se trouve dans la situation que nous venons d'indiquer. Il a quelquefois laissé s'oblitérer en lui le sentiment du devoir. Aucune conséquence de ce relâchement ne s'est manifestée au dehors ; mais sa conscience en a ressenti les atteintes. Il s'est habitué insensiblement à une notion, quelque peu dénaturée, de l'idée du bien. « *Misera condizione delle menti umane, che le lontanissime e meno importante idee delle revoluzioni dei corpi celesti sieno, con più distinta cognizione presenti che le vicine e importantissime nozioni morali, fluttuanti sempre e confuse, secondo che i venti delle passioni le sospingono e l'ignoranza guidata le riceve e le trasmette* [2]. » Dans cet état de choses, une pensée criminelle traverse l'esprit de l'agent. La cupidité, « *impius lucri furor*, » la volupté, « *mœroris infamiæque comes*, » ou le cri de la vengeance, « *ce chant des enfers*, » comme l'appelle Voltaire (presque tous les mobiles coupables dérivent de l'un ou de l'autre de ces sentiments), lui ont suggéré le dessein de commettre un homicide. La victime qu'il a choisie lui est attachée par les liens du sang. Il repousse cette pensée ; elle lui fait horreur, malgré l'avantage matériel ou l'ignoble satisfaction qu'il pourrait obtenir en la réalisant. Durant cette première phase, il n'y a, en définitive, que pensée vague, indéterminée, non réfléchie ; il n'y a qu'envie, fantaisie, « *voglia*. »

Les poètes dramatiques, anciens et modernes, ces savants anatomistes du cœur humain, nous offriraient de nombreux tableaux de cette situation morale et des degrés plus avancés de la criminalité.

18. — Le but que le crime permettrait d'atteindre se présente, de nouveau, à l'esprit de l'homme. Autant le terme poursuivi est désiré, autant l'accomplissement matériel de l'acte, le moyen d'y arriver, lui est odieux.

« Qu'une âme généreuse a de peine à faiblir !
Quelque fruit que par là j'espère de cueillir,

1. Racine, *Phèdre*, acte IV, sc. 6.

2. « Déplorable condition des intelligences humaines ! Les idées les moins importantes des plus lointaines révolutions des corps célestes sont possédées avec plus de netteté que les voisines et si importantes notions morales, toujours flottantes et confuses, suivant que le souffle des passions les soulève ou qu'une ignorance prévenue reçoit ces notions et les transmet. » (Beccaria, *op. cit.*, § IX, p. 35.)

Les douceurs de l'amour, celles de la vengeance,
La gloire d'affranchir le lieu de ma naissance,
N'ont point assez d'appas pour flatter ma raison,
S'il les faut acquérir par une trahison,
S'il faut percer le flanc d'un prince magnanime... [1] »

Mais bientôt grandit la convoitise et diminue l'horreur envers le moyen. Cette disposition de l'esprit va croissant, et il arrive que, l'idée du crime revenant, l'âme n'est plus surprise par cette excitation qu'elle a eu le tort de ne pas étouffer dès le principe, sous l'ascendant de la vertu. Il y a peut-être encore répulsion, mais répulsion moindre. L'équilibre s'est fait entre la puissance agressive du mal et le sentiment du bien qui ne résiste plus que faiblement. L'agent se dit à lui-même : « Le crime est horrible; mais le but est important. Je ne dis pas moi, mais un autre que moi ne consentirait-il pas à poursuivre un terme si enviable? » Tous les hommes, en effet, font usage d'une balance mystérieuse cachée à tous les yeux. Celui qui songe à devenir meurtrier a placé dans un plateau le motif qui le pousse à agir, dans l'autre le poids de l'idée morale, du bien. Qui l'emportera de l'un ou de l'autre, de la notion du juste ou de l'énergie du mobile? Tantôt le premier plateau est soulevé par le second; tantôt c'est le second qui est soulevé par le premier.

« ..... Oreste vous adore;
Mais de mille remords son esprit combattu
Croit tantôt son amour et tantôt sa vertu.
.....
..... Il craint l'univers en courroux;
Mais il se craint, dit-il, soi-même plus que tous.
Il voudrait en vainqueur vous apporter sa tête;
Le seul nom d'assassin l'épouvante et l'arrête.
Enfin il est entré sans savoir dans son cœur
S'il en devait sortir coupable ou spectateur [2]. »

Si l'on n'est pas pour le crime, on n'est pas contre lui; et, dès qu'on n'est pas le défenseur de la vertu, on en est l'adversaire. Après des tergiversations de moins en moins sensibles, l'agent qui marche vers sa défaite morale s'arrête volontiers à l'idée du mal, qui n'a pas encore obtenu de lui un entier acquiescement. Il peut venir à résipiscence, comme il aurait pu ne pas aller jusque-là. Mais, s'il se laisse entraîner, l'esprit de l'homme est ainsi fait que la pensée criminelle, accueillie d'une manière même indifférente, prend aisément de fortes racines. Elle acquiert, d'heure en heure, des chances de triomphe pour le combat définitif. « *Quantò diutiùs ad resistendum quis torpuerit, tantò in se quotidiè debilior fit, et hostis contrà cum*

1. Corneille, *Cinna*, acte III, sc. 3.
2. Racine, *Andromaque*, acte V, sc. 2.

potentior [1]. » La plus petite brèche, pratiquée dans des murailles réputées inexpugnables, n'a-t-elle pas maintes fois ouvert la place aux assiégeants?

« Un pas hors du devoir nous peut mener bien loin [2]. »

La satisfaction convoitée obsède l'âme et la domine de plus en plus; l'agent se prend à souhaiter la réalisation de son dessein, à concevoir le désir, « *desiderio.* »

19. — L'esprit tend très vivement vers le but qu'il veut atteindre. L'empire de l'idée morale s'affaiblit, à mesure que grandit la fascination du mal. L'agent arrive à penser que le succès de son dessein ne saurait être négligé, et que, pour réussir, il ne doit pas reculer devant l'attentat. Il acquiesce donc à l'idée mauvaise, il se livre, il s'abandonne au crime. C'est que, pour le coupable, le bien est, eu égard au plus vil intérêt, ce que quelques grammes sont par rapport à plusieurs milliers [3]. Cette phase est celle de l'intention, « *intenzione* », qui renferme l'élément constitutif de la criminalité interne. « *Nunc primùm occurrit simplex cogitatio, deindè fortis imaginatio, posteà delectatio et motus pravus, denique assensio* [4].»

20. — Maintenant, si le sentiment de l'honnête ou quelque autre pensée d'un ordre même inférieur, qui triomphent quelquefois des tentations les plus détestables, ne prend le dessus, par un effort suprême et désespéré, l'agent familiarisé avec la pensée criminelle, désireux de sa réalisation, décidé à l'exécuter, se préoccupe de la mise en pratique; c'est le « *proponimento* », dessein plus qu'arrêté, détermination formelle et précise, puisqu'on dispose dans l'esprit les moyens de l'accomplir; c'est le « *tenax propositi* »; c'est la volonté vraiment efficace, qui, loin d'avoir cédé, s'est affermie davantage. L'agent ne se demande plus alors s'il exécutera le crime; c'est un point résolu. Mais il se consulte sur la mise en œuvre; il prend ses mesures, il calcule. Comment donnera-t-il la mort? Avec une arme à feu, un poignard ou le poison? Quel jour, en quel lieu? Quelles précautions prendra-t-il à la recherche de l'impunité? Comment surmontera-t-il les obstacles qu'il entrevoit? Après l'entière déroute de la vertu, il reste encore un espoir pour la société. Peut-être l'obstacle à renverser paraîtra-t-il trop grave, l'acte d'une exécution trop périlleuse. Peut-être l'une de ces considérations ou quelque autre, relativement aussi vile, feront-elles renoncer à la résolution. Résultat heureux en fait, mais lamentable dans sa cause! La société ne sera pas troublée, sans doute, et, aux yeux de la loi pénale, c'est suffisant : mais, chose singulière, l'impuissance du mal n'aura pas été due à la puissance du bien.

1. *Imitation de J.-C.*
2. Th. Corneille, *Surena*, acte IV.
3. « La vie est un loto bigarré, où quelques-uns risquent leur innocence, d'autres leur part du ciel pour attraper un lot. Il ne sort que des zéros et, à la fin, il n'y a pas de lot. » (Schiller, *Les Brigands*, acte III, sc. 2.)
4. *Imitation de J.-C.* — V. Shakspeare, *Othello*, *Macbeth*; — Voltaire, *Zaïre*, *Adélaïde du Guesclin*, etc., etc.

L'idée morale et l'idée criminelle auront été vaincues à la fois. Celle-ci même, dirons-nous, quoique abandonnée, sera au fond triomphante : celle-là, en apparence victorieuse, sera, au contraire, terrassée. Mais, si rien ne s'oppose à la réalisation du projet coupable, l'agent dispose ses plans et se prépare à l'exécution.

« Viens, Narcisse, allons voir ce que nous devons faire [1] ! »

21. — Après avoir été éveillée par la convoitise, provoquée par le désir, fortifiée par l'intention, définitivement résolue dans la préparation du méfait, la volonté va s'élancer, en pleine connaissance de cause, vers la vie externe, et se révéler à la société par l'acte qui sera le fruit de cette élaboration. L'agent prend ses mesures pour franchir le passage d'une vie à l'autre. C'est la dernière phase interne, l'impulsion vers l'acte extérieur, « *l'impulzione all'atto esterno.* »

22. — Les trois facultés de l'âme concourent à ce travail intérieur. Nous venons de décrire le développement croissant de la volonté. Mais sa formation ne se comprend qu'avec l'aide des deux autres facultés de l'esprit. « *La volontà è quella facoltà dell'animo, che ci determina dopo le spinte dell'appetito, e dopo i calcoli della ragione. L'appetito ci sprona, l'intelletto esamina, la volontà ci determina. Per volere bisogna dunque appetire e conoscere* [1]. » Oui, pour vouloir, il faut connaître et envier le but vers lequel on tend, et Filangieri tient un langage vraiment philosophique, lorsqu'il indique le rôle de chacune des facultés dans la vie criminelle interne, tout en décrivant l'ordre même qui régit leur manifestation.

En même temps que la volonté se forme et grandit, elle est, en effet, soutenue par la coopération de l'intelligence, c'est-à-dire par la faculté de délibérer que les jurisconsultes italiens dénomment « *consiglio* ». Dans la simple envie, il n'y a pas réflexion ; mais, dès la deuxième phase, dès le désir, on reconnaît l'œuvre de l'esprit qui a médité. A partir de ce degré, la force du *consiglio* va croissant. Dans l'intention et la préparation interne, la volonté ne fait qu'acquiescer au résultat de la délibération.

Mais la faculté qui apporte le concours le plus dangereux à l'élaboration est celle qui joue dans la vie le rôle principal, celle qui est le point de départ de la préparation de la pensée, la sensibilité. D'une impression venue d'elle naissent la convoitise aux divers aspects, la haine, la volupté, tous les mobiles des actes coupables. L'influence de la passion, de l' « *affectus* » est désastreuse. « *Lumine mentis carentem rectè philosophi affectionem*

1. Racine, *Britannicus*, acte IV, dernier vers.

2. « La volonté est cette faculté de l'âme qui fixe la détermination d'après les impulsions de la convoitise et les calculs de la raison. La convoitise éperonne la pensée, l'intelligence examine, la volonté arrête la résolution. Pour vouloir, il faut donc convoiter et connaître. » (Filangieri, *op. cit.*, t. V, p. II, c. 37, p. 87.) — V. aussi Nicolini, *De la Tentative*, note sous le § 2, *op. cit.*, t. II, XXI. — Fr. Carrara, *op. cit.*, p. 26, etc.

animi nominaverunt amentiam. » La sensibilité, avec ses brûlants appétits, « *cæcæ cupidines*[1], » avec ses élans irréfléchis, ses mouvements sans mesure et sans règle, n'étouffe-t-elle pas dans l'esprit la voix de la raison, n'aveugle-t-elle pas l'intelligence, ne fait-elle pas dévier la délibération de son normal développement, ne la corrompt-elle pas pour la conduire inévitablement au résultat où elle tend, ne pèse-t-elle pas de tout son poids sur l'œuvre de la volonté, afin de hâter la détermination? Après avoir, seule d'abord, imprimé à l'âme le premier ébranlement, la première secousse, elle appelle à son aide l'intelligence et elle l'entraîne à la conquête de la volonté. Elle maîtrise ces deux facultés et les contraint, en leur imposant son empire, à s'associer à ses fins. Par sa fougue, la sensibilité fait croire quelquefois au défaut de réflexion. Où sont, en effet, le sang-froid, le calme, la modération nécessaires à la délibération, à la formation de la volonté, quand cette excitatrice est là, accélérant la course de la pensée? Le désir du cœur fait naître le désir de l'intelligence. Au désir du cœur succède le trouble intime, « *perturbazione.* » concomitant de l'intention. Ce trouble entretient l'ardeur de l'âme dans la préparation mentale des moyens. Enfin l'esprit méchant triomphe de la conscience; la volonté se forme et se prononce. Alors la sensibilité, atteignant la passion, ce degré de véhémence auquel peuvent être portés les appétits et les désirs, couronne l'œuvre et provoque le bond qui va faire passer le crime des ténèbres à la lumière. On comprend ainsi — ce qui étonne quelquefois la justice — l'emportement de certains coupables, dès les premiers pas dans la vie externe. C'est qu'une longue route a déjà été parcourue, que la préparation a été complète, l'excitation incessante; c'est que le cœur a saigné aux épines du chemin; c'est qu'après la douloureuse et déshonorante victoire remportée sur l'idée du bien, le criminel s'est jeté dans les voies extérieures du monde visible, sous la pression de l'entraînement qu'il a lui-même provoqué et dont il est responsable. « *Omnisque nimiùm longa properanti mora est*[2]. » Ainsi se soutiennent, l'une l'autre, dans le mal, les trois facultés de l'âme, de même qu'elles s'entr'aident dans l'accomplissement du bien[3].

23. — Quelquefois, dans les plus noirs attentats, au lieu d'être emporté et fougueux, l'agent, jusqu'au dernier acte de la consommation externe, sera calme, froid, en apparence insensible. En lui, la puissance de la réflexion aura maîtrisé l'élan de la sensibilité. Il est évidemment plus coupable. Les différences essentielles qui séparent les caractères, les organisations intellectuelles et morales, expliquent cette diversité. C'est ce qui permet de comprendre, ici la lenteur, là l'extrême rapidité de l'élaboration interne; chez

1. Cicéron, *Tusc.*, III, 10.
2. Sénèque, *in Agamemn.*
3. V. saint Thomas d'Aquin, *Sanctæ Thomæ Aquinatis opera omnia.* Paris, 1660, notamment t. XX, p. 435 et s., *opusc.* XXII, *De modo confitendi et de puritate conscientiæ.*

l'un, la succession progressive et mesurée des phases de la pensée : chez l'autre, la précipitation, l'entassement, la simultanéité apparente de ces mêmes phases.

Chez le récidiviste surtout, combien sont moins difficiles à surmonter les obstacles que rencontre la réalisation de l'idée du mal !

« Dans le crime il suffit qu'une fois on débute ;
Une chute toujours entraîne une autre chute [1]. »

La pensée criminelle trouve, en quelque sorte, tracée la voie qu'elle doit suivre pour arriver à maturité. Si la peine n'a pas produit sur le coupable une influence salutaire ; si, au lieu d'avoir essuyé une seule défaite, la morale en a éprouvé plusieurs ; principalement (ce qui ne doit pas être rare), si l'agent a commis un attentat antérieur demeuré impoursuivi, il s'abandonne, espérant encore l'impunité, à son inspiration perverse, avec d'autant moins de résistance qu'il aura failli plus gratuitement une première fois. L'habitude du mal pousse quelquefois ses ravages jusqu'à détruire l'empreinte de la nature primitive. Elle crée un homme nouveau qu'elle attache au vice par des chaînes de fer.

Si même, sans avoir commis déjà une action mauvaise, sans l'avoir résolue, l'agent a laissé son âme se corrompre sous l'influence et dans l'élaboration du mal, si sur cette route invisible vers la détermination perverse, l'âme, bien qu'elle ne l'ait pas une seule fois atteint, s'est avancée vers le terme, plus tard, une autre occasion se produisant, l'idée du bien sera plus difficilement victorieuse. Plus la phase à laquelle se sera arrêté l'esprit sera voisine du passage à la vie externe, plus sera menaçant le triomphe du mal. Si c'est un troisième, un quatrième assaut, et que l'âme se soit montrée faible antérieurement, combien est plus imminent le péril ! Car c'est auprès d'un abîme creusé par des demi-défaites, que la lutte s'engagera de nouveau : terrain défavorable au succès du bien ; combat inégal, dont nul ne peut suivre les vicissitudes, mais dont les précédentes faiblesses ont préparé l'issue. — Avec quelle plus effrayante rapidité se déroulent les phases internes ! Qu'il est plus alarmant et qu'il peut devenir intolérable le danger couru par la société ! Combien, par conséquent, est plus méritoire, aux yeux du souverain Juge, la résistance opposée au mal, la victoire du bien dans une âme, dont un honteux passé ne faisait que trop redouter des crimes nouveaux ! La conscience, dont ne peuvent étouffer absolument la voix les forfaits les plus graves, les plus réitérés, renferme en elle l'ineffable secret des retours inattendus vers le bien. Il y a là, comme dans toute cette partie de notre étude, un insondable mystère.

Après avoir scruté la préparation du mal, qu'il serait consolant, si le cadre ne l'interdisait, de s'attacher à l'étude du bien ! Que ne nous est-il

1. Boileau, *Sat.* x.

permis de nous complaire dans ses succès, dans la recherche délicate du beau moral par une âme qui en est éprise au point de fuir jusqu'à la plus vague pensée de ce que repousse la conscience, jusqu'à l'occasion de la faire naître!

24. — Le but de la science psychologique ne saurait être de tracer des règles d'universelle application. Elle se borne, ainsi que nous l'avons fait, à une, deux, trois hypothèses possibles entre plusieurs milliers. Supposer à nos considérations une autre tendance, ce serait aussi injuste que de nous prêter l'intention de mesurer les différentes profondeurs de l'Océan, de compter sur ses bords les grains de sable dont le nombre infini, pour parler un langage humain, est comparable à la variété des mouvements, des phases, des circonvolutions de la pensée. La science psychologique vise, sans doute, à l'unité au point de vue le plus général; mais elle recherche et reconnaît l'unité dans la diversité même. Il n'est donc pas inutile d'étudier la criminalité interne, quelque imparfait que paraisse inévitablement cet examen et quelque inapplicables qu'en soient souvent les résultats scientifiques. Tout ce qui tend à nous rendre moins étranger à ces graves questions doit appeler et retenir le regard le plus attentif. Nicolini, dans une des notes de son traité sur la *Tentative*, dit avec raison que « *ce n'est point là une vaine érudition, mais une nécessité.* » Certes, on n'accusera pas d'être trop spéculatif ce grand esprit qui s'est principalement occupé de l'appréciation des faits, et qui leur a appliqué, avec une si grande hauteur de vues, les principes de la science dans le long exercice de ses fonctions d'avocat général à la Cour suprême de Naples.

S'il ne faut rien négliger, quant à l'examen du corps et de l'organisme physique, comment parvenir à une exacte connaissance de l'imputabilité, sans l'étude patiente, approfondie de tout ce qui relève de l'âme, sans scruter l'élaboration, lente ou rapide, qu'attestent la conscience et l'observation?

*
* *

Si la pensée ne peut jamais faire l'objet d'une peine lorsqu'elle ne dépasse pas les phases internes, « la vie extérieure cependant n'est rien sans cette vie intime, sans cette conversation de soi-même avec soi-même... Tout homme, toute intelligence a cette parole du dedans, cette conversation de soi à soi, qui fait sa vie véritable. Le reste n'est qu'une apparence, quand il n'est pas le produit de cette vie intime. C'est cette vie intime qui est tout l'homme, qui fait toute la valeur de l'homme. Tel porte un manteau de pourpre qui n'est qu'un misérable, parce que la parole qu'il se dit à lui-même est la parole d'un misérable; et tel passe dans la rue, nu-pieds, en haillons, qui est un grand homme, parce que la parole qu'il se dit à lui-même est la parole d'un héros ou d'un saint. C'est au jour du jugement qu'on

verra cette volte-face du dedans au dehors et que, le colloque mystérieux de chaque homme étant connu, l'histoire commencera [1]. » A ce grand jour, où les fautes seront pesées dans la balance du Juge suprême, il sera tenu compte de ce qu'aura exigé le juge d'ici-bas. Rien alors ne demeurera dans l'ombre. « Tremble, malheureux, dont la conscience couve des crimes ignorés et impunis! Cache-toi, parjure, et toi qui, sous le masque de la vertu, vis au sein de l'inceste! Frémis, scélérat qui, couvrant tes forfaits d'un voile propice, attentas à la vie de l'homme! Crimes inconnus, brisez l'enveloppe qui vous cache et demandez grâce à ces terribles hérauts de l'éternelle justice! [2] »

« *Judex ergò cùm sedebit,*
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit [3]. »

Mais le législateur mortel n'usurpe pas sur les droits du Tout-Puissant; il le sert au poste où il est placé. Il doit, sans doute, s'efforcer de rattacher, autant qu'il est en lui, sa justice à la justice d'en haut, comme pour avancer le règne de Dieu sur la terre. Néanmoins, « que peuvent avoir de commun l'infaillible justice qui saisit l'âme et ses troubles intimes, et la justice humaine qui ne peut saisir que les actes externes?... Est-il possible d'imposer à celle-ci la tâche de commencer, en ce monde, l'œuvre de la justice éternelle! [4] »

1. Le R. P. Lacordaire, *Conf. de N.-D. de Paris*, 1re de 1846, *De la vie intime de J.-C.* — « *Non est enim occultum quod non manifestetur, nec absconditum quod non cognoscatur et in palàm veniat* (Evang. selon saint Luc, VIII, 17). » — « *Patiens quia æternus* » (saint Augustin).
2. Shakspeare, *Le roi Lear*, acte III, sc. 2.
3. Prose *Dies iræ*.
4. M. Faustin Hélie, *Intr. de son éd. préc. de Rossi*, pp. LXXV et LXXVI.

LES PERSONNES MORALES

SANS BUT LUCRATIF

ET LEUR CAPACITÉ DE POSSÉDER,

PAR M. HUBERT-VALLEROUX,

Avocat à la cour de Paris, docteur en droit.

Les hommes vivant en société, c'est-à-dire dans leur état naturel, dans celui pour lequel le Créateur les a faits, arrivent bien vite, lorsqu'ils deviennent nombreux et qu'ils se fixent sur le sol, à avoir certains besoins qui ne sont point temporaires, qui dureront autant que leur société même, et qui s'accroîtront encore avec la population et avec son état de civilisation. De ces besoins, quelques-uns sont satisfaits par les pouvoirs publics et ne peuvent l'être bien que par eux : tel est le besoin de sécurité, tant contre l'ennemi extérieur que contre les malfaisants du dedans. Une société où chacun est obligé de se défendre est mal réglée. Mais à côté se trouvent d'autres services, nécessaires aussi à leur manière, qui veulent être permanents comme les besoins qu'ils contentent, et qui peuvent être remplis ou par le pouvoir public (par l'Etat, pour parler le langage courant), ou par des particuliers.

De ces services, le premier et le plus nécessaire est celui qui assure la célébration du culte. Il faut, pour l'assurer, d'abord des ministres spéciaux, et c'est à quoi il est pourvu par l'institution du clergé, puis des édifices exprès, et, enfin, il doit être pourvu à la subsistance du clergé, à l'entretien des bâtiments. Qui se chargera d'assurer le côté matériel du culte ? Ce peut être l'Etat, il est assez muni de ressources et il est durable pour cela ; mais l'Etat moderne fait profession d'être indifférent en matière religieuse (lorsqu'il ne fait pas profession d'être hostile), et il y a dans le même pays des fidèles de différentes communions. Ne vaut-il pas mieux que ces fidèles pourvoient eux-mêmes aux besoins de leur culte ? Mais comment y arriveront-ils ? Le culte doit être perpétuel et ces particuliers sont mortels, ils sont changeants aussi. Si l'église qu'ils vont élever reste leur propriété indivise, elle pourra être saisie par les créanciers de l'un d'eux ou revendiquée par les héritiers des défunts ou même par les dissidents. Il faut donc qu'elle n'appartienne à aucun en particulier, mais soit affectée à perpétuité à l'usage des fidèles qui habitent ou habiteront dans la paroisse.

On peut, pour assurer des ressources à cette église, lui constituer un capital dont les revenus serviront à rétribuer le clergé et à pourvoir aux frais du

culte, conjointement avec les offrandes quotidiennes des fidèles. Mais tout cela forme un patrimoine qui a son existence propre. La paroisse possède, et ceci l'oblige à passer des baux, à ester en justice; elle peut avoir à vendre, acheter, échanger; elle recevra des dons, elle aura, en un mot, tous les droits que possèdent, quant à leurs biens, les personnes vivantes. C'est ce qui fait que nous avons à côté des personnes naturelles ou personnes vivantes qui sont créées de Dieu, des personnes morales ou personnes juridiques, êtres de raison qui tiennent leur existence de la loi.

Ce qui vient d'être dit du culte est vrai aussi de l'enseignement et de l'assistance. Il y aura toujours des pauvres, même dans nos sociétés les plus raffinées, et, à côté des misérables qu'il faut secourir, sont les enfants pauvres qu'il faut enseigner. Ici l'Etat se présente de lui-même. Mais s'il est chargé de ces deux services, ce sont les contribuables qui en supporteront les frais, alors qu'il n'en coûtera rien au public si des particuliers, par leurs *associations* et leurs *fondations* (car ce sont les deux moyens qui constituent les personnes morales), en prennent la charge. De plus, l'unité de croyances et de doctrine ne se trouve pas dans nos Etats modernes, la diversité des opinions et des sentiments des citoyens qui les composent fait, au contraire, leur essentiel; or, dans quel sens l'Etat va-t-il enseigner? N'est-il pas à craindre que les gouvernants se servent de leur puissance pour opprimer les consciences en inculquant aux enfants des idées contraires à celles de leurs parents? Cette crainte n'est pas vaine, et c'est ce qui se voit, effet, en comme on voit aussi la politique intervenir dans la manière dont sont distribués les secours publics. Il vaut donc mieux que l'enseignement soit laissé aux particuliers qui le donneront conformément à leurs idées, l'Etat n'intervenant qu'à leur défaut, comme il vaut mieux aussi que l'assistance vienne de la charité privée, puisque la religion qui l'inspire surtout ne fait pas acception de croyances et secourt les malheureux sans distinguer.

Mais un établissement d'instruction, surtout d'instruction supérieure, suppose des bâtiments exprès, pourvus de collections, de bibliothèques et encore d'un fonds dont les revenus serviront à rétribuer les professeurs, à entretenir le matériel, car on ne peut compter sur les rétributions des élèves et sur les dons quotidiens. Et si tous ces capitaux reposent sur une tête mortelle, l'institution ne durera pas : il faut donc que ces établissements d'instruction soient personnes morales. De même les établissements hospitaliers, hôpitaux, hospices, orphelinats doivent appartenir à leur destination à perpétuité aussi bien que les fonds qui seraient constitués par des personnes libérales, pour que les revenus soient appliqués aux besoins de chaque jour : il faut donc qu'ils soient aussi personnes morales.

C'est-à-dire, il faut, si l'on ne veut tout mettre aux mains de l'Etat, il faut, si l'on veut que le culte, que l'enseignement, que l'assistance, la prévoyance même puissent être assurés par les particuliers, qu'on leur donne le droit de constituer des personnes morales, qu'on leur donne le droit d'association et le droit de fondation.

Ces créations de personnes morales ont été nombreuses et faciles dans les premiers temps de notre histoire. L'Etat est intervenu ensuite pour restreindre cette liberté de les ériger, et la Révolution de 1789, bien que faite au nom d'idées libérales, l'a réduite à si peu de chose qu'il n'y a pas un pays où elle ne soit plus étendue qu'en France. Elle est pourtant nécessaire plus encore en une démocratie que sous un autre régime, puisque la liberté laissée aux idées et aux actions des citoyens doit faire le fond et l'essentiel de cette forme de gouvernement.

*
* *

Aux débuts de notre ancienne monarchie, l'Etat avait des attributions peu étendues, et elles restèrent telles pendant des siècles. Ce qui concernait le culte, l'enseignement, l'assistance n'était pas de son ressort, — il n'intervenait que pour protéger et pour défendre, — c'était l'Eglise qui en avait la charge, mais les moyens matériels lui étaient fournis par les libéralités des fidèles érigées souvent en personnes morales perpétuelles. C'étaient des fondations qui fournissaient aux besoins des églises, des chapitres, des évêchés, des monastères. Pour les établir, que fallait-il? L'autorisation des supérieurs ecclésiastiques, et nullement celle de l'Etat. La même autorisation était requise, mais suffisante, pour la fondation d'hôpitaux, d'hospices et « d'aumônes » : on comprenait, sous ce nom, les œuvres charitables de toutes sortes, comme la fondation à perpétuité de telle somme ou de telle quantité de denrées à distribuer annuellement aux pauvres de tel endroit, ou pour servir à l'entretien de tant de vieillards, pour doter tant de pauvres filles, etc. Quant à l'enseignement, on sait qu'il relevait de l'Eglise seule, puisque c'est à elle, et non à l'Etat, qu'il avait été dit en la personne de son fondateur : « *docete* ». Mais le soutien extérieur venait ici encore des fondations pieuses et surtout des bénéfices.

Les professeurs furent, pendant longtemps et à tous les degrés, des ecclésiastiques, et parmi eux les séculiers étaient des bénéficiers, c'est-à-dire les titulaires d'une fondation faite pour assurer le service d'une œuvre utile. Les fondateurs constituaient un capital dont le revenu suffisait à l'entretien d'un prêtre, lequel avait charge de desservir telle chapelle ou église, ou d'enseigner soit les enfants, soit les écoliers de tel lieu, parfois de diriger un de ces petits hospices de campagne comme on en rencontrait alors beaucoup. Parfois les trois objets étaient réunis : le bénéficier était aumônier d'un hôpital, en desservait la chapelle et instruisait les enfants du lieu.

Nous avons des chartes contenant érection de personnes morales, ou plutôt, suivant l'ancien style juridique, de personnes de main-morte : chapelles, hopitaux, collèges, bénéfices. L'écrit, l'*instrument*, comme on disait alors, est rédigé par un officier public, un notaire d'habitude; on y voit intervenir le donateur, l'autorité ecclésiastique qui approuve après un examen, lequel a porté

même sur le côté matériel, c'est-à-dire qu'elle s'est assurée que l'établissement projeté, hôpital, etc., avait de suffisantes ressources pour se suffire. D'autres fois, la fondation est faite par testament, et, souvent enfin, s'il s'agit d'un établissement charitable, nul acte n'est passé au début. La personne morale existe *de fait* par le dévouement de quelques pieux fidèles qui recueillent et soignent quelques malades. C'est seulement si la maison s'agrandit, et, surtout, reçoit quelque importante donation, donation d'immeuble principalement, que l'on songe à dresser un acte régulier et à requérir l'intervention en forme de l'*Ordinaire* (de l'évêque), qui, jusqu'alors, a toléré l'existence de l'établissement.

Les donations, par dons ou par legs faites à ces personnes morales même ayant une existence *de fait*, ne semblent avoir été soumises à aucune restriction. On croyait ces œuvres utiles et l'on ne pensait pas qu'on dût empêcher un fidèle, maître de ses biens, d'en faire, ou de faire d'une partie d'entre eux, ce charitable emploi. Et, en effet, bien des œuvres, surtout de bienfaisance, commençaient petitement, et, suivant l'expression des contemporains, « sitôt l'œuvre commencée et connue, chacun s'empressait à lui faire du bien. »

Comment ces personnes morales étaient-elles gérées? Les bénéfices, les cures, les évêchés étaient administrés par les titulaires, qui, toutefois, ne pouvaient faire actes de propriétaires, puisqu'ils n'avaient que l'usufruit du bien. Les autres fondations, hôpitaux, etc., étaient gérées comme le portait la charte d'établissement passée entre le donateur et l'autorité ecclésiastique. Tantôt c'était une seule personne qui administrait, le chapelain d'ordinaire, et tantôt c'était un conseil formé de notables du lieu. Toujours le fondateur avait, par lui ou ses ayants droit, la faculté de contrôle, et ce droit, lorsqu'il ne pouvait l'exercer ou avait renoncé à le faire, était exercé par l'Ordinaire ou plutôt par des ecclésiastiques que l'évêque déléguait. C'était à l'évêque que revenait le pouvoir de corriger les mauvaises pratiques des administrateurs des personnes morales et de changer, au besoin, ces administrateurs eux-mêmes, de faire les règlements nécessaires et, enfin, d'apporter à la destination primitive de la personne morale — ceci d'accord avec les ayants droit des fondateurs — les changements que le temps ou les circonstances avaient rendus nécessaires. A l'autorité ecclésiastique revenait donc le pouvoir décisif.

C'est cette liberté d'ériger des personnes morales qui avait assuré l'existence d'un nombre d'églises, de chapelles et d'oratoires bien supérieur à celui qui existe, encore que la France actuelle soit plus peuplée que celle du moyen âge. C'est à elle que l'on a dû les Universités d'alors et ces collèges qui permettaient à de pauvres écoliers de profiter même de l'instruction que nous appelons aujourd'hui supérieure. C'est elle enfin qui avait couvert nos campagnes de ces petits hôpitaux, ou dispensaires ruraux, dont il n'est pas resté même la trace, et de ces « aumônes » (on a vu le sens qu'avait ce mot) qui procuraient aux campagnes du XIIIe siècle des moyens d'assistance dont, malgré le progrès de la richesse publique, elles sont aujourd'hui dénuées.

Il faut, pour trouver l'intervention de l'État, venir au XVIe siècle.

Ce n'est point qu'on ne puisse citer antérieurement, et dès le XIVe siècle, quelques ordonnances royales [1], probablement peu observées, qui défendent d'établir, sans autorisation, de nouvelles congrégations ou confréries ; mais le pouvoir public n'intervenait ni dans l'établissement, ni dans la gestion des personnes morales proprement dites. C'est un édit de François Ier (1543) qui attribua aux officiers royaux la surveillance des personnes de main-morte et surtout de celles ayant un but charitable : hôpitaux, hospices, etc., et leur donna ainsi le droit qui avait appartenu, jusqu'alors, à l'autorité ecclésiastique.

Cet empiètement s'expliquait par les plaintes nombreuses que soulevait la gestion des fondations par les ecclésiastiques qui en avaient la charge. Le concile de Trente avait retenti de ces plaintes et avait décidé que le patrimoine destiné aux œuvres charitables serait administré par des commissions spéciales, dont le concile fixait la composition, et qui étaient surtout composées de laïques. L'édit de François Ier était dans le même sens, et, toutefois, qu'on le remarque, le roi n'intervenait ni pour autoriser l'établissement des personnes morales, ni pour limiter leur patrimoine.

Henri IV alla plus loin, et, pour remédier au désordre, suite des longues guerres de religion, il chargea son grand aumônier, c'est-à-dire un ecclésiastique de haut rang, mais dépendant de lui, de lui proposer, après en avoir fait la recherche, la suppression des fondations devenues inutiles et l'attribution de leurs biens à d'autres établissements. C'était disposer de ces biens en dehors de la volonté des fondateurs. Mais cette volonté souvent manquait d'objet : les léproseries, par exemple, n'avaient plus de raison d'être ; nombre de patrimoines de mainmorte avaient été envahis ou détournés peu à peu de leur destination première : la mesure ordonnée par Henri IV était donc justifiée [2].

Elle fut continuée sous Louis XIII par une « Chambre de réformation » composée mi-partie d'ecclésiastiques et de magistrats du Parlement (l'élément laïque y intervient donc), et enfin Louis XIV, de son autorité propre, ôta à leur destination le revenu de nombreuses fondations charitables érigées dans les campagnes et les attribua aux hôpitaux des villes, surtout aux hôpitaux généraux qu'il établissait dans les principaux centres. C'était méconnaître la

1. M. Dupin aîné les a colligées avec soin dans ses « *Libertés de l'église gallicane* ». (On sait que, pour lui, la liberté de cette église consistait à ne relever en rien du pape, son supérieur spirituel, et à être sous la dépendance étroite de l'État.)

2. Une mesure analogue a été prise en Angleterre, en 1883, à l'égard des biens affectés à une destination charitable (enseignement ou assistance) dans la cité de Londres. Une commission a été chargée d'en faire la révision et de proposer au besoin une autre, mais analogue affectation. Un délai a été réservé aux ayants cause des fondateurs pour réclamer contre les propositions de la commission ; ils pouvaient même, s'ils le souhaitaient, débattre leur droit devant le Parlement.

volonté des fondateurs en une partie importante et dépouiller la population rurale des moyens de secours que ces fondateurs lui avaient voulu procurer.

Le même roi, par un édit de décembre 1666, défendit de faire à l'avenir « aucun établissement de collèges, monastères, communautés religieuses ou séculières, même sous prétexte d'hospice », sans autorisation expresse donnée par lettres-patentes enregistrées au Parlement. La mesure avait même un effet rétroactif.

Un édit d'août 1749, en rappelant celui de 1666, en étendit encore les effets. Et, toutefois, ce que visaient surtout ces édits était les communautés religieuses, dont le nombre et, surtout, dont la situation particulière, puisque leurs biens étaient soumis à des règles spéciales, déplaisaient aux gouvernants. L'édit de 1749 déclare que l'autorisation n'est pas exigée des « fondations particulières qui ne tendraient à l'établissement d'aucun nouveau corps, collège ou communauté, mais seulement à la célébration de messes, à la subsistance d'étudiants pauvres ou de pauvres ecclésiastiques, ou séculiers, les mariages de pauvres filles, écoles de charité, soulagement de prisonniers ou incendiés, ou autres œuvres pieuses et également utiles au public ». Il suffit que de telles fondations soient enregistrées au greffe du Parlement, comme sont enregistrées au greffe des tribunaux de commerce nos sociétés commerciales actuelles. On trouve, en effet, de nombreuses fondations hospitalières même dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. On rencontre aussi, et dès le siècle précédent, des « lettres royales de confirmation » qu'avant on ne voyait pas. Ce sont des fondateurs d'établissements charitables ou des administrateurs d'établissements existants, mais qui s'agrandissent, qui sollicitent du pouvoir public une sorte de reconnaissance non indispensable, sans doute, mais utile pour donner à l'établissement une position semi-officielle (pour employer un terme moderne), et même certaines exemptions d'impôt.

Ce même édit de 1749 contenait une disposition toute nouvelle : il défendait aux mainmortables de plus posséder ni recevoir à l'avenir, sans l'autorisation royale, soit des immeubles, soit des rentes sur les particuliers. Ils devaient mettre leur patrimoine en rentes sur l'Etat, sur le clergé ou sur les villes [1].

1. Cette prohibition pour les mainmortables d'acquérir des immeubles, aurait été très ancienne, si l'on en croit quelques auteurs. Ferrière, dans son *Dictionnaire de droit* (1762), la fait remonter avant le XIIIe siècle, sans d'ailleurs en donner aucune preuve, ni expliquer le grand nombre d'acquisitions d'immeubles faites depuis cette époque par des personnes juridiques. Le vérité est que les auteurs des XVIIe et XVIIIe siècles avaient cette conviction que les anciennes règles d'administration du royaume avaient été, jadis, tout autres qu'ils les voyaient et bien plus conformes à leur sentiment. Boisguilbert et Forbonnais croient fermement et écrivent que les finances du royaume ont été autrefois conduites d'après de bonnes maximes (celles qu'ils proposent) et bien différentes du désordre et des excès actuels. Des jurisconsultes comme Ferrière ont la même idée et aussi fausse en ce qui concerne les questions dont ils s'occupent. Il est vrai que l'administration royale avait toujours vu avec déplaisir les affectations d'immeubles à des personnes juridiques, parce que le fisc y perdait, à l'origine du moins, des droits de mutation ; mais on ne trouve point, avant l'édit de

L'édit de janvier 1780 les engage même à vendre leurs immeubles pour en verser le produit dans les caisses de l'Etat qui en paiera l'intérêt en augmentant d'un dixième tous les vingt-cinq ans, afin de représenter l'accroissement probable que donnerait un revenu en immeubles.

Nous sommes arrivés, du reste, au siècle des Encyclopédistes qui, dans leurs écrits si puissants sur l'opinion, exaltent l'absolu pouvoir de l'Etat et n'admettent pas que les particuliers aient quelque droit en face de lui. Et comme ces particuliers n'ont de force que par les associations et les personnes morales qu'ils établissent, il faut leur ôter la faculté d'en faire, afin de les laisser isolés et sans vigueur vis-à-vis du pouvoir public irrésistiblement puissant. D'où la guerre faite par les philosophes et les écrivains d'alors à toutes les associations, ou, comme on disait alors, aux communautés indépendantes : cours de justice ou cours des parlements, compagnies d'artisans ou corporations de métiers, communautés religieuses, corps de l'église formant alors l'un des ordres de la nation. Ils n'épargnent non plus ces personnes juridiques qui procuraient des ressources pour le culte, pour l'enseignement, pour l'assistance. Turgot, au mot « fondation » de l'*Encyclopédie*, en demande la suppression comme un progrès nécessaire. Et l'effet de ces doctrines ne se trouve pas seulement dans les édits d'alors, mais dans la pratique administrative et dans la jurisprudence des Parlements qui s'étaient attribué, on le sait, un véritable pouvoir règlementaire.

Opposés déjà par tradition à la mainmorte ecclésiastique et aux communautés religieuses dont ils travaillaient sans cesse à restreindre le nombre et l'importance, ils s'attribuèrent le droit de réduire arbitrairement les libéralités faites, surtout par testament, aux personnes juridiques, même par des bienfaiteurs maîtres de disposer de leurs biens.

D'autre part, l'administration royale, déjà très étendue et très envahissante, s'immisçait de plus en plus dans la gestion du patrimoine des personnes morales. M. de Tocqueville relève, dans son livre de l'*Ancien régime*, les plaintes des contemporains qui sont obligés de demander aux pouvoirs publics l'autorisation de réparer le clocher d'une église de village. Il fallait aussi la permission des tribunaux pour aliéner les immeubles appartenant aux personnes civiles, et la vente devait avoir lieu en justice. Enfin le fisc avait imaginé à l'usage des patrimoines de mainmorte, ou au moins de partie d'entre eux, une taxe spéciale destinée à remplacer les droits ordinaires de mutation.

Mais ce furent les assemblées révolutionnaires qui mirent à exécution l'entière doctrine des Encyclopédistes.

1666, de mesures générales ayant ce caractère et ayant été suivies d'exécution. Il est assuré, au contraire, que cet édit fut peu observé et qu'enfin c'est aux idées économiques nouvelles que sont dus et les édits rendus au XVIIIe siècle et la jurisprudence parlementaire d'alors.

*
* *

On sait comment l'Assemblée Constituante se saisit des biens ecclésiastiques, autant pour se procurer des ressources que pour ôter au clergé séculier son indépendance, et détruire les ordres monastiques. Elle abolit peu après les corporations d'arts et métiers et ordonna la liquidation de leur patrimoine, puis les compagnies de justice (qui n'avaient, du reste, aucun bien). La Convention, à son tour, ordonna la vente des biens des collèges et universités, puis ceux des établissements charitables et, enfin, elle supprima jusqu'aux compagnies de commerce, telle que la Compagnie des Indes. Il ne restait en France, suivant le vœu des Encyclopédistes, que des particuliers très faibles, puisqu'il leur était défendu de s'associer et de posséder collectivement, et un Etat tout puissant qui s'était engagé à pourvoir aux besoins du culte, de l'instruction et de l'assistance.

Aucune de ces promesses ne fut tenue : la première fut violée volontairement lorsque la Convention abolit les traitements donnés aux ministres du culte en compensation des biens ecclésiastiques saisis par la Nation, et, pour remplir les autres, il fut imaginé de grandes conceptions, plus élevées que pratiques, et qui ne vinrent pas à effet. A la fin de la période révolutionnaire, l'enseignement ne se donnait plus, les secours publics avaient presque cessé ; je ne dis rien du culte : il était persécuté.

Le Directoire, inquiet de voir les pauvres sans assistance et le trésor incapable de les secourir, rendit aux établissements hospitaliers ceux de leurs biens qui n'avaient pas été vendus et, sentant que ces biens étaient insuffisants, il leur permit, ainsi d'ailleurs que le demandaient les conseillers d'État envoyés en mission pour rendre compte de la situation de la France, de recevoir des dons et des legs. Ainsi c'était une assemblée révolutionnaire, c'étaient des hommes ayant toutes les idées philosophiques et économiques du XVIIIe siècle, qui rétablissaient les biens de main morte et avouaient que, sans les libéralités privées, l'assistance allait manquer en France. Les institutions charitables : hôpitaux, hospices et, un peu plus tard, bureaux des pauvres auxquels on donna le nom de bureaux de bienfaisance, formèrent de nouveau des personnes morales. La différence que la Révolution avait mise entre ces nouvelles personnes et les anciennes, c'est qu'elles n'avaient plus leur liberté d'autrefois. Elles ne pouvaient se former sans l'autorisation de l'Etat (ce qui, avant, n'était pas exigé, on l'a vu, de cette sorte de personnes morales), ne duraient qu'autant qu'il plaisait à l'Etat, ne pouvaient recevoir que si elles y étaient autorisées à chaque fois, et pour la gestion de leur patrimoine étaient en tout sous sa main.

Lorsque le premier Consul rétablit le culte en France, il dut, pour aider les églises, les évêchés, les séminaires peu dotés par l'Etat, les constituer en

personnes morales capables de posséder et de recevoir, et auxquelles même il fit rendre quelque chose de leur ancien patrimoine.

C'étaient de nouveaux biens de mainmorte qui s'établissaient ainsi. Depuis et malgré leur hostilité contre le principe, nos gouvernants ont été conduits par la force des choses et comme malgré eux, à autoriser la fondation de diverses autres personnes morales. D'abord ils ont dû reconnaître cette qualité aux sociétés commerciales (desquelles toutefois je n'ai pas à m'occuper, mon objet étant les sociétés sans but lucratif), puis aux sociétés savantes ou philanthropiques qui, sans un patrimoine, ne pourraient guère remplir leur but qui est d'encourager les arts et les sciences, la littérature, ou de récompenser des actes de vertu. On reconnaît même aux régiments la qualité de personnes morales en leur permettant de recevoir des dons et des legs qui leur sont faits principalement pour fonder des prix de tir à distribuer annuellement. Voici, enfin, que l'on reconnaît la qualité de personnes civiles aux établissements d'instruction supérieure.

Une loi de 1875, qui permettait aux particuliers de fonder de tels établissements (ce qu'ils ne pouvaient faire avant), déclarait aussi que ces établissements pourraient être reconnus d'utilité publique [1], c'est-à-dire avoir rang de personnes civiles. Et, pour ne point laisser cet avantage aux seuls établissements libres, on a depuis, en 1885, conféré la même personnalité aux facultés officielles, non qu'elles aient besoin de se créer des ressources, puisqu'il est pourvu à leurs besoins par les fonds de l'impôt, mais parce qu'on a cru que la possession d'un patrimoine, que voudraient sans doute constituer ou accroître les habitants des villes où elles sont établies, leur donnerait une vie propre et originale qui leur fait défaut.

Une loi de 1884 a conféré aussi aux associations professionnelles fondées entre gens d'un même métier pour la défense de leurs intérêts communs, la qualité de personnes morales, en limitant toutefois leur droit de posséder et en laissant douteuse leur capacité de recevoir à titre gratuit.

Il n'en est pas moins vrai que les personnes juridiques existantes avant la Révolution et abolies par elles, ont, depuis, été ressuscitées successivement et l'ont été par un pouvoir public absolument contraire et par des législateurs qui avaient la crainte et la haine de la mainmorte. Qui les a décidés, sinon une sorte de nécessité pressante à laquelle ils n'ont pu se soustraire ? Mais s'ils n'ont pu s'empêcher de relever ces personnes morales, ils ont rendu leur condition légale difficile et très inférieure à ce qu'elle a été, et à ce qu'elle est encore chez les peuples voisins.

1. Et la même loi a marqué que cette reconnaissance, bien qu'accordée par décret, ce qui est la règle commune, ne pourrait être retirée que par une loi ; exception que l'on a introduite afin de donner une garantie à ces établissements.

*
* *

La législation française qui est si précise en ce qui concerne les personnes vivantes, puisque nous avons un code civil et de nombreuses lois qui règlent leur condition, est singulièrement obscure et incertaine lorsqu'on vient aux personnes morales. Ici, nul texte indiquant même quelles sont ces personnes ; il y a doute pour savoir à qui appartient cette qualité. A plus forte raison est-on embarrassé pour marquer au juste quels sont leurs droits et comment elles peuvent se comporter. C'est à quelques textes épars et parfois assez vagues que l'on doit avoir recours. Mais surtout la situation des personnes morales est déterminée par la jurisprudence et les pratiques administratives ; pratiques et jurisprudence très variables avec les époques, mais actuellement hostiles à tout ce qui est chrétien et surtout catholique.

Quelles sont, par exemple, les personnes morales actuellement existantes ?

Ce sont, dans l'ordre politique : l'Etat, les départements, les communes et, peut-être, les arrondissements — la chose est douteuse.

A l'endroit du culte : les évêchés, les chapitres métropolitains ou diocésains, les cures, les séminaires et, peut-être, les caisses diocésaines de secours aux prêtres âgés et infirmes [1].

En ce qui concerne la justice et l'administration : les chambres d'agriculture et de commerce, les compagnies d'avocats, d'avoués, d'huissiers, de commissaires priseurs et, peut-être, car ici il y a débat, les caisses publiques : de retraites pour la vieillesse ; contre les accidents ; d'épargne postale, etc., peut-être aussi les syndicats de propriétaires pour le dessèchement, l'irrigation, etc.

Au regard de l'enseignement, ce seraient, suivant M. Béquet : les facultés, lycées et écoles relevant de l'Etat (la situation des facultés libres est à part). Mais c'est chose discutable ; le décret du 15 juillet 1885 a eu pour but de donner aux facultés de l'Etat, c'est-à-dire aux établissements d'enseignement supérieur, une personnalité restreinte. Or, le fait même du décret et les conditions dans lesquelles il a été rendu, montrent bien que ses auteurs ne considéraient point ces facultés comme ayant eu, avant, cette personnalité. Par contre, les cinq Académies dont l'ensemble forme l'Institut de France, ont chacune et sans conteste, la personnalité morale ; elle appartient aussi à l'Académie de médecine.

Les établissements d'assistance officiels : hôpitaux, hospices, asiles, bureaux de bienfaisance ont aussi la personnalité morale [2].

1. C'est l'avis d'un auteur d'ailleurs hostile, M. Béquet, conseiller d'État : *Les établissements publics et d'utilité publique*, Paris, 1881.

2. Il y faut ajouter une institution spéciale, la *Caisse nationale des offrandes en faveur des armées de terre et de mer*, érigée en 1860.

Les sociétés commerciales ont la personnalité morale, mais non les sociétés civiles, bizarrerie que la jurisprudence a établie, mais qui ne s'explique pas. Les unes et les autres sont des sociétés de gain. Quant aux sociétés privées sans but lucratif, elles ne sont personnes morales que si elles sont « reconnues d'utilité publique ». Les associations de gens de métiers ou syndicats professionnels ont cette qualité d'une manière restreinte, aux termes de la loi qui les a érigées (21 mars 1884).

L'avantage que donne la personnalité morale est le droit de posséder, de recevoir, d'agir en justice, et c'est ce qui fait l'intérêt de la question.

On comprend que je ne m'occuperai pas ici des personnes morales de l'ordre politique, administratif, judiciaire, ni des sociétés commerciales, mais seulement de celles qui n'ont aucun but lucratif, de celles par conséquent qui concernent le culte, l'enseignement, l'assistance ou seulement la littérature et les arts. Quelles sont les règles relatives à ces personnes morales, et d'abord comment peuvent-elles se fonder ?

En principe, elles ne le peuvent que par permission de l'Etat. Ainsi, prenons les personnes morales destinées au culte : on sait que les évêchés ont été établis par le Concordat de 1802, c'est-à-dire par un accord entre le gouvernement du premier Consul et le Saint-Siège. C'est par même accord entre le gouvernement français et le pape que quelques évêchés ont été érigés depuis. Les chapitres, les églises sont érigés par le gouvernement sur la proposition des évêques. Quant aux grands séminaires, chaque évêque peut, d'après le Concordat, en établir un dans son diocèse.

Ces séminaires, aussi bien que les églises, cures, chapitres et évêchés, sont personnes morales par le fait de leur existence et sans aucune déclaration spéciale du pouvoir exécutif. Au contraire il faut, pour ouvrir une chapelle privée, une autorisation spéciale, et cette autorisation ne la rend pas personne morale.

Pour lui conférer cette qualité, il faudrait, comme il faut à toute association ou œuvre privée, quel que soit son objet, charitable, religieux, d'enseignement, littéraire ou de simple distraction, la « reconnaissance d'utilité publique », que le pouvoir exécutif accorde ou refuse à sa volonté et peut, s'il l'a une fois concédée, toujours retirer à sa guise.

En fait, cette reconnaissance est difficilement accordée (sur plus de 8.000 sociétés de secours mutuels existant en France, 12 seulement sont *reconnues*) et elle ne l'est encore qu'aux associations ou œuvres déjà existantes et qui ont fait preuve de vitalité [1]. Ceci exclut toute fondation par testament. Ces fonda-

1. En effet, c'est surtout affaire de faveur. Les sociétés qui sont bien vues dans les régions officielles et ont des soutiens parmi les hauts fonctionnaires, sont reconnues, les autres n'ont guère chance de l'être. On trouve à la suite d'un récent travail : *Du régime des établissements d'utilité publique*, par A. des Cilleuls, chef de division à la préfecture de la Seine (Paris, 1891), la liste de toutes les sociétés reconnues (communautés religieuses exceptées) existant en France. On y voit nombre de sociétés d'anciens élèves de tel ou tel lycée; on

tions, permises dans notre ancien droit et permises encore en divers pays étrangers, dans ceux de législation anglaise notamment, consistaient en ce que toute personne avait le droit de laisser les biens dont elle pouvait disposer pour ériger une œuvre utile en désignant des mandataires chargés, premièrement, d'obtenir l'autorisation, si aucune était nécessaire, ensuite, d'ériger l'établissement : hôpital, maison d'école, musée, etc., enfin de l'administrer. Un legs pareil serait actuellement annulé, sur la demande des héritiers, comme fait à une personne non existante.

Qui veut aujourd'hui ériger un établissement de bienfaisance ou d'instruction, de son vivant, et lui assurer la perpétuité, doit solliciter la reconnaissance d'utilité publique. Qui veut faire une telle fondation pour l'époque où il ne sera plus, ne peut que léguer à l'Etat, à la commune ou au département, avec indication de ce qu'il désire que l'on fasse de son legs [1].

Les associations professionnelles permises par la loi de 1884 et les sociétés commerciales sont les seules personnes morales qui puissent s'établir sans une autorisation administrative préalable.

*
* *

Le premier avantage que confère cette qualité de personne morale est la faculté de posséder. Les évêchés, chapitres, cures, églises, séminaires ont des biens provenant, soit de restitutions faites au moment du Concordat, soit d'acquisitions postérieures. Mais il faut distinguer entre les biens patrimoniaux (rentes, immeubles de rapport, etc., ils sont rares d'ailleurs) dont ils ont l'entière propriété et ceux dont ils n'ont que l'usufruit, à savoir : les bâtiments des églises, même ceux construits récemment par les fabriques ou par les fidèles (c'est du moins le sens de la doctrine et de la jurisprudence administratives), les presbytères, les hôtels des évêchés avec leur mobilier, même celui servant au culte, les bâtiments à destination de séminaire.

On connaît la situation légale des conseils de fabrique ; celle des évêchés, cures, séminaires est analogue [2] en ce qu'ils sont considérés comme mineurs

est frappé surtout de la quantité des œuvres protestantes et se proclamant telles. Le nombre en est sensiblement plus grand que celui des œuvres qui ont la désignation de catholiques, encore que le nombre des protestants en France soit petit comparé à celui des catholiques.

1. Voici une espèce qui mérite d'être citée afin de servir d'exemple à la difficulté que l'on a à faire légalement une fondation utile. Il y a un certain nombre d'années, une dame Texier-Gallas laissait par testament une grosse somme (1.700.000 fr.) pour ériger des hospices cantonaux dans l'Eure-et-Loir. Les héritiers auraient pu facilement faire annuler un tel legs comme n'étant fait à aucune personne déterminée. Ils s'employèrent au contraire à le faire aboutir, et comme le canton n'est pas personne morale, le legs fut réputé fait au département qui eut permission de l'accepter, et le décret d'autorisation nomma une commission chargée de mettre à exécution le vœu de la donatrice. Ces dispositions favorables des héritiers et de l'administration sont toutefois absolument exceptionnelles.

2. Il y a, entre ces diverses personnes morales, quelques différences, mais toutes de détail et qui ne sont pas telles que ce que j'en dis ne demeure exact dans son ensemble.

vis-à-vis du pouvoir public qui ne leur permet ni de recevoir, ni d'aliéner, ni d'hypothéquer, ni d'ester en justice ou transiger, non pas même de passer des baux d'une certaine durée sans son expresse permission. « Dans notre système administratif, écrit avec raison M. Armand Ravelet [1], tous les établissements administratifs sont en minorité perpétuelle. Ils auraient un siècle de date, des traditions bien affermies, une sagesse éprouvée, qu'ils ne sont pas considérés comme parvenus à l'âge de raison. La loi a si peur de ces créations qu'elle n'ose leur laisser un peu de liberté. »

Ainsi en est-il, à plus forte raison, des établissements d'instruction publique (si tant est qu'ils aient la personnalité morale) et des établissements officiels d'assistance (qui ont certainement cette personnalité).

Les premiers, d'ailleurs, sont gérés par de simples fonctionnaires, et les seconds par des commissions formées de membres choisis par le gouvernement.

Quant aux personnes morales d'ordre privé, c'est-à-dire ayant obtenu la reconnaissance d'utilité publique, le droit qu'elles ont de disposer de leurs biens n'est limité par aucun texte légal : elles peuvent donc, ce semble, aliéner, acquérir à titre onéreux, ester en justice sans avoir besoin d'une autorisation spéciale. Tout au plus pourrait-on leur appliquer l'art. 619 du Code civil, qui limite à trente ans leur droit d'usufruit, et les art. 539 et 713 du même Code, qui déclarent que les biens vacants appartiennent à l'État, articles qui ne seraient applicables qu'au cas de dissolution de ces personnes, et seulement si les statuts n'indiquaient point l'emploi à faire de ces biens. Il convient, toutefois, de mettre à part les communautés religieuses reconnues (les seules ayant la personnalité légale), qui sont, plus que les autres, sous la main de l'État. Il leur faut une autorisation pour acheter ou aliéner, soit des immeubles, soit des rentes, et pour transiger.

Le fond même du droit de propriété des personnes morales serait singulièrement précaire, si l'on s'en rapporte à un fonctionnaire qui s'est spécialement occupé de ces questions, M. Léon Béquet, conseiller d'État, et dont on peut citer la doctrine, puisqu'il appartient à un corps qui, par sa jurisprudence, fait en grande partie la situation des personnes morales. « Après les avoir faites, écrit-il [2], la loi (il veut dire le pouvoir exécutif) peut les défaire ou les modifier à son gré. Il peut les supprimer comme aussi changer les conditions de la possession, ou même *rendre* à l'État ou à la commune les biens possédés, pour en être disposé au mieux des intérêts de la commune et de l'État. » D'après cette doctrine, les biens, même des personnes morales de

1. *Traité des congrégations religieuses*, Paris, 1869. Malgré le titre restreint de l'ouvrage, le passage reproduit s'applique à toutes les personnes morales.

2. M. Béquet a d'abord écrit ceci en 1881, dans son étude sur *Les établissements publics et d'utilité publique*, et il l'appliquait aux personnes morales qui relèvent en partie de l'État. Mais, en 1885, dans sa *Législation de l'assistance publique*, il l'étendit à toutes les œuvres charitables reconnues d'utilité publique, c'est-à-dire même aux personnes morales uniquement venues de l'initiative privée.

fondation privée, seraient, comme les édifices destinés au culte, la propriété de l'État ou des communes qui leur en laisseraient seulement la jouissance. C'est là une théorie véritable de la spoliation qui ne surprend pas, mais veut être appelée par son nom.

*
* *

Au surplus, et sans prendre même cette théorie, l'État a, dès à présent, le pouvoir de réduire en fait la fortune pour l'avenir de toutes les personnes morales sans but lucratif, car ce qui fait leur gain principal, ce sont les legs. Sans doute, ces personnes morales reçoivent les dons de personnes vivantes, mais, d'ordinaire, ces dons sont faibles, car c'est surtout pour l'époque où l'on n'existera plus que l'on se montre généreux. Or, nulle personne morale ne peut accepter un legs à elle fait sans l'autorisation de l'État. Ainsi, il lui faut une licence spéciale, la « reconnaissance d'utilité publique », pour être apte à recevoir des legs, et il faut encore une autorisation spéciale pour accepter chaque legs en particulier. En fait, l'administration a l'habitude de composer avec la famille, alors même qu'elle ne compterait aucun héritier à réserve, et de lui donner une partie de ce que le testateur avait voulu faire servir à une œuvre d'utilité publique [1]. Si bien que les familles réclament sans cesse (le fait du legs Texier-Gallas est un exemple unique peut-être et fort extraordinaire, en tous cas, du contraire) et que, souvent, elles se lancent dans une procédure coûteuse, subissent de grands frais et en font supporter à la personne morale légataire [2], uniquement à cause de la tendance qu'elles savent exister chez l'administration, et parce qu'elles espèrent toujours arriver à leur fin et se faire attribuer tout ou partie du legs fait à la personne morale.

1. Exemple de ceci : Il y a une vingtaine d'années, mourait à Paris un M. L..., laissant pour légataire universel les pauvres de Paris. Il n'avait d'autres parents que des cousins auxquels il avait fait des legs particuliers allant de 20.000 à 100.000 fr. l'un. Un seul n'avait rien : « c'était, disait le testateur, à cause de son ingratitude à mon égard et parce qu'il a une très grande fortune. » Or, le cousin riche et ingrat demanda au pouvoir public de retrancher sur la part des pauvres pour en faire profiter lui et ses parents, et il l'obtint. L'assistance publique ne fut autorisée qu'à accepter les trois quarts des legs à elle faits, l'autre quart, soit environ 400.000 fr., alla aux cousins auxquels le défunt avait donné leur part ou à celui qu'il avait déclaré indigne d'en recevoir aucune. Et pourtant l'assistance publique est une institution officielle. On peut juger par là de l'accueil fait aux legs destinés aux personnes morales privées.

2. J'ai eu en mains le dossier d'une affaire concernant un legs de 400 fr. fait à l'église de son village par une paysanne. L'église avait été autorisée à accepter, mais le frère, héritier légal, avait fait opposition et l'affaire venait devant le Conseil d'État après avoir été jugée d'abord par le Conseil de préfecture. Le frère avait déja fait plus de 400 fr. de frais, et l'église, pour se défendre, avait bien dû dépenser cette somme. Elle devait avoir un recours contre l'héritier condamné, mais celui-ci ne paraissait guère solvable, et l'affaire n'était pas finie.

Il y a même une sorte de personne morale dont le droit de posséder est limité à l'immeuble nécessaire à son siège social et aussi à sa bibliothèque et à ses collections : ce sont les associations professionnelles.

*
* *

Notre État actuel semble s'être inspiré, à l'égard des personnes morales, des théories du socialiste américain Henry George, lequel conseille à l'État de déposséder les propriétaires d'immeubles, non par la spoliation ouverte, mais en exigeant d'eux, sous forme d'impôt, le montant total de leur revenu. Il a porté diverses lois fiscales (1880 et 1884) qui soumettent les personnes morales d'origine privée à des taxes spéciales et tellement excessives qu'elles équivalent à une spoliation véritable.

Ce n'est point le lieu de parler ici en détail des taxes sur le revenu et du droit d'accroissement, il suffira d'indiquer ceci : alors qu'avant 1789, les personnes morales érigées dans un but d'utilité publique étaient dispensées d'une partie au moins des impôts ordinaires, aujourd'hui, ces mêmes personnes morales non seulement supportent les impôts communs et une taxe particulière dite de « mainmorte » qui les fait, en définitive, contribuer plus que les personnes vivantes, malgré le caractère utile de leurs biens [1], mais on a imaginé récemment des taxes qui ont pour but de ruiner sans bruit et sans éclat celles de ces personnes morales que le gouvernement voudra détruire. Car il est notoire que ces taxes, bien qu'applicables d'après la loi à toutes les personnes morales sans but lucratif, n'ont été exigées jusqu'ici que de celles qui ont un caractère religieux. Le gouvernement se réserve de l'appliquer aux autres à son vouloir; c'est une arme qu'il tient en réserve et avec laquelle il peut ruiner sûrement telle œuvre qu'il voudra.

*
* *

Mais il faut, tout en constatant cette hostilité du gouvernement actuel contre tout ce qui est religieux, reconnaître que, parmi les gouvernements si divers qui se sont succédé en France depuis un siècle, pas un n'a donné aux personnes morales une législation équitable. Tous ont voulu les avoir en leurs mains, ne les laisser s'établir, agir, posséder qu'à leur volonté, et c'est ainsi que ces institutions nécessaires, qui pourraient seules permettre aux particuliers d'avoir une action durable et forte, dépendent en tout de l'arbi-

1. Cette taxe spéciale aux biens de mainmorte et qui est réputée représenter le droit de mutation absent, puisque ces biens ne changent pas de mains, existait avant 1789, mais n'était pas levée sur les biens ayant une destination charitable, distinction qui n'existe pas aujourd'hui.

traire des hommes en place. C'est qu'il y a, il faut le dire, dans les esprits, une sorte d'appréhension contre toute entreprise venant des particuliers et une tendance à admirer sans mesure la toute puissance de l'État, du moins à l'admettre, à s'incliner volontiers devant elle. On accepte sans discuter l'ingérence du pouvoir public; on hésite et on recule lorsqu'il est question de donner aux citoyens la liberté de s'associer, la liberté de faire des fondations.

Si les timides, qui craignent le mauvais usage que les particuliers peuvent faire de leur indépendance, alors qu'ils ne redoutent pas l'abus que peut faire l'État de son droit d'autorisation, ne se rendent pas aux bons effets qu'avait produits, aux siècles passés, cette liberté d'ériger et de conduire des personnes morales, qu'ils regardent chez nos contemporains, à l'étranger toutefois.

En Angleterre, c'est sur les fondations privées que reposent quantité d'œuvres utiles, même artistiques ou littéraires : des musées, des écoles. Le port de Cardiff doit en partie son développement au marquis de Bute, lequel a, par testament, laissé un fort capital dont ses mandataires ou *trustees* doivent à perpétuité employer les revenus à améliorer le port et à l'agrandir. Une telle fondation ne serait pas permise par nos lois. Le marquis de Bute aurait dû léguer à la commune ou à l'État qui n'auraient peut-être accepté le legs qu'en partie et n'auraient surtout rempli qu'en partie ses intentions, au lieu qu'elles le sont pleinement aujourd'hui. La contrée entière, et les marins, et les ouvriers mineurs (Cardiff est un port d'embarquement pour la houille) sentent le bienfait d'une telle fondation. A qui aurait profité une législation restrictive comme la nôtre? Aux seuls et très riches héritiers du marquis. Singulier résultat d'une loi qui se dit démocratique.

C'est sur ces fondations privées que les Anglais comptent pour restreindre leur système d'assistance légale dont ils sentent les inconvénients et les dangers. Dira-t-on que leur confiance est excessive? Un exemple va montrer ce que l'on en peut attendre. Qui ne connaît de nom au moins la fondation Peabody? Ce généreux bienfaiteur, frappé du misérable état des habitations ouvrières, a laissé plusieurs millions pour être employés à construire, à Londres, des logements sains et commodes qui sont loués à des ouvriers et à des petits employés, le prix des loyers devant accroître le capital de l'œuvre et permettre de l'étendre. Son effet est déjà sensible et l'on calcule qu'en 1969, anniversaire de la mort de son fondateur, l'œuvre aura deux milliards et logera 350.000 familles.

Une telle fondation serait impossible dans notre pays. Un généreux donateur, M. Heine, ayant voulu renouveler dans de plus modestes proportions l'œuvre Peabody, a dû donner le capital, à ce destiné, à une association d'utilité publique déjà existante, et comme aucune ne s'occupe de ce soin, il s'est adressé à la Société philanthropique bien connue par les cours du soir qu'elle fait pour l'instruction des ouvriers. La Société philanthropique a été autorisée à accepter, mais savoir s'il n'y a pas quelque inconvénient à verser

ce capital ayant une destination particulière dans une société qui se propose d'autres buts et très différents, c'est ce que l'avenir montrera : en tous cas, M. Heine, contraint par notre législation, n'avait guère à choisir.

Les catholiques qui ont fondé à Paris l'hôpital de Saint-Joseph, ont dû, ne voulant pas remettre leurs fonds à l'administration et n'espérant guère voir leur œuvre reconnue d'utilité publique, puisqu'elle est inspirée par le sentiment religieux, employer le moyen d'une entreprise à but lucratif. Une société a acheté le terrain et fait bâtir l'hôpital qu'elle a loué au docteur chargé de la direction et qui est réputé tenir une maison de santé et recevoir des malades payants. En fait, le payement est effectué par des personnes bienfaisantes. C'est à de tels détours que l'on est contraint pour faire la charité, à cause de l'hostilité de nos lois [1].

Les grandes universités des États-Unis d'Amérique (il ne me déplaît point de prendre mes exemples dans cette république la plus démocratique et la plus moderne par sa constitution politique qui se puisse voir), car toute l'instruction secondaire et supérieure est donnée dans des établissements ou *Universités* souvent désignés par le nom de leur fondateur : l'Université Harvard, l'Université John Hopkins, etc., sont autant de personnes morales fondées, ou par une association, ou par la libéralité d'un seul bienfaiteur, mais d'ordinaire toujours accrues par des dons qui viennent successivement s'ajouter aux ressources primitives de l'œuvre et lui permettre de se développer.

C'est grâce à cette commodité de créer des personnes morales que le culte aux États-Unis ne relève en rien de l'État, mais est à la charge des fidèles de chaque communion qui, ainsi, n'ont aucune autorisation à demander à l'autorité pour ouvrir une église ni pour avoir des ministres de leur religion. Ils forment à quelques-uns une association qui érige l'église et en fait, par une formalité très simple et non soumise à l'arbitraire du pouvoir, une personne juridique pouvant posséder, recevoir, ester en justice. Il n'est résulté d'un tel état de choses aucun inconvénient, mais seulement pour l'Église une liberté qu'elle ne connaît pas dans notre pays.

Mais quelles objections fait-on contre les personnes morales et pour soutenir l'utilité d'une législation restrictive qui les met en tout dans la main de l'État ?

*
* *

On donne d'abord cette raison singulière qu'à la différence des personnes vivantes qui puisent dans le fait même de leur existence le droit de posséder,

1. Qu'il me soit permis de renvoyer le lecteur, qui voudrait des preuves de cette hostilité du pouvoir administratif contre la charité privée, au chapitre que j'ai donné à cette question dans mon travail sur *La charité avant et depuis 1789*, Paris, Guillaumin, 1890.

Pour l'ensemble de la question, il est excellent de se reporter aux travaux de M. van der Heuvel, surtout à celui qu'il a publié en 1884 : *De la capacité des personnes morales sans but lucratif*, Paris-Bruxelles.

de contracter, etc., les personnes morales, tenant leur existence de la loi, ne peuvent avoir de droit que ceux que la loi leur confère [1].

C'est constater un fait; mais pourquoi le législateur a-t-il sa puissance? pour le bien ou pour le mal? pour assurer l'utilité publique ou pour lui faire obstacle? pour garantir aux particuliers l'exercice de leurs droits légitimes ou pour les leur ôter? Or, vaut-il mieux que le culte, l'enseignement, l'assistance, soient assurés par les citoyens des diverses religions ou opinions, à leurs frais, ou par l'État qui est forcément partial et n'a d'ailleurs de ressources que celles provenant de contributions mises sur les particuliers?

Est-ce garantir le droit naturel des citoyens que les empêcher de s'associer et de disposer de leurs biens?

Si la loi a vraiment le pouvoir d'organiser à sa guise la propriété des personnes morales, pourquoi n'aurait-elle pas ce droit à l'égard des personnes vivantes? N'est-ce pas ce que soutenaient, après J.-J. Rousseau, les théoriciens de la Convention, et en particulier Robespierre? Pour eux, la propriété des vivants était de la nature de celle que décrit M. Béquet : « après l'avoir faite, la loi peut la défaire ou mettre à son exercice telle condition qu'il lui plaît, ou même la *rendre* à l'État. »

N'a-t-on point vu des lois qui ôtaient aux hommes le droit de disposer même de leurs personnes et qui en faisaient la propriété d'autrui? Les législateurs qui reconnaissaient l'esclavage, ceux qui faisaient de la propriété un monopole de l'État, les particuliers n'en ayant que l'usufruit, usaient mal de leur puissance, tout comme ceux qui ne veulent pas reconnaître le droit d'exister ou de posséder des personnes morales.

Mais on redoute la trop grande extension des biens de mainmorte. La propriété des personnes morales, si on ne la borne, sera bientôt indéfinie, et c'est là un des arguments qui font le plus d'effet sur le public [2]. Si chaque défunt avait un tombeau, écrivait Turgot, dans l'*Encyclopédie* (mot *fondation*), il faudrait bientôt détruire les cendres des morts pour avoir des champs qui puissent nourrir les vivants. L'idée est fort littéraire et son auteur aurait pu adresser sa critique aux Chinois, si admirés des philosophes de son école. Mais quelle comparaison entre des tombeaux encombrants et inutiles, et les bienfaits d'un fondateur qui, sans demander aucune place, ni pour sa tombe ni pour sa mémoire, assure, après même son décès, le culte des vivants, l'enseignement des vivants, leur assistance, peut-être seulement leur récréation, et tout cela parce qu'il a eu soin d'affecter à une destination

1. Cet étrange argument se retrouve même dans la discussion, d'ailleurs intéressante, qui a eu lieu, sur cette question des personnes morales, à la *Société d'économie politique*, en avril 1861.

2. Dans la discussion qui a précédé le vote de la loi sur les associations professionnelles, le rapporteur du projet à la Chambre des députés, M. Allain-Targé, assurait (séance du 23 mai 1881) qu'il connaissait une congrégation romaine possédant en valeurs mobilières une fortune de *vingt milliards*, ce que la Chambre paraît avoir écouté sans rire et sans sourciller.

si utile les revenus d'un capital dont les vivants font emploi, c'est-à-dire dont ils tirent avantage? Le fondateur est mort sans doute, il est oublié, mais, grâce à sa volonté respectée par une législation juste, son patrimoine sera utile aux pauvres à perpétuité. Quel dommage en cela pour la chose publique?

On ajoute volontiers, et ce sont sortes de préjugés fort courants et accueillis même par des esprits sérieux : mais ces biens sont tirés du commerce; ils sont, de plus, mal administrés, mal cultivés; ils sont ôtés à la subsistance des familles.

Ces biens sont tirés du commerce? Que veut-on dire par là? Les biens possédés par des personnes juridiques sont forcément ou meubles, ou immeubles; s'ils sont meubles, ce sont des titres de rente, des obligations, des actions, enfin des valeurs de portefeuille, car il n'y en a guère d'autres aujourd'hui. Le capital de ces actions et de ces obligations ne rend-il pas, aux mains de ceux qui le détiennent : compagnies de chemins de fer, compagnies de mines, etc., le même service, que les propriétaires soient des personnes vivantes ou des personnes juridiques? En quoi aussi des valeurs de cette sorte, qui ne donnent guère à leurs propriétaires que le droit de toucher les coupons, sont-elles mal gérées par les personnes morales? La propriété mobilière est pourtant égale et sera bientôt supérieure à l'immobilière, et c'est celle surtout que détiennent de plus en plus les personnes morales.

Mais il faut venir aux immeubles qui causent surtout les récriminations, en souvenir sans doute du temps passé où ils donnaient seuls une fortune stable et une influence politique. Mettons de côté d'abord ceux qui servent aux personnes morales pour remplir leur destination : églises, écoles, hôpitaux. La plus pauvre des congrégations religieuses, celle des petites sœurs des pauvres, a des immeubles pour loger les vieillards qu'elle secourt, et les législateurs de 1884, malgré leur hostilité contre les personnes morales, ont reconnu aux associations professionnelles le droit de posséder les immeubles destinés à être leur siège social. Quant aux autres, immeubles de rapport, ou les personnes morales les louent, ou elles les exploitent elles-mêmes. Les premiers, les immeubles loués, tendront à devenir de plus en plus rares, et l'on cherche vainement pourquoi ceux qui les louent seraient plus à plaindre que si leurs propriétaires étaient des personnes vivantes. Avant la Révolution, les fermiers des biens ecclésiastiques étaient doucement traités et gagnaient à ce point que nombre d'entre eux achetèrent, en 1790, les biens dont ils avaient été tenanciers; aujourd'hui encore, un preneur aura plus de chance d'obtenir un long bail, ce qui est une bonne condition de culture, d'une personne morale que d'une personne vivante.

Les immeubles que ces personnes morales exploitent elles-mêmes sont surtout des biens appartenant aux communautés religieuses; et qui parlerait ici de mauvaise culture et de terres négligées? Les religieux avaient défriché une bonne partie du sol de l'ancienne France, et l'on peut consulter ce que dit

M. de Lavergne (*Économie rurale de la France*) de l'excellence de leur culture et de sa supériorité sur celle des laïques. « Presque tout ce qui exige en culture de la richesse et de l'esprit de suite, a pris naissance chez nous, à l'ombre des cloîtres ; nos principaux vignobles ont été créés par des religieux et n'ont pu que perdre à sortir de leurs mains. L'horticulture leur doit ses plus heureux trésors, tant en fleurs qu'en fruits. Le bétail enfin, cet élément principal de toute propriété rurale, a trouvé surtout dans leurs étables, les conditions nécessaires à la conservation et au perfectionnement des races. » Voilà ce que dit un homme très compétent et nullement admirateur du passé de parti pris, de cette propriété signalée souvent comme une cause de dépérissement pour le sol et de désastre pour l'ensemble du pays. Les monastères étaient devenus partout des centres de population, de protection et de secours.

Aujourd'hui ne voit-on pas des religieux renouveler dans les Dombes, dans la campagne romaine, en Algérie, en Australie, ce qu'avaient fait leurs devanciers ? Ceux qui ont parlé de mauvaises cultures et de terres laissées en friche, ont appliqué aux immeubles de toutes les personnes juridiques ce qui n'était vrai que des communaux utiles à leur manière, mais assez mal cultivés en effet.

Ces institutions qui assurent le culte, l'enseignement, l'assistance, ne servent-elles pas aux familles ? Et si l'État s'en chargeait à leur place, n'est-ce pas aux familles qu'il en ferait payer les frais fort accrus par les traitements de ses agents ?

Un autre préjugé très courant, car je l'ai entendu enseigner à l'École de droit il y a entre vingt-cinq et trente ans, est qu'il est bon que les immeubles changent souvent de mains, ce qui naturellement n'arrive guère avec les personnes morales. A la vérité, on n'en donnait jamais la raison, et aussi ne l'aurait-on pu. Il est bon qu'un immeuble possédé par un propriétaire pauvre et routinier passe aux mains d'un autre disposé à l'améliorer et à le mieux cultiver, et en état de faire l'un et l'autre ; mais l'inverse n'est pas désirable. Or, les immeubles des personnes morales non politiques étaient, avant 1789, des mieux cultivés, on vient de le voir, et cette culture supérieure venait de la qualité de leurs propriétaires. « On n'ignore pas, écrivait le marquis de Mirabeau (dans l'*Ami des hommes*), qu'il est passé en proverbe que les Bénédictins, par exemple, mettent cent sur leurs terres pour faire produire un. Je connais dans leurs biens telle chaussée d'étang ou contre des rivières, tel autre travail enfin utile et nécessaire, qui a certainement coûté trois fois le fonds de l'abbaye entière. Ces travaux longs et dispendieux, qui sont une sorte de joie pour ces corps qui se regardent comme perpétuels, toujours mineurs pour aliéner, toujours majeurs pour conserver, sont au dessus des forces des particuliers. »

C'était à ces personnes morales d'une durée indéfinie que l'on devait la création et la conservation de ces belles futaies qui mettent pour croître entre

120 et 140 ans, et que la Révolution a vendues ou détruites. M. de Lavergne en regrettait amèrement la disparition.

Ce qui, du reste, est propre à rassurer ceux qui craignent l'envahissement de la mainmorte, c'est qu'en 1789, ces biens saisis par l'État se sont trouvés fort au dessous de la commune croyance. Les biens ecclésiastiques, les principaux de tous et les seuls importants, représentaient, suivant l'estimation de M. de Lavergne, trois milliards donnant 2 1/2 pour cent de revenu, ou 60 millions. Or, ces soixante millions assuraient le service du culte, celui de l'enseignement primaire, et en partie le service de l'assistance; ils faisaient vivre environ soixante mille ecclésiastiques ou religieux des deux sexes [1], dont beaucoup remplissaient des fonctions utiles comme ministres du culte, hospitaliers et enseignants.

Les Universités françaises étaient loin d'être riches. Celle de Paris, la mère et le modèle de toutes les autres, car elle était déjà florissante au XIIe siècle, avait, suivant son historien Crevier, qui écrivait en 1761, « peu de revenus. Les Facultés et les Nations sont pauvres, les collèges (fondés à l'origine pour recevoir gratuitement les écoliers sans ressources qui suivaient les leçons de l'Université) ont à peine de quoi faire subsister leurs services ; tout annonce la pauvreté. » La liquidation du patrimoine des corporations de métiers montra que presque toujours les dettes égalaient l'actif. Quant aux biens destinés à l'assistance, ils donnaient, suivant le rapport du « Comité de mendicité », comité choisi par l'Assemblée constituante parmi ses membres, un revenu qui n'allait pas à 32 millions.

C'est pourtant avec ces faibles ressources, mises toutefois aux mains de personnes à la fois compétentes et dévouées, que l'enseignement avait donné les glorieux fruits que l'on connaît et que l'assistance était distribuée d'une manière qui, en certains endroits, n'a pas été égalée.

*
* *

Actuellement, le besoin de ces personnes morales qui subsistent en dehors des particuliers mortels et leur permettent de faire œuvre durable, est senti par ceux-là même qui, par habitude et par éducation, étaient les plus hostiles aux propriétés de main morte.

Dans un article paru au *Journal des économistes*, du 15 octobre 1890, M. Léon Say revendique pour les particuliers le droit d'ériger de ces sortes d'institutions. On redoute, écrit-il, la mainmorte cléricale ; notre époque est plutôt pressée d'ériger la mainmorte laïque, mais il faut que la législation lui permette de s'établir. Et il rapporte combien il a été frappé de la

1. Frédéric Ozanam portait ce nombre à 100.000, mais il estimait le revenu des biens à soixante-dix millions, ce qui donnait, sans tenir compte des frais du culte et de l'enseignement, 700 livres par tête.

réclamation des sociétés ouvrières, surtout des sociétés de prévoyance, se plaignant du manque de sécurité pour l'avenir, du peu de stabilité que présentent leurs travaux, et disant : si nous avions eu, au commencement du siècle, ce droit de posséder et de recevoir pour nos sociétés, nous ne serions pas dans une situation précaire, nous aurions des milliards !

Déjà, il y a plus d'un demi-siècle, le fondateur en France du mouvement coopératif, J.-P. Buchez, voulant asseoir la nouvelle institution qu'il projetait sur quelque chose de solide et de définitif, recommandait aux ouvriers qui voudraient suivre ses conseils, de fonder dans toute société un « capital inaliénable et indivisible », qui ne serait pas la propriété des membres actuels de la société, chacun en ayant un vingtième ou un centième, comme pour le capital d'une société de commerce, mais qui appartiendrait à l'œuvre, au but proposé, les présents n'en ayant que la jouissance avec le devoir encore de l'employer à la destination finale. C'est ainsi que le besoin de cette propriété, — qu'on l'appelle de mainmorte comme nos pères, ou juridique comme on fait à présent, — est senti des hommes de pratique comme des hommes de doctrine. C'est en faveur des fondations laïques qu'on la réclame ? que nos législateurs permettent à tous les citoyens, sans distinction de croyances, de l'ériger aux conditions seulement que fixera une loi équitable et la même pour tous ; qu'ils le permettent, c'est tout le vœu des catholiques ; ils ne redoutent point une lutte d'émulation à qui se montrera plus utile et mieux faisant, et ne craignent nullement d'entrer dans une telle lice ; leur demande est qu'on leur permette d'y entrer, leur crainte est d'en être exclus.

Mais que doit être cette législation équitable sur les personnes morales ? C'est par cette recherche qu'il faut finir.

*
* *

Les personnes morales n'existant pas d'elles-mêmes, qui les créera ? Ce peut être ou la volonté du souverain ou une disposition de la loi. Le premier système, celui qui fait dépendre leur création du bon vouloir du souverain, a été en vigueur jusqu'au temps présent dans toutes les législations, et il se trouve encore dans la plupart d'entre elles ; le second système commence à paraître dans les États modernes, surtout dans les démocraties, et c'est celui qui doit prévaloir.

Laissons d'abord l'ancienne législation : savoir quel était en théorie le pouvoir exact du souverain serait la matière d'un long débat et d'une utilité purement historique. Il est assuré seulement, et on l'a vu par le court exposé qui commence cette étude, que l'État, le souverain laïque, n'intervenait pas d'abord dans la formation des personnes morales, qu'il s'est attribué ce droit peu à peu, sans qu'il soit possible d'en bien marquer les commencements,

mais que, même à la fin du XVIIIe siècle, son pouvoir était moindre qu'aujourd'hui, puisque les fondations charitables pouvaient, en nombre de cas, être érigées comme personnes morales, sans qu'il eût à intervenir, même pour autoriser. Sans rechercher si l'intervention tout arbitraire d'un Louis XIV ou d'un Louis XV, en pareille matière, était avantageuse en soi, il ne faut pas oublier qu'elle se justifiait, ou, si l'on veut, qu'elle s'expliquait par cette circonstance, qu'à cette époque le pouvoir avait quelque chose de paternel et de soucieux de l'intérêt des sujets qui tenait à sa nature même. Un roi, souverain pour la vie, n'ayant aucune appréhension pour sa couronne, ni pour sa dynastie, ne considérait que le bien de ses sujets, et il se croyait tenu en conscience de le leur procurer. Il se trompait souvent sur la manière d'y parvenir, mais, ordinairement, il le cherchait de bonne foi. C'est ce qui fait qu'en Angleterre par exemple, où les rois ont, depuis le XVIe siècle, le pouvoir d'autoriser seuls les créations de personnes morales, parce qu'ils se sont attribué alors les droits de l'autorité supérieure ecclésiastique, ils usent de ce droit avec une telle commodité, qu'actuellement toute personne morale ayant un but non nuisible, ni délictueux, qu'elle soit fondée par des vivants ou par testament, est autorisée sans difficulté.

On sait qu'il en est tout autrement dans notre pays et dans les pays à tournure démocratique; or, la démocratie tend partout à prévaloir. Là, le gouvernement est aux mains d'un parti qui l'a emporté, de bien peu parfois, sur le parti rival, et qui, en tous cas, ne songe qu'à garder le pouvoir et à en profiter.

Dès lors, tout tendra à ce double but : nuire à ses adversaire, favoriser ses partisans; tout sera licite pour ceux du parti en place, et tout sera refusé à ceux d'opinion adverse : ils ne pourront ni s'associer ni fonder, leurs œuvres ne seront pas admises à recevoir, etc. Un agrégé en droit, M. Piébourg, qui traitait cette question des personnes morales [1], disait que l'autorisation de l'État était nécessaire pour distinguer les personnes morales vraiment utiles de celles qui ne le seraient pas; l'État représentant le bien public et hautement impartial pouvait seul faire ce discernement. C'était indiquer ce que devrait être l'État, et ensemble oublier ce qu'il est en effet dans notre régime politique et un régime qui sera bientôt celui des nations modernes. Il faut, dans ces pays où les citoyens sont divisés d'opinion, où la puissance publique sera toujours aux mains d'un parti, d'abord que les pouvoirs de l'État soient restreints, bien loin d'être accrus, et ensemble que les droits des citoyens soient plus grands que dans une monarchie absolue, puisqu'au lieu d'être des enfants en tutelle, ils sont majeurs et une partie du souverain; ensuite, que ces droits soient semblables pour tous les citoyens du pays sans distinction de croyance ou d'opinion; enfin qu'ils soient écrits dans la loi et ne dépendent pas de l'arbitraire des hommes en place.

C'est dans cette voie que sont entrés divers États de l'Union américaine,

1. Dans la *Revue critique*, 1876.

et c'est dans cette voie qu'entrent déjà les états de l'Europe. Il y a moins d'un demi-siècle, aux Etats-Unis, les personnes morales devaient demander à la législature de leurs États respectifs une charte ou licence de se fonder : depuis, divers États (on sait que chacun d'eux a sa législation particulière), et leur nombre va toujours en augmentant, ont décidé que toute personne morale ayant pour but la célébration du culte — aux États-Unis il n'y a pas de budget des cultes, les fidèles de chaque communion entretiennent leurs églises et leurs pasteurs — s'établirait à la condition seulement d'observer certaines règles écrites dans la loi et faciles à suivre : ce sont surtout des mesures de publicité. Ainsi, plus de chartes individuelles, plus d'autorisation à réclamer à chaque fois, il suffit de se conformer à une loi commode et libérale, la même pour tous les citoyens.

La législation fédérale suisse est entrée dans la même voie, Il fallait, il y a dix ans, pour fonder une personne morale sans but lucratif, l'autorisation du pouvoir public (cantonal); depuis la publication, en 1882, du *Code fédéral des obligations*, toute association peut s'inscrire au Registre de commerce où l'on trouve, malgré son titre, des sociétés de toutes sortes : de secours, d'études, comme des sociétés de gain, et toutes, à condition d'avoir un objet licite, d'agir au grand jour et d'être régies par des statuts qui prévoient les divers besoins d'une société, sont personnes morales.

Dans les diverses législations et même dans la nôtre, on a renoncé à obliger les sociétés anonymes à demander pour se fonder l'autorisation préalable, mesure qui avait plus d'inconvénients, on l'a reconnu, que d'avantages. Pourquoi donc des sociétés fondées en vue du gain, parfois en vue de la spéculation (il y a des spéculations licites), seraient-elles plus libres, et dans leur mode d'établissement, et dans leurs allures, que les sociétés érigées dans une vue désintéressée et pour le bien public ?

Lorsque, dans notre pays, on a songé à faire une législation pour les syndicats professionnels absolument prohibés jusque-là, ce n'est point le régime de l'autorisation préalable qu'a adopté la loi du 21 mars 1884, c'est celui de conditions légales marquées à l'avance, connues à l'avance par suite, et auxquelles il suffit de se conformer pour avoir la personnalité morale.

C'est évidemment ce système que doivent préférer les législateurs soucieux de la justice et de l'intérêt du public. Ils mettront dans la loi que toute association ou établissement venant d'une fondation entre-vifs ou testamentaire, et qui est faite dans une vue désintéressée : célébration du culte, enseignement, assistance, prévoyance, commodité publique quelconque, aura la personnalité civile à la condition de déposer ses statuts au greffe du tribunal civil, et d'inscrire dans ses statuts les clauses nécessaires au bon fonctionnement de la société [1].

1. C'est ce que font nombre de lois étrangères sur les sociétés coopératives ou ouvrières. Elles marquent ce que les statuts doivent contenir : mode d'administration, étendue de la responsabilité des membres, mais en laissant aux sociétaires le droit de tout régler librement.

Les personnes morales peuvent posséder, mais ce droit doit-il être limité par la loi [1]? On est de suite porté à répondre : oui, et ceux même qui n'admettraient point qu'on limitât légalement la fortune des particuliers, tel de ces particuliers dût-il avoir des centaines de millions ou même des milliards, croiraient tout en danger si l'on ne fixait légalement un *maximum*, et un *maximum* très strict, à la fortune des personnes morales. Ils ne trouvent aucun péril à ce qu'un particulier possède un avoir supérieur à celui de cent mille de ses concitoyens réunis, ils en verraient un grand à ce qu'une œuvre charitable remplissant un service d'utilité publique eût la centième partie de la fortune de ce riche particulier. En théorie, limiter le *quantum* des biens de mainmorte est séduisant, en fait, c'est peut-être prendre un soin superflu. On a vu à quel chiffre se montait en effet, en 1789, le total de ces biens qu'on croyait si élevé, et c'était l'effort d'une suite de siècles où la générosité et la foi avaient été grandes. Les trouvons-nous donc au même point ces sentiments qui avaient fait le patrimoine des personnes morales? mais vraiment se dépouiller n'est point le caractère habituel de nos contemporains, et l'excès de la libéralité et du désintéressement n'est pas le pressant danger de notre époque. Laissons donc un danger chimérique et voyons la pratique. Nous trouvons que cette limitation est singulièrement difficile à fixer. A combien, par exemple, fixera-t-on le patrimoine *maximum* d'une société d'assurance ou d'un chapitre diocésain? marquera-t-on une somme unique ou en proportion du nombre des membres, ce qui alors forcerait à réduire s'il survenait des décès? Et les besoins d'une université, à quel chiffre prétend-on les fixer? Où s'arrêtera le droit qu'elle pense avoir d'accroître ses collections et le nombre de ses chaires? Lui sera-t-il interdit de créer (au moyen de dons qu'elle recevrait dans ce but) des bourses pour les étudiants pauvres, à l'imitation de ce qui se faisait jadis, et se fait encore en France, mais aux frais des contribuables? D'autre part, il ne faut pas, à beaucoup près, les mêmes ressources pour fonder une église, un hôpital, une école primaire, dans un village ou dans une grande ville, non plus que pour les entretenir. De tels établissements, urbains ou ruraux, diffèrent absolument, le but seul sera le même; comment marquer une somme unique ou même une somme proportionnelle? Pourquoi aussi interdire à un bienfaiteur d'ériger un établissement utile avec les développements et les ressources qu'il croit nécessaires, et lui prescrire légalement de n'être généreux qu'au quart ou à la moitié?

1. On pourra dire ici qu'en fait, la limitation du patrimoine est impossible à faire observer, parce qu'on ne peut jamais connaître la quantité de valeurs mobilières que possède une personne, soit vivante, soit juridique. Ceci n'empêche pas la question posée d'être utile. D'abord il vaut mieux, et une personne ou vivante, ou morale, aimera toujours mieux, être dans la légalité que d'être en dehors, ensuite il y a nombre d'occasions qui découvrent d'une manière imprévue l'illégalité; enfin, en matière d'acceptation de testament, la question de limitation ou de non limitation du patrimoine peut avoir un intérêt évident.

Autre inconvénient de cette limitation qu'il faut bien marquer, puisqu'on n'y songe point d'ordinaire : c'est que la puissance d'acquisition de l'argent allant toujours en décroissant, borner à une somme fixe le patrimoine d'une personne morale, c'est l'empêcher, après quelque temps, de remplir même sa destination originaire. Ainsi l'hospice Brézin (Seine-et-Oise), fondé par le bienfaiteur qui lui a donné son nom, pouvait, à l'origine (1820), entretenir trois cents vieux ouvriers en métaux ; aucune donation ne lui ayant été faite depuis, il ne peut plus en entretenir que deux cent cinquante, et ce chiffre ira toujours baissant, alors que le nombre de ceux qui auraient besoin d'y être reçus croît sans cesse.

Que font sur ce point les législations étrangères ? Celles des États-Unis ont d'abord fixé pour chaque église un capital *maximum*, ce qui se doit entendre du capital donnant un revenu ; les bâtiments à destination d'église, de presbytère et d'écoles paroissiales n'étant jamais comptés. Bien que ce *maximum* fût assez honnête et plus large dans les États nouveaux que dans les anciens, une règle nouvelle tend à s'établir ; on la trouve notamment dans l'État de New-York : les biens ne sont plus au nom de chaque église représentée par une association, mais au nom de l'évêque du diocèse, comme évêque, ce qui fait disparaître toute limitation. D'ailleurs, même dans ces législations, on ne trouve point de limite imposée aux patrimoines universitaires ou aux fondations ayant une destination charitable.

Comment les personnes morales sont-elles administrées ? Comme l'a marqué le statut constitutif rédigé par les fondateurs, particuliers ou associations, et si ce statut n'était pas ensuite observé, le droit de réclamer devant les tribunaux appartiendrait à tout individu lésé, c'est-à-dire d'abord au fondateur ou à ceux qui le représentent, puis à ceux au profit de qui la fondation a été faite. Ceux-ci seraient représentés, si l'œuvre avait une portée générale, étant faite pour les pauvres ou les malades de toute une localité, par le maire de l'endroit et par le ministère public.

On pourrait être tenté de donner à l'État un droit d'inspection, mais la manière dont se recrutent trop souvent les fonctionnaires dans les démocraties, et surtout l'usage qui est fait de ce droit, sont propres à en ôter l'idée. On ne voit, en effet, que trop souvent, des places d'inspecteurs imaginées pour donner une sinécure à quelque personnage du parti, fort incompétent d'ailleurs et fort incapable de remplir l'office qu'on attend de lui. Encore cette incompétence n'est-elle pas le plus grand mal ; l'inconvénient capital est que les gouvernants peuvent user de ce droit d'inspection comme d'un moyen de vexation vis-à-vis des personnes ou vivantes ou juridiques qui ne sont point de leur parti. Il vaut donc mieux s'en tenir au recours près des tribunaux, le droit d'agir étant largement reconnu à ceux qui se croient lésés, mais la décision définitive appartenant au pouvoir judiciaire.

Ce sont encore les tribunaux qui devront être saisis de toute demande de changement dans l'affectation des biens de la personne morale. Il peut, en

effet, arriver avec le temps, que la destination originaire d'une fondation n'ait plus de raison d'être : c'est ce qui s'est vu jadis pour les léproseries. Elles étaient nombreuses et nécessaires au début, elles cessèrent d'être utiles lorsque la maladie eut disparu. D'ordinaire, les statuts auront prévu le cas et, s'ils ne l'avaient fait, la loi aurait disposé à leur défaut en ordonnant, par exemple, que les biens recevront une destination analogue. Les tribunaux auront à faire application de la loi, et ce leur sera une tâche assez délicate et difficile [1].

Telle doit être, au moins dans ses traits principaux, une législation sur les personnes morales. En aucune matière, et en celle-ci moins qu'en bien d'autres, parce qu'elle est délicate, on ne peut se flatter d'atteindre à la perfection, ni même d'en approcher d'abord. Avant d'arriver au but, le législateur doit passer par bien des essais et ne se point rebuter en songeant que les lois humaines changent souvent avec les besoins qu'elles doivent contenter, et avec les changements que subit le milieu où elles doivent être mises en pratique. La législation sur les sociétés commerciales, par exemple, a varié chez tous les peuples depuis un demi-siècle, et il est à prévoir qu'elle variera encore.

Ce que l'on doit se proposer dans la question qui nous occupe, c'est de remplacer l'arbitraire actuel par des règles fixes, communes à tous les citoyens et connues d'avance. Sans doute les lois peuvent aussi varier, elles ne varient que trop sous les régimes démocratiques ; encore seront-elles plus stables que le bon plaisir administratif, et ce sera un gain de les avoir mises à la place de ce bon plaisir.

*
* *

Mais, par dessus tout, il faut être convaincu que cette liberté reconnue aux personnes morales : liberté de se fonder, liberté de posséder, est surtout nécessaire dans le temps présent où la force de l'État augmente sans cesse et pèse sur les citoyens d'un poids toujours plus accablant. C'est elle seule, avec la liberté d'association dont elle est la nécessaire conséquence, qui permettra aux citoyens de résister à cette pénétrante oppression, d'agir et de fonder, de le faire d'une manière durable, c'est-à-dire avec efficacité.

Les craintes que l'on élève quelquefois sur l'étendue des patrimoines de mainmorte, sur leur mauvaise administration, etc., ne sont pas de notre

1. On pourra trouver que c'est beaucoup donner au pouvoir judiciaire qui, lui aussi, dans une démocratie surtout, peut donner lieu à appréhension. Mais il faut bien remettre à quelqu'un la décision définitive et encore à une autorité disposant de la force publique. Or, entre l'autorité administrative qui est tout arbitraire et l'autorité judiciaire qui offre encore, par sa nature, quelque chance d'indépendance et de conscience, il n'y a pas à hésiter. Le pouvoir judiciaire doit, dans une démocratie, être le grand recours des opprimés. Il faut avouer que, si ce recours manque, il n'y a plus d'espoir pour eux.

temps ; ce qu'il faut craindre aujourd'hui, c'est la toute-puissance du pouvoir public devenu l'instrument d'un parti ; c'est la faiblesse et le défaut d'initiative des particuliers. Tout ce qui pourra aider à relever les citoyens de cet isolement qui fait leur faiblesse, et de leur situation abaissée vis-à-vis de l'État, sera un gain pour nous, catholiques, comme pour tous ceux qui ont le sentiment des résolutions viriles et le goût de la liberté.

C'est parce qu'une législation équitable sur les *Personnes morales* peut y aider, qu'une telle question méritait d'avoir sa place au Congrès et qu'elle sollicite l'attention.

LA

LÉGISLATION INTERNATIONALE

DU TRAVAIL

PAR M. A. BÉCHAUX,

Professeur à l'Université catholique de Lille.

Trois faits caractéristiques marquent, au XIXe siècle, le régime du travail:

1° Le travail en grand atelier a remplacé le travail domestique et a substitué à l'outillage rudimentaire de la petite industrie un machinisme puissant et compliqué. La production a pris soudain un essor prodigieux. C'est ainsi qu'aujourd'hui l'industrie cotonnière occupe, en Europe et en Amérique, cent millions de broches et que 188.000 ouvriers suffisent à un travail qui, au siècle dernier, eût réclamé le concours de cent millions d'hommes. Et si l'on observe l'accroissement continu des forces productives, on est amené à reconnaître que les cinquante millions de chevaux-vapeur, qu'enregistre la statistique actuelle, représentent une puissance mécanique d'un milliard de travailleurs.

2° La transformation des moyens de production a eu pour conséquence l'avènement de la *liberté du travail*. Sous ce régime, chacun choisit librement sa profession et l'exerce où il veut, sans autorisation et sans aucune règlementation des procédés de travail et des prix.

La liberté du travail a remplacé le régime des corporations urbaines d'arts et métiers, lorsque la grande industrie s'est substituée au travail en petit atelier. Tant que les petites industries restaient groupées dans des localités déterminées, la règlementation des procédés de travail et le monopole étaient rendus faciles; la production s'accommodait alors aux besoins d'une règlementation uniforme. Mais, lorsque les découvertes modernes et les applications de la vapeur ont fait naître les grands ateliers et modifié plus tard les moyens de transport, la vie économique est devenue nationale et internationale. Avec la grande industrie et ses transformations incessantes, la règlementation officielle des procédés de travail et les monopoles ne pouvaient demeurer; la liberté du travail et de la concurrence devait être la conséquence forcée d'un état économique nouveau. Ainsi s'explique la disparition progressive des corporations.

Mais la liberté du travail ne doit pas être envisagée seulement au point de vue des produits, mais à l'égard des *producteurs*, êtres moraux et responsables, ayant des droits et des devoirs. Or, dans les pays où l'industrie n'a été entravée par aucune loi, où le législateur a laissé libre l'exploitation du travail de l'enfant, de la femme et de l'homme, on a constaté des abus de tout ordre et d'iniques violations des droits.

Cet état de choses n'a rien qui étonne. D'une part, le capital fixe engagé dans les industries ne fournit son maximum de richesse que par une exploitation continuelle, permanente. Tout arrêt représente une perte d'intérêts. D'autre part, les salaires aussi abaissés que possible diminuent d'autant le prix de revient des produits. Le prolétaire s'est donc trouvé assujetti à un travail sans frein, et il a vu sa rémunération subir les fluctuations incessantes de la concurrence.

3° Les abus de l'industrie et la violation des droits de la personne humaine ont amené peu à peu les États à établir une législation protectrice de l'ouvrier : ainsi,

en France,..... la loi du 9 mai 1874 ;
au Luxembourg,. la loi du 6 décembre 1876 ;
en Suisse,..... la loi du 23 mars 1877 ;
en Angleterre,... la loi du 17 mai 1878 ;
en Espagne,..... la loi du 24 juillet 1873 et celle du 21 juillet 1878 ;
en Suède,..... l'ordonnance du 18 novembre 1881 ;
en Allemagne,... la loi du 1er juillet 1883 ;
en Hongrie,..... la loi du 21 mai 1884 ;
en Autriche,..... la loi du 8 mars 1885 ;
en Italie,..... la loi du 11 février 1886 ;
en Hollande,.... la loi du 5 mai 1889 ;
en Belgique,.... la loi du 13 décembre 1889.

Ces lois, dites ouvrières, sont-elles suffisantes ? Plusieurs répondent négativement. Toute législation nationale en matière de travail, affirme-t-on, est forcément incomplète ou imparfaite. La concurrence internationale empêche les États d'octroyer les réformes les plus essentielles. Il faut donc une entente internationale, afin de réaliser ce qu'on a appelé : la *protection ouvrière internationale*.

Ainsi a surgi l'idée de la règlementation internationale du travail. Le socialisme s'en est emparé : il l'a faite sienne ; il la déclare la conséquence fatale d'un état économique nouveau, le produit d'une évolution nécessaire. Telle est la thèse que nous voudrions brièvement examiner.

1° *Comment se pose la question de la règlementation internationale du travail ?*

2° *La règlementation internationale du travail est-elle possible ?*

I

COMMENT SE POSE LA QUESTION DE LA RÈGLEMENTATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL

Il existe, aux archives fédérales à Berne, un mémoire portant la date du 25 janvier 1841, signé Daniel Legrand, d'Alsace. C'est un *appel respectueux* adressé à plusieurs gouvernements européens pour leur signaler les abus qui désolent le monde du travail. Il s'agit notamment du travail des enfants et des femmes, du travail du dimanche, de la durée trop longue du travail de l'adulte. Daniel Legrand demande aux puissances de conclure une entente cordiale en vue de réprimer les abus. Il réitère son appel en 1853, en 1855, en 1856, en 1857 ; mais le style même du document, qui trahit un esprit mystique et exalté, n'était pas de nature à plaire aux chancelleries.

« Les conventions internationales, disait-il, deviennent une nécessité et un devoir sacré, à notre époque où l'action de la vapeur et de l'électricité fait disparaître les distances, où la bienheureuse influence de la religion de l'Évangile sur les habitants des deux hémisphères, la presse, l'industrie, le commerce, en général tous les échanges matériels et spirituels conduisent à une solidarité des nations. Les conventions internationales conclues pour sauvegarder les grands intérêts de l'humanité et non pour des intérêts purement politiques, seront une planche de salut pour les princes et pour les peuples, en ayant pour but la *civilisation chrétienne* et pour moyens *la justice, la miséricorde et la paix !* »

C'est cependant en Suisse que l'idée de la règlementation internationale du travail a rencontré la première faveur. De tous les cantons, celui de Glaris avait la plus ancienne législation industrielle. Aussi, dès 1855, le gouvernement cantonal soumet à l'État de Zurich le projet d'un accord intercantonal concernant le travail des fabriques.

« Pour régler les conditions de concurrence entre les filateurs d'une manière tout à fait satisfaisante, il serait sans doute nécessaire de créer un système uniforme, au moyen de stipulations internationales entre les états industriels de l'Europe ; mais comme cette idée rentre dans tous les cas, pour le moment, dans la catégorie des vains désirs, on ne devrait au moins pas reculer devant la tentative de supprimer, autant que possible, les diversités dans une sphère plus restreinte et de ramener les mesures officielles aux mêmes principes. »

L'initiative de l'État de Glaris n'eut aucun résultat. Mais, à partir de 1870, l'idée de la règlementation internationale du travail se propage dans tous les pays. Elle rallie les hommes les plus divisés de partis et de principes.

Elle est soumise à l'Assemblée nationale, le 5 février 1873, par Wolowski, et, le 18 mars suivant, par J.-B. Dumas, dans une pétition émanée de la

Société de protection des apprentis. En Allemagne, d'illustres maîtres, tels que Schönberg et Adolphe Wagner, la défendent. En France, M. le comte de Mun s'en est fait le champion, et, à plusieurs reprises, des assemblées d'industriels chrétiens l'ont discutée et fortement approuvée. Nous ne pouvons omettre ici la belle *Déclaration* des industriels du Nord, de 1879, que nous avons eu l'honneur de commenter, la même année, au Congrès catholique de Lille : « Sans prendre une direction qui ne leur appartient pas, disait-elle, les gouvernements peuvent et doivent régler dans une sage mesure les conditions du travail, et, d'une manière indirecte, mais efficace, la production elle-même, en limitant, grâce à des *arrangements internationaux*, les heures de travail. »

Discutée dans la presse scientifique, la question de la règlementation internationale du travail était portée, en 1885, au Parlement français par M. Camélinat. Il faut le reconnaître, c'est bien *l'association internationale des travailleurs* qui l'a étudiée avec le plus de soin et popularisée. Déjà, en 1866, dans son Congrès de Genève, elle proclamait la nécessité d'une règlementation internationale du travail. Sous l'inspiration de Karl Marx, elle n'a cessé d'y revenir, et, en 1889, au Congrès de La Haye, comme à Paris à l'occasion de l'Exposition universelle, elle réclamait énergiquement : 1° la règlementation internationale du travail des enfants, des femmes et des adultes ; 2° l'interdiction du travail de nuit ; 3° la fixation d'un minimum international des salaires ; 4° l'institution d'inspecteurs internationaux.

Jusqu'ici nous voyons les efforts individuels ou d'association, mais aucune intervention officielle.

Les gouvernements allaient-ils se désintéresser du débat auquel prenaient part, en tout pays, des hommes si divisés de partis et de croyances ? On aurait pu le croire sans l'intervention du Conseil fédéral suisse qui, en 1881, soumit aux différents États, le projet d'une conférence internationale pour la règlementation du travail.

L'invitation du gouvernement suisse fut assez mal accueillie. Mais il ne se découragea pas. Soutenu par un grand nombre de ses nationaux, parmi lesquels il faut citer, en première ligne, MM. Decurtins, des Grisons, et Favon, de Genève, il étudia de plus près la question. Il vit nombre d'États se donner une législation du travail, et ces lois nouvelles, presque semblables, attestaient des préoccupations identiques, la même volonté de mettre fin aux mêmes abus. Le 15 mars 1889, le Conseil fédéral s'adressa de nouveau aux principaux États européens, leur proposant une *Convention internationale sur le travail dans les fabriques*. Il soumettait les points suivants :

1° Interdiction du travail du dimanche ; 2° Fixation d'un minimum d'âge pour l'admission des enfants dans les fabriques ; 3° Fixation d'un maximum de la journée de travail pour les jeunes ouvriers ; 4° Interdiction d'occuper les jeunes gens et les femmes dans des exploitations particulièrement nuisibles à la santé et dangereuses ; 5° Restriction du travail de nuit pour les

jeunes gens et les femmes; 6° Mode d'exécution des conventions qui pourront être conclues.

Le Gouvernement suisse allait recueillir le fruit de ses patientes négociations. L'acquiescement des Etats arrivait de tous côtés. Mais, au mois de février 1890, le projet s'effondre : l'empereur d'Allemagne entre en scène, réclame la priorité pour une conférence qui se tiendrait au mois de mars, à Berlin, et demande à la Suisse comme un « service personnel » d'abandonner ses réunions. La Suisse a rendu le « service » demandé.

Lorsque l'on connut le projet de l'empereur d'Allemagne, deux questions furent immédiatement soulevées : quel serait le programme de la nouvelle conférence ? quel caractère aurait cette assemblée européenne ?

Plusieurs prétendirent que Guillaume II venait de tracer lui-même le programme par la publication de ses fameux rescrits du 5 février 1890.

« Les difficultés, provenant de la concurrence internationale, et qui s'opposent à l'amélioration du sort de nos ouvriers, disait-il, peuvent, sinon disparaître complètement, du moins être atténuées, à la seule condition d'ententes à réaliser avec les pays qui sont en possession du marché international. Dans la conviction où je suis que d'autres gouvernements aussi sont animés du désir de soumettre à un examen commun ces questions, sur lesquelles les ouvriers de ces mêmes pays ont déjà ouvert des négociations internationales, je désire que tout d'abord mes représentants auprès de la France, de l'Angleterre, de la Belgique et de la Suisse demandent officiellement aux gouvernements de ces pays s'ils seraient disposés à entrer en pourparlers avec nous sur la possibilité de donner satisfaction aux besoins et aux vœux des ouvriers qui se sont manifestés ces dernières années. »

Et l'empereur ajoutait :

« Il faudra, tout d'abord, compléter la loi sur les assurances ouvrières. Ensuite, nous aurons à examiner les dispositions de la loi actuelle sur l'industrie, en ce qui concerne la situation faite aux ouvriers. Satisfaction sera donnée aux plaintes et aux aspirations des travailleurs dans ce qu'elles ont de légitime. Il appartient au gouvernement de régler la durée et la nature du travail, de telle sorte que la santé des ouvriers, leurs intérêts moraux, leurs exigences économiques et leurs aspirations vers l'égalité devant la loi soient sauvegardés. Il faudra ensuite organiser la représentation des ouvriers pour la défense de leurs intérêts dans les négociations avec les patrons ou les pouvoirs publics. »

Tel ne fut pas le programme de la Conférence de Berlin. On reprit, en le modifiant quelque peu, le programme de Berne, et il fut décidé que les délibérations porteraient sur les points suivants :

1. *Travail du dimanche.*
2. *Travail des enfants et des femmes.*

3. *Travail dans les mines.*
4. *Dispositions exécutoires et sanctions.*

Quant à la deuxième question soulevée : quelle serait la nature de cette conférence internationale ? il fut décidé que la Conférence de Berlin ne serait ni une réunion purement scientifique, ni un congrès diplomatique dont les décisions seraient obligatoires et garanties par les principes du droit des gens. Elle devrait élaborer des règles à introduire dans les diverses législations européennes et se borner à émettre des vœux.

On sait que 14 États acceptèrent l'invitation du gouvernement de Berlin, qui ouvrit une conférence du 15 au 29 mars 1890.

L'assemblée se partagea en trois sections :

La première, la section du travail du dimanche, eut, pour président, le prince-évêque de Breslau, Mgr Kopp, et pour rapporteur, M. Blumer, délégué de la Suisse.

La seconde section, consacrée au travail des enfants et des femmes, fut présidée par M. Jules Simon, et eut pour rapporteurs le baron t'Kint de Roodenbeke, délégué de la Belgique, et le Dr Kaufman, délégué de la Suisse.

La troisième section, consacrée aux mines, présidée par M. Hauchecorne, délégué allemand, choisit comme rapporteur M. Harzé, délégué de la Belgique.

Enfin la question des dispositions exécutoires fut traitée par M. Ellena, délégué italien.

II

LA RÈGLEMENTATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL EST-ELLE POSSIBLE ?

Le mouvement d'opinion qui s'est dessiné, en ces dernières années, en faveur de la règlementation internationale du travail, tient à des causes diverses. D'abord le socialisme allemand s'est emparé de cette idée, et, sans la discuter à fond, il la propose comme le *desideratum* impérieux des populations ouvrières. Bientôt on a vu des publicistes, des hommes politiques, des philanthropes proposer la même solution sans étudier davantage le problème qu'elle soulève. Enfin, nombre d'industriels, craignant la rigueur des lois ouvrières nationales, cherchent à masquer leur apathie ou même leur égoïsme, et se retranchent derrière la nécessité d'un accord international. Pour eux, l'État ne doit agir que s'il est assuré du concours des autres puissances.

C'est en s'appuyant sur ces manifestations d'origine opposée que le Conseil fédéral suisse, et, plus tard, le gouvernement de Berlin ont recueilli de nombreuses adhésions au projet d'une règlementation internationale du travail. Ce projet est-il réalisable ?

Nous ferons remarquer d'abord que, lorsqu'on traite sérieusement de la règlementation internationale du travail, on n'a en vue ni le travail agricole,

ni le travail domestique et en petit atelier. Il s'agit du travail des fabriques. Mais qu'est-ce que la fabrique ?

Il s'est passé, à la Conférence de Berlin, une scène assez humoristique, lorsque les délégués entreprirent de caractériser la « fabrique ».

Plusieurs projets de définition lui ont été présentés. D'abord, une définition de la Délégation des Pays-Bas, ainsi conçue : « Un établissement industriel est tout espace, clos ou non, destiné à exploiter, à l'aide d'un moteur ou de dix ouvriers au moins, une industrie ayant pour but de fabriquer, de façonner, d'orner ou de vendre, et propre en quelque manière à l'usage ou à la vente des objets, excepté les denrées et les boissons prises sur place. »

Une proposition de la Délégation italienne portait : « On considère comme établissement industriel, tout lieu dans lequel sont exécutés des travaux manuels de nature industrielle, avec l'aide d'un ou de plusieurs moteurs mécaniques, quel que soit le nombre des ouvriers employés. Quand on ne met en œuvre aucune spécialité de moteur, est considéré établissement industriel tout lieu où travaillent, réunis d'une manière permanente, au moins dix ouvriers. »

Un délégué français, M. Delahaye, donne aussi lecture d'un projet de définition présenté en son nom personnel : « On entend par établissement industriel une maison, un souterrain, un terrain ouvert, clos, couvert, ou sans clôture, où l'on transforme des moyens de production en marchandises. Il faut, en outre, qu'il y ait un certain nombre d'ouvriers (à déterminer) travaillant pendant un certain nombre de jours par an (à déterminer), ou que l'on fasse usage d'un moteur mécanique. »

Après un échange d'observations entre les délégués de la France, de la Belgique, de la Hollande, et une courte analyse des législations étrangères sur ce point par le délégué du Luxembourg, la Commission, sur l'invitation de son président, s'est ralliée, à l'unanimité, à une proposition de la Délégation anglaise appuyée par la Belgique, l'Allemagne, l'Autriche, la Hongrie, le Luxembourg et l'Italie, et ainsi conçue : « On entend par *établissements industriels* ceux que les lois règlementant le travail dans les divers pays, considèrent comme tels, soit par voie de définition, soit par voie d'énumération. »

Que décider au sujet du *Travail de l'homme ?*

La plupart des législateurs ont refusé d'agir ne voulant pas enlever à l'homme une part de son salaire en diminuant son travail et sa liberté. Quelques rares États font exception. Supposons que les gouvernements européens soient intervenus : l'un pour fixer la journée de travail à douze heures, comme la France; l'autre, à dix heures, comme la Suisse; d'autres enfin à huit heures, comme quelques États américains. Chacun se sera décidé d'après les mœurs, les habitudes, le caractère, la force physique de ses nationaux, les moyens mécaniques dont il dispose. Mais le législateur international n'a pas en face de lui un Européen, c'est-à-dire un type concret,

précis, ayant les mêmes aptitudes, la même capacité, se développant dans un milieu déterminé. Non : l'Anglais fournit, en huit heures, une tâche bien supérieure à celle que donne, en douze heures, l'Italien, et ce dernier ignore ou se refuse mille satisfactions dont jouit son rival. Va-t-on priver l'Italien d'une somme plus grande d'efforts et de labeurs? C'est ainsi que, sous prétexte d'uniformité, certains États seraient condamnés à une constante infériorité.

Que, dans tel pays, la loi fixe à l'adulte sa journée de travail, c'est discutable, mais ce n'est pas irrationnel; au contraire, vouloir une loi européenne ne s'appliquant ni au Français, ni au Russe, ni à l'Espagnol, mais à « l'homme en soi », c'est là une conception qui tient de la chimère. Je connais un cordonnier patron qui, après avoir eu successivement dix, vingt ouvriers, en possède aujourd'hui quarante. Ils sont réunis dans une même salle; le patron s'est muni d'engins mécaniques. C'est là le travail en grand atelier, qui, d'après certains *internationalistes*, devrait être soumis à la loi des fabriques, car il rassemble plus de dix ouvriers, chiffre minimum qui, dit-on, constitue l'usine. Or, le patron a coutume, aux mois de juin et de juillet, d'offrir aux ouvriers de bonnes et longues journées qui commencent tôt et finissent au coucher du soleil. Il est certain qu'on travaille en ces deux mois bien plus de douze et quatorze heures; mais le travail est coupé par de nombreux repos; l'atelier est admirablement ordonné; on s'inscrit pour en faire partie; on y gagne en été des salaires fructueux qui rachètent les chômages de l'hiver. Et l'on voudrait fermer, chaque jour, pendant plusieurs heures, cet atelier modèle! Mais il y en a des milliers de ce genre en Europe! Croit-on que maîtres et ouvriers ne protesteront pas contre cette tyrannie légale qui bouleverserait les usages locaux et qui, diminuant la durée du travail, supprimerait une part des recettes domestiques?

Aussi la Conférence de Berlin, à la demande de la plupart des chancelleries, a-t-elle formellement écarté la discussion de cette question qui passionne au plus haut point les différentes écoles socialistes.

Quant au *travail du dimanche*, si les membres du Congrès de Berlin en reconnurent unanimement les funestes effets, ils ne purent se mettre d'accord sur l'application même du Décalogue. Tandis que l'Autriche, la Hongrie, la Grande-Bretagne, la Suède, la Norvège et la Suisse demandaient, par leurs délégués, que le travail dominical fût interdit en vertu de la loi à tous les ouvriers des deux sexes, adultes ou non, le Danemark, l'Espagne, l'Italie, le Portugal et les Pays-Bas déclarèrent n'admettre l'intervention législative qu'en faveur des enfants et des femmes. La Belgique et le Luxembourg objectèrent que leur constitution les empêchait d'admettre la fixation légale d'un jour de repos hebdomadaire. Enfin, les délégués de la France rappelèrent qu'une loi de 1814 interdisant le travail du dimanche avait été abrogée par la loi du 12 juillet 1880, et soutinrent qu'en France les usages et les mœurs se prêteraient difficilement à un changement de situation.

La Conférence de Berlin se borna donc à cette décision platonique :

« *Il est désirable, sauf les exceptions et les délais nécessaires dans chaque pays : 1° qu'un jour de repos soit assuré à tous les ouvriers de l'industrie ; 2° que ce jour de repos soit fixé au dimanche.* »

Au sujet du *travail des enfants*, le droit de l'État d'intervenir n'étant contesté par personne, il s'agissait de fixer un minimum d'âge pour l'entrée dans la fabrique, et de diminuer la protection légale à mesure que l'enfant grandit et se développe.

La Conférence de Berlin fixa le minimum d'âge à 12 ans, sauf pour l'Italie, l'Espagne et le Portugal qui réclamèrent 10 ans. Elle demanda en outre que l'enfant, jusqu'à 18 ans, ne pût travailler comme l'adulte. Mais plusieurs délégués invoquèrent leur législation scolaire ou leur législation industrielle et réclamèrent toute liberté pour leur gouvernement.

Quant au *travail des femmes*, la plupart des États semblaient d'accord, dans les premières séances, pour restreindre aux filles et aux femmes mineures de 21 ans, les faveurs de la loi, à deux exceptions près : l'une concernant le travail souterrain des mines ; l'autre s'appliquant au temps voisin de l'accouchement. Mais, après de laborieuses discussions, et grâce à la volte-face assez inattendue de plusieurs délégations, la Conférence, par huit voix (Allemagne, Angleterre, Autriche-Hongrie, Norvège, Luxembourg, Pays-Bas et Suisse) contre cinq (Belgique, France, Espagne, Italie et Portugal) et deux abstentions (Danemark et Suède), a décidé de mettre sur le même pied les filles et les femmes de tout âge, et leur a interdit tout travail de nuit, une journée de travail de plus de onze heures, et, pour les mères de famille, tout travail pendant les quatre semaines qui suivent l'accouchement.

En ce qui concerne le *travail des mines*, les décisions de la Conférence de Berlin consacrent ce qui existe en France ; c'est-à-dire qu'elle a demandé que les femmes fussent exclues partout du travail souterrain des mines ; que des mesures rigoureuses fussent adoptées pour la sécurité de l'ouvrier et la salubrité des travaux ; que des institutions de prévoyance fussent organisées dans tous les centres miniers.

Il semblait que, sur tous ces points, les délégués dussent être unanimes, et cependant on a été forcé de reconnaître que, seules, les lois nationales pouvaient utilement réglementer cette matière. En Angleterre, en effet, la propriété du sol emporte la propriété du tréfonds ; en Italie, dans certaines provinces, les mines sont concédées par l'Etat ; dans d'autres, la propriété de la surface entraîne la propriété du sous-sol ; en Espagne, où l'on extrait principalement des matières toxiques, il faut une protection plus rigoureuse que dans d'autres États. En un mot, les gouvernements de chaque pays doivent établir une législation conformément à leurs besoins et à leurs intérêts économiques.

Restait à prendre des mesures en vue de l'exécution des dispositions adoptées par la Conférence. Ces dispositions, ayant la forme de vœux à

soumettre à l'approbation définitive des divers gouvernements, et n'étant pas dès lors immédiatement exécutoires, la majorité des délégués a écarté la proposition suisse, tendant à prévoir la conclusion d'arrangements obligatoires entre les divers pays, la création d'un organe spécial destiné à centraliser les renseignements à fournir, et la périodicité de réunions analogues à celles de Berlin, dans le but de développer les décisions prises et de résoudre les difficultés ou les contestations qui surviendraient.

Après bien des discussions, l'accord s'est établi sur les points suivants :

« I. Pour le cas où les Gouvernements donneraient suite aux travaux de la Conférence, les dispositions suivantes se recommandent :

a. L'exécution des mesures prises dans chaque État sera surveillée par un nombre suffisant de fonctionnaires spécialement qualifiés, nommés par le Gouvernement du pays et indépendants des patrons aussi bien que des ouvriers.

b. Les rapports annuels de ces fonctionnaires, publiés par les Gouvernements des divers pays, seront communiqués par chacun d'eux aux autres Gouvernements.

II. Il est désirable que les délibérations des États participants se renouvellent, afin de se communiquer réciproquement les observations que les suites données aux délibérations de la présente Conférence auront suggérées et afin d'examiner l'opportunité de les modifier ou de les compléter. »

Nous devons nous prononcer à notre tour.

L'étude attentive des délibérations de la Conférence de Berlin, appuyée sur l'observation des faits économiques nous met en garde contre des conclusions hâtives et les espérances téméraires des internationalistes modernes.

Les questions du travail sont essentiellement *nationales*. Dans la grande famille humaine, chaque État forme une famille spéciale, ayant son sol et son climat, ses intérêts et ses besoins, son caractère et ses traditions, ses charges pécuniaires plus ou moins grandes. Tout cela constitue la vie économique nationale. Certes l'État, ainsi compris, participe à la vie des autres peuples; il commerce avec eux; il conclut des alliances et, sur certains points, il forme une union profitable, union postale ou télégraphique, union pour la propriété littéraire ou pour les traités de commerce.

Mais la règlementation du travail s'appliquant à l'Europe suppose l'unité et l'uniformité européennes. Elle ne peut s'adresser qu'à des types concrets, déterminés; or, si nous trouvons des Anglais, des Italiens, des Russes, nous ne voyons pas ce type spécial, l'Européen, capable de se soumettre à une législation unique.

Nous croyons donc devoir affirmer qu'au point de vue purement *économique*, le résultat de la Conférence de Berlin est un résultat *négatif*. Les délégués ont tenu, sur chaque question qui leur était soumise, à sauvegarder la liberté de leur gouvernement et ont confirmé, ce qui avait été dit souvent, qu'une sanction effective des décisions qui seraient prises en ces matières est irréalisable. C'est ce qu'ont reconnu les délégués de la Suisse. Dans ce

pays, l'opinion publique attendait non sans impatience les résultats de la Conférence.

Voici comment les délégués les ont appréciés :

« La Conférence a prouvé, en effet, que de grands obstacles s'opposent encore à la règlementation internationale du travail ; bien qu'on soit presque généralement animé du désir d'améliorer le sort de l'ouvrier, les conditions sont cependant si différentes dans les divers États que nous ne pouvons approcher du but si ardemment désiré que lentement et peu à peu. Contrairement à la proposition de la délégation suisse, qui poursuivait dès le principe une entente internationale, les résolutions de la Conférence ont été revêtues de la forme de simples vœux, et, dès lors, on ne peut, à notre avis, porter une appréciation juste sur le résultat de la Conférence que lorsque l'on connaîtra si les différents États s'en sont tenus à de simples vœux, où s'ils ont mis en pratique les différents *desiderata*, partout où ils ne sont pas déjà réalisés. »

Si les travaux de la Conférence de Berlin ont montré les difficultés, d'aucuns diraient l'impossibilité d'une législation internationale du travail, ils fournissent à d'autres égards de précieuses leçons. Les membres du Congrès ont reconnu et affirmé le droit de la puissance publique de règlementer le travail industriel en vertu du devoir qui lui incombe : 1° de faire respecter la loi morale ; 2° de garantir les droits individuels en réprimant les abus. On a mis en lumière ce fait si souvent observé que les souffrances du monde du travail tiennent à des causes morales comme à des causes économiques. On a rappelé enfin aux gouvernants comme aux gouvernés que le progrès matériel est lié à la fidèle observance des préceptes divins et que, sans le respect des lois éternelles du juste, il n'y a pour les peuples ni richesse durable, ni paix sociale. Un tel enseignement méritait d'être solennellement rappelé par la Conférence internationale de Berlin.

LES CONTRIBUTIONS DE LA FRANCE

A CENT ANS DE DISTANCE

1789-1889

PAR M. LE COMTE DE LUÇAY,

Membre de la Société nationale d'agriculture de France, correspondant de l'Institut.

« Pour l'entretien de la force publique et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable; elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés. » Tels sont les termes, dans lesquels *la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* a posé le principe de notre régime fiscal moderne, en le complétant par cet autre axiome fondamental : « que tous les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes ou par leurs représentants la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée. »

La Constituante ne s'est pas bornée à formuler le principe; elle en a réglé l'application. Elle a voté le budget des dépenses qui, à son point de vue, réunissaient le caractère des dépenses faites pour le service de l'État, et imposaient dès lors l'obligation de contributions publiques. Ces contributions, elle en avait fixé le montant à un demi-milliard; elles dépassent aujourd'hui largement trois milliards, c'est-à-dire qu'elles ont augmenté de plus de 500 °/°.

Assurément, la profonde transformation survenue au cours du XIXe siècle dans l'existence des peuples et leurs relations entre eux, le développement universel de la richesse générale et particulière, la dépréciation corrélative du signe monétaire, que l'on peut évaluer de 40 à 50 0/0, expliquent, dans une large mesure, ce prodigieux accroissement. N'est-on pas fondé, cependant, à le considérer comme excessif à certains égards, quand on constate, par exemple, que la population de la France n'a crû dans la même période que de 40 0/0?

Que de justes protestations ont été déjà formulées contre ce que l'on a appelé avec raison la marée toujours montante des budgets! Combien et plus que jamais il serait opportun, indispensable d'opposer une digue à cette marée redoutable! Mais rassurez-vous, tel n'est pas le sujet que j'ai l'intention d'aborder aujourd'hui devant vous. Notre histoire budgétaire a passé, à travers les trop nombreux régimes qui se sont succédé depuis 1789, par des

phases multiples dont l'exposé, même en raccourci, dépasserait les bornes de ce travail, sans compter qu'il risquerait de lasser votre attention; il lui faudrait un livre tout entier et même un fort gros livre.

Ce que je me propose simplement, c'est de faire la comparaison à cent ans de distance, au moment où a pris fin l'ancien régime et en 1889, du montant de nos contributions publiques, et d'indiquer en même temps leur répartition entre les principales circonscriptions de la France moderne. Cette question de la répartition des charges fiscales, objet, pour les législateurs de 1791, des plus vives et légitimes préoccupations, n'a, depuis lors, rien perdu de son actualité ni de son acuité; des débats législatifs récents ont permis de le constater.

Deux séries de documents ont principalement servi à mon travail : 1° les rapports faits à l'Assemblée nationale en 1790 et 1791, par le Comité d'imposition et des contributions publiques; 2° le Compte général de l'administration des finances pour 1889 et le Compte définitif des recettes du même exercice, lequel vient d'être déposé, il y a quelques semaines, sur le bureau des Chambres et fournit dès lors une comparaison exacte.

I

Avant d'arrêter les bases de l'organisation fiscale nouvelle qu'elle voulait donner à la France, l'Assemblée constituante avait cru devoir chercher à établir le bilan financier du régime antérieur. Necker l'avait déjà essayé. Dans son célèbre *Compte rendu* et surtout dans son *Traité de l'administration des Finances*, il avait dressé l'état des contributions des peuples et conclu à fixer leur montant à 585 millions; il estimait en outre à 58 millions, soit 10 0/0, les frais de recouvrement.

Le Comité de la Constituante, chargé de l'élaboration de la loi sur la contribution foncière, reprit le travail et, à la suite de longues et patientes investigations, consigna dans deux rapports des 6 décembre 1790 et 27 mai 1791 les résultats de son évaluation. Ces résultats ont été reproduits dans l'*Adresse aux Français sur les Contributions publiques*, votée par l'Assemblée constituante et officiellement envoyée, le 28 juillet 1791, aux 83 départements. C'est sur ce document que vous voudrez bien que j'arrête votre attention; car le tableau, qui y est annexé et qui est signé des membres du Comité des contributions, La Rochefoucauld-Liancourt, d'Auchy, Rœderer, Dallarde, de Fermon, Jarry, Talleyrand-Périgord, ancien évêque d'Autun, et Dupont de Nemours, met en regard la nature et la masse des anciennes impositions, ainsi que celles des perceptions nouvelles, et donne sur leur compte les indications les plus précises en même temps que les plus intéressantes.

L'*Adresse aux Français* groupait les impôts existants avant 1789 en cinq classes distinctes :

Impositions directes. Sous cette rubrique figurait d'abord la *Taille* [1] : *réelle* dans certaines provinces du royaume, les pays d'États surtout où elle s'imposait sur les biens-fonds dont la roture ou la nobilité décidait de l'assujettissement ou de l'exemption sans distinction de la qualité des possesseurs; *personnelle ou mixte* dans la majeure partie des généralités d'élection, c'est-à-dire portant sur le contribuable lui-même d'après sa condition, sur le pied et à proportion de ses biens, facultés, commerce et industrie. En principe, les nobles, les ecclésiastiques, les magistrats des cours souveraines et, dans une certaine mesure, les bourgeois des villes franches, jouissaient de l'exemption de la taille; mais, comme leurs fermiers s'y trouvaient soumis, il en résultait que, suivant la juste observation de la cour des aides, l'impôt était, en réalité, supporté par presque tous les propriétaires des terres.

A la différence de la taille que ses origines rattachaient à l'époque féodale, *la Capitation*, établie dans les dernières années seulement du XVIIe siècle, frappait tous les citoyens sans distinction de privilégiés ou non, à la seule exception du clergé, qui s'était racheté à prix d'argent lors de la création de l'impôt. La capitation s'était d'abord perçue d'après un tarif général, suivant la qualité et l'état des personnes. Depuis 1761, en ce qui concernait les taillables, elle se trouvait répartie au marc la livre de la taille. La loi exemptait de taxe les taillables dont la cote était inférieure à 40 sous dans les pays de taille personnelle, à 20 sous dans les pays de taille réelle. Se trouvaient également perçues par addition à la taille les impositions pour les dépenses particulières des provinces, ainsi que les contributions que l'édit du 27 juin 1787 avait substituées à la corvée en nature pour la construction et l'entretien des grandes routes.

Le dernier des impôts directs par ordre de date était celui des *Vingtièmes*. Un édit de 1749 avait soumis tous les habitants du royaume, privilégiés ou non, à payer au trésor le vingtième du revenu des terres, maisons, usines, bois, rentes et droits réels dont ils étaient propriétaires, ensemble des profits de leur industrie et du traitement attaché à leurs charges, emplois et commissions. Ce vingtième était, depuis 1771, affecté à l'amortissement de la dette et ne devait prendre fin qu'avec cet amortissement. Un second vingtième avait été établi à titre temporaire jusqu'en 1792. La portion du clergé, connue sous le nom de *Clergé de France*, ne payait pas de vingtièmes propre-

1. Généralités de *taille réelle* : Aix en Provence (pays d'États); Strasbourg pour les deux tiers; Auch et Pau avec les pays d'États de Béarn, Navarre et Bigorre; Rennes ou Bretagne (pays d'États); Grenoble; Lille avec l'Artois et la Flandre wallonne (pays d'États); Montauban; Montpellier et Toulouse ou Languedoc (pays d'États); Perpignan; Valenciennes avec le Cambrésis (pays d'États). — Généralités de *taille personnelle* ou *mixte* : Amiens; Bordeaux et Bayonne, sauf quelques petits pays; Bourges; Châlons; Dijon ou Bourgogne (pays d'États); La Rochelle; Limoges; Lyon; Metz; Moulins; Orléans; Paris; Poitiers; Riom; Rouen, Caen et Alençon; Soissons; Tours. — Les généralités de Besançon et de Nancy étaient soumises l'une à une imposition sur les immeubles, les rentes et le commerce, l'autre à une subvention personnelle et roturière. La Corse acquittait une dîme en nature.

ment dits; cette contribution était comprise dans le don gratuit qu'il votait tous les cinq ans, et qu'il acquittait à l'aide d'une imposition répartie par lui-même sur tous ses membres en proportion de leurs biens. Certains vingtièmes étaient abonnés.

Le Comité des contributions publiques chiffrait à 223.709.282 livres brut et à 212.726.935 livres net, le montant des impositions directes de toute nature, y compris celles de ces impositions levées sous d'autres formes dans les pays d'États [1]. Il y joignait 6.500.000 livres acquittées annuellement par les provinces pour l'équipement des milices, 133 millions brut et 103 millions net pour les dîmes ecclésiastiques et inféodées. Données à l'Église par la piété des souverains et des fidèles pour l'entretien du culte, l'éducation de la jeunesse, le soulagement des pauvres et des infirmes, les dîmes avaient l'irrémédiable défaut de se percevoir en nature, de ne pas porter sur toutes les productions et de peser inégalement sur celles qui y étaient assujetties, la taxe variant suivant les localités et le prélèvement s'opérant sur le produit total sans tenir compte des frais de culture qui croissaient en raison inverse de la fertilité du sol. La Constituante avait donc rendu à l'agriculture un service de premier ordre en prononçant l'abolition des dîmes, dans la nuit du 4 août. Elle avait eu soin, toutefois, de décider en même temps, comme compensation nécessaire, que les frais du culte seraient à la charge de la nation, et d'inscrire le traitement de ses ministres sur le grand livre de la *Dette publique*.

Dans la seconde classe des anciennes impositions de la France, le Comité des contributions avait rangé les *Impositions de monopole et de privilège exclusif*, telles que la *Gabelle* et le *Tabac*.

La *Gabelle* était l'impôt qui présentait les plus grandes irrégularités dans le mode comme dans les conditions de sa perception, en même temps qu'il soulevait les plaintes les plus unanimes, tant à cause des variations inouïes du prix du sel de province à province, que des vexations inévitables que ces variations (appât incessant à la fraude) entraînaient de la part des agents du fisc. Il y avait les provinces de grandes gabelles, celles de petites gabelles, celles de salines, les pays de quart Bouillon, les provinces rédimées, les provinces franches [2]. Le *Compte rendu* de Necker donne une carte curieuse de ce morcellement, que venaient compliquer d'une part certains pays ou lieux

1. Necker (*Traité de l'administration des finances*) évaluait les produits de la taille à 97 millions y compris les impositions locales des pays d'élection, le produit de la capitation à 41.180.000 livres, le produit des deux vingtièmes et des 4 sous pour livre du premier à 57 millions, le produit des corvées et contributions pour les routes à 20 millions.

2. *Grandes gabelles* : Ile-de-France, Maine, Anjou, Touraine, Orléanais, Berry, Bourbonnais, Bourgogne, Champagne, Picardie, Normandie, Perche. — *Petites gabelles* : Mâconnais, Bresse et Bugey, Lyonnais, Forez, Beaujolais et Dombes, Dauphiné, Briançonnais, Provence, Velay et Vivarais, Gévandan, Languedoc et Roussillon. — *Gabelles de salines* : Lorraine et Clermontois, Trois-Évêchés, Franche-Comté, Alsace. — *Pays de quart Bouillon* : Basse-Normandie. — *Provinces rédimées* : Poitou, Aunis et Saintonge, Angoumois, Limousin, Auvergne, Périgord, Quercy et Guienne, Sénéchaussée de Bordeaux, Bigorre, Comminges et pays de Foix

privilégiés, d'autre part les *francs salés*, ou exemptions, concédés à quelques corps de magistrature et autres.

Le *Tabac*, monopole depuis 1674 dans tout le royaume, sauf les pays frontières du Nord, de l'Est et du Sud-Est, était inscrit pour 27 millions sur l'état officiel présenté par Necker aux États Généraux, le 15 mai 1789; les gabelles figuraient sur le même état pour 58.560.000 livres.

A cette classe se rattachaient la vente de l'eau-de-vie et d'autres boissons dans un petit nombre de provinces, ainsi que les recettes que l'État pouvait tirer des jurandes et des maîtrises, par lesquelles, sans faire directement de monopole, il vendait celui de chaque profession.

Les *Impositions à l'exercice* formaient une 3e classe : droits d'aides sur les boissons dans un tiers du royaume, droits de même nature, nommés *équivalents* en Languedoc, *impôts*, *billots et devoirs* en Bretagne et *quatre membres* en Flandre; droits d'inspecteurs aux boucheries qui embrassaient en effet ou par abonnement presque toutes les provinces; droits de marque des cuirs et à la fabrication des cartes et des amidons, perçus chez tous les fabricants et débitants dans toute l'étendue du royaume; droits de marque des fers et à la fabrication des huiles dans la moitié du territoire.

La quatrième classe, *Impositions sur le transport des marchandises*, comprenait : droits à l'entrée et à la sortie du royaume, droits de traites au passage d'une province à l'autre, droits à l'entrée dans les villes, péages. Depuis le tarif de 1664, la France se divisait au point de vue des Traites intérieures en trois zones : les provinces des cinq grosses fermes, qui commerçaient librement les unes avec les autres [1]; les provinces réputées étrangères qui, n'ayant pas accepté de se soumettre au tarif établi par Colbert, avaient conservé leurs douanes intérieures [2]; les provinces traitées comme pays étrangers, qui, libres dans leurs relations avec l'extérieur, étaient soumises, pour leurs communications avec le reste de la France, aux droits d'importation et d'exportation; ces dernières étaient au nombre de trois : l'Alsace, la Lorraine, les Trois-Évêchés, plus le pays de Gex et les ports francs de Marseille, Dunkerque, Bayonne et Lorient. Les traites, non compris les droits sur les importations des îles françaises d'Amérique, connues sous le nom de domaine d'Occident, produisaient annuellement suivant Necker, 22 millions de livres.

La cinquième et dernière classe des anciennes impositions de la France

— *Provinces franches* : Bretagne, Boulonnais et Calaisis, Artois, Flandre et Hainaut, Sedan, Pays de Gex, Comtat d'Avignon, Territoire d'Arles, Nébouzan, Béarn, Basse-Navarre, Pays de Soule et Labourd, Iles de Ré et d'Oléron.

1. Normandie, Picardie, Boulonnais, Champagne, Bourgogne, Bresse, Bugey, Dombes, Beaujolais, Bourbonnais, Berry, Poitou, Aunis, Anjou, Touraine, Maine, Perche, Orléanais, Ile-de-France.

2. Lyonnais et Forez, Dauphiné, Provence à l'exception de Marseille, Languedoc, Comté de Foix, Roussillon, Gascogne, Guienne, Auvergne, Limousin, Angoumois, Saintonge, Iles de Ré et d'Oléron, Bretagne, Artois, Flandre, Hainaut et Cambrésis, Franche-Comté.

comprenait les *Impositions sur les actes :* droits de contrôle, insinuation, centième denier, formules, greffes, consignations, francs-fiefs, amortissements, nouveaux acquêts, etc.

Avant 1789, les impôts indirects étaient affermés, et la plupart de ceux que je viens d'énumérer se trouvaient répartis entre trois grandes compagnies : la Ferme générale, chargée des gabelles, du tabac, des traites, des entrées de Paris, moyennant un bail annuel de 150 millions; la Régie générale des aides et des droits réunis, qui versait au trésor 50.220.000 livres; la Régie ou Administration des domaines et bois, dont les recouvrements étaient prévus annuellement à même somme de 50 millions, dans laquelle l'impôt entrait pour 41.400.000 livres. Il y avait, en outre, des fermes ou régies particulières, parmi lesquelles je citerai celle des postes et messageries (17.310.000 livres), celle de la loterie royale et autres loteries y réunies (15.200.000 livres), etc.

L'ensemble des impôts et revenus indirects produisait 328.154.000 livres qui, ajoutées aux 230 millions des impositions directes et aux 133 millions de la dîme, formaient un total de 691.363.282 livres brut, et de 579.565.000 livres net.

De prime abord, et en envisageant les diversités profondes que présentaient les anciennes taxes tant directes qu'indirectes suivant les régions, il semblerait impossible de déterminer quelle était, avant 1789, la part d'impôt par tête pour les 27 millions d'habitants de la France d'alors. Mais la difficulté s'atténue singulièrement et disparaît même, à mon avis, devant ce passage du rapport du 27 mai 1791, que je vous demande la permission de reproduire en entier : « Ce que vous voulez faire aujourd'hui par esprit de justice pour que les contributions soient également réparties, l'avidité fiscale, lorsqu'elle était jointe à quelque intelligence, voulait aussi l'opérer pour avoir davantage, en tirant de chaque province tout ce qu'elle pouvait payer; ainsi, les anciens administrateurs avaient établi un pied de taille plus fort dans celles qui étaient exemptes de la gabelle et des aides. Ils avaient chargé les provinces frontières, en général plus ménagées, de logements, de fourrages, et d'autres fournitures diverses; les pays d'États supportaient leurs charges particulières sur lesquelles le ministère, quand il avait de la force, rejetait ce qu'il pouvait des charges publiques pour compenser les abonnements avantageux que ces provinces obtenaient sur les impositions générales; enfin, tantôt sous un nom, tantôt sous un autre, quelquefois par des opérations directes, le plus souvent d'une manière détournée, ils avaient grevé chaque partie du royaume autant qu'ils l'avaient pu, et de là résultait, non pas, nous l'avouerons, une répartition de charges bien proportionnelle, mais une distribution dont l'exactitude approximative est même, pour le moment, la base la moins imparfaite que vous puissiez prendre. »

Il me paraît donc que l'on pourrait, sous toutes réserves, évaluer le montant des contributions de l'ancien régime à environ 19 l. 14 s. par tête,

déduction faite d'une part, des loteries, de l'autre, des dîmes ecclésiastiques ainsi que des milices. Ces deux dernières ajoutaient 5 l. 3 s. à la charge [1], de telle sorte qu'en moyenne, mais très problématiquement, par les raisons que j'ai dites, l'ensemble aurait été de 25 livres, soit 23 fr. 75 c.

II

Après avoir retracé l'organisation fiscale de l'ancienne monarchie et cherché à déterminer le montant des charges qu'elle imposait aux contribuables, l'*Adresse aux Français* du 28 juillet exposait les principes sur lesquels la Constituante avait entendu baser le régime nouveau.

Le premier de ces principes était la proportionnalité de l'impôt, l'égale contribution de tous aux dépenses publiques sans distinction d'ordres ni de classes ; elle n'avait, du reste, fait que sanctionner à cet égard les vœux unanimes des Cahiers, ainsi que l'adhésion explicite des privilégiés à la suppression de leurs immunités financières [2].

Le second et non moins essentiel principe, édicté par l'Assemblée, était celui de la stricte limitation des dépenses « à ce que commandaient impérieusement les services et les intérêts de la nation ». C'était entre 560 et 580 millions qu'elles avaient semblé devoir être fixées pour 1791. « Elles n'auraient pu être diminuées davantage, disait l'*Adresse*, sans vous priver de quelque service public qui vous vaut plus que ne vous coûte la portion de votre contribution que l'on y applique. »

Toutefois, parmi ces dépenses il en était de temporaires, d'extraordinaires, auxquelles il était pourvu par des ressources de même nature : une contribution patriotique, la vente des approvisionnements et du matériel des anciennes régies, le recouvrement de certaines créances, notamment sur les États-Unis, le produit des loteries provisoirement maintenues. Les recettes normales étaient prévues à 556 millions 1/2 brut tant pour le trésor que pour les départements. Dans ce total, les revenus des forêts et salines entraient pour 18 millions. Le produit des contributions et perceptions durables se trouvait donc réduit à 538.585.000 livres brut et à 505.414.500 net.

Comment devaient se répartir ces 538 millions 1/2 entre les diverses catégories de contribuables ?

1. Non compris les droits féodaux, dont divers auteurs, M. Taine notamment, considèrent la charge comme égale à celle de la dîme. La Constituante ne leur reconnaissait pas, en effet, le caractère d'impôt. En même temps qu'elle abolissait tous les droits et devoirs féodaux et censuels qui dépendaient ou étaient représentatifs soit de la main morte personnelle ou réelle, soit de la servitude personnelle, elle avait maintenu au contraire ceux desdits droits et devoirs qui étaient le prix et la condition d'une concession primitive du bien-fonds, se bornant à ouvrir aux propriétaires qui en étaient tenus la faculté de rachat. (V. loi des 15-20 mars 1790 et Instruction du 15 juin 1791.)

2. Ceux-ci avaient été imposés, dès 1789, pour les six derniers mois de l'exercice. L'*Adresse aux Français* chiffre à 36 millions, dont les 5/6 avaient le caractère territorial, le montant annuel des immunités de toute nature, tant des deux premiers ordres que des corps de magistrature et des bourgeois des villes.

Imbue des doctrines des physiocrates, qui considéraient la terre comme l'unique source de toute richesse, la Constituante avait proscrit les taxes de consommation, l'indice le moins trompeur cependant, à condition de ne pas porter sur les denrées de première nécessité, des facultés du contribuable, puisqu'elles les atteignent dans la progression de ses dépenses, et qui présentent en outre cet avantage que la taxe, lorsque le taux en est modéré, tend à se confondre avec le prix même de la chose [1], et paraît retomber à la charge de l'intermédiaire tout autant que du consommateur.

De tous les anciens impôts indirects, elle avait seulement conservé en les simplifiant et les adaptant au régime nouveau : à la frontière, les douanes, « moins encore comme impositions levées pour le trésor public que comme primes reconnues nécessaires aux manufactures ; » à l'intérieur, les postes et messageries ; les poudres et salpêtres ; les monnaies ; les droits d'enregistrement, de timbre et d'hypothèque, avec la réserve même, en ce qui concernait ces derniers, que, dès que la situation budgétaire le permettrait, ils seraient graduellement réduits au simple remboursement des frais qu'occasionnait le service d'intérêt général qu'ils avaient pour objet. L'ensemble des perceptions représentait une ressource brute de 127.785.000 livres, nette de 109.030.000 livres [2].

Les *Patentes*, substituées aux jurandes, maîtrises, vingtièmes d'industrie, à la portion de la taille personnelle acquittée par les marchands et artisans, ainsi qu'aux droits d'entrée des villes, ajoutaient 23 millions brut et 20.182.000 livres net. Ces 23 millions ne devaient, dans la pensée du législateur de 1791, comme les 300 millions de la contribution foncière pour le producteur agricole, constituer qu'une simple *avance* faite par les marchands au nom des consommateurs.

Enfin 386 millions étant demandés à une taxe nouvelle frappant directement tous les revenus et subdivisée en deux branches : *Contribution foncière* et *Contribution mobilière*. Les deux contributions étaient destinées à remplacer l'ensemble des anciennes taxes tant directes qu'indirectes [3].

1. « Le contribuable ne l'acquitte (l'impôt indirect) que lorsqu'il en a la volonté et les moyens. D'autre part, les droits perçus par le fisc se confondant avec le prix de la denrée, le contribuable, en payant sa dette, n'a pensé qu'à satisfaire un besoin ou à se procurer une jouissance. » Gaudin duc de Gaëte (*Mémoires*, I, 215).

2.

	BRUT	NET
Enregistrement	53.000.000 liv.	
Timbre	23.000.000	75.330.000 liv.
Hypothèques	5.000.000	
Douanes	29.370.000	20.700.000
Postes	16.000.000	12.000.000
Monnaies et poudres	1.415.000	1.000.000
Total.....	127.785.000	109.030.000

3. Voici la nomenclature de ces taxes d'après *l'Adresse aux Français* : Dîmes, taille réelle, taille de propriété, fouages, vingtièmes, décimes, taille mixte, taille d'exploitation, taille personnelle, capitation, gabelles, tabac, droits d'aides sur les boissons, sur les bestiaux, sur la marée, droits de marque des cuirs, droits de marque des fers, droits de fabrication des huiles et savons, et autres semblables.

Afin de pouvoir proportionner exactement la charge de l'une et de l'autre, le législateur s'était préoccupé de déterminer l'importance respective de la fortune immobilière et de la fortune mobilière. De longues recherches avaient amené le Comité d'imposition à évaluer les revenus annuels de la première à 1.200 millions de livres [1], et ceux de la seconde à 300 millions. En conséquence, le principal de l'impôt foncier, avait été fixé à 240 millions acquittés par tous les biens-fonds bâtis et non bâtis sans exception, en proportion de leur revenu net et sans que cette proportion pût excéder le sixième dudit revenu. Quant à l'impôt mobilier fixé à 60 millions, il était formé de cinq taxes : taxe personnelle de la valeur de trois journées de travail frappant non seulement tous les citoyens actifs, mais encore les femmes et les mineurs en possession de leur fortune ; taxe sur les domestiques ; taxe sur les chevaux et autres animaux de trait ou de selle, ne servant pas à la culture ; taxe sur les loyers d'habitation ; taxe du vingtième du revenu. Les propriétaires fonciers, établissant par la quittance de leurs contributions que leurs facultés provenaient en totalité ou en partie de leurs biens-fonds, avaient droit à une déduction proportionnelle sur la taxe d'habitation ; les locaux affectés au commerce et à l'industrie en étaient également exemptés.

Au principal de 300 millions s'ajoutaient 60 millions de sous additionnels pour les dépenses de l'administration de la justice et des travaux publics mises à la charge des départements, 8 millions pour frais de perception, et 18 millions pour les remises et modérations à allouer aux contribuables victimes de calamités ou reconnus lésés dans la répartition.

C'était, en effet, ce régime de la répartition que la Constituante avait appliqué aux deux nouvelles contributions en le proclamant avec raison une *conquête de la liberté*. Les contingents des 83 circonscriptions, qui, sous le nom de *départements*, venaient de remplacer les anciennes généralités et divisions religieuses, militaires et judiciaires, devaient être fixés annuellement par le pouvoir législatif. Les conseils de département, de district et de communauté procédaient ensuite et successivement à la sous-répartition du contingent assigné à leur circonscription.

S'il avait été difficile de déterminer les forces contributives générales de la France, bien autrement malaisé pour ne pas dire impossible paraissait être d'arriver à une appréciation exacte de la part d'impôts à imputer à la charge de chaque département. Après une étude approfondie, le Comité d'imposition s'arrêta, ainsi que je l'ai déjà dit, à cette conclusion que l'autorité fiscale avait su, sous le régime précédent, tirer de chaque province tout ce qu'elle pouvait payer et qu'il en résultait une distribution dont l'exactitude approximative était encore la base la moins imparfaite à adopter. En conséquence, il avait fait une masse de tous les impôts directs et indirects,

1. D'autres évaluations portaient ce chiffre à 1.400 millions. Les opérations, effectuées en 1817 et qui fixèrent à cette époque le revenu net des biens-fonds du royaume à 1.450 millions, permettent de considérer comme relativement exact le calcul du Comité d'imposition.

dressé l'état du produit de ces impôts par généralité, et décomposé ledit état par département en raison des communes dont il était formé; le total s'élevait pour les 83 départements d'alors, le Haut-Rhin, le Bas-Rhin et la Moselle compris [1], à 552.189.532 livres, dont 256.394.584 livres afférentes aux impôts directs et 295.794.948 livres aux impôts indirects. Sur les 552 millions, 487 millions seulement avaient paru pouvoir être employés comme éléments utiles de comparaison, et ce fut au marc la livre de ce total de 487 millions, que furent répartis les 300 millions du principal des contributions foncières et mobilières. L'*État* annexé au rapport de Larochefoucauld-Liancourt, du 27 mai 1791, m'a paru intéressant à reproduire; car c'est le seul document, à ma connaissance, qui fournisse au statisticien des informations de cette nature. Je ne lui ai toutefois emprunté que les totaux relatifs aux impositions de l'ancienne France. Comme la proportion des contributions nouvelles avec celles-ci fut fixée à 12 sous 3 deniers par livre, une simple opération arithmétique suffirait à celui qui voudrait se rendre compte de ce que chaque département a été appelé à payer, pour 1791, en impôt foncier et impôt mobilier. Les tableaux s'en trouvent, du reste, dans toutes nos collections de lois.

Le total des contributions et perceptions durables, inscrites au budget de 1791, s'élevait à 538.585.000 livres, mais il y a lieu, ce me semble, pour préciser la charge par tête, d'en déduire les 18 millions de remises et modérations; le total s'abaisserait alors à 520 millions, représentant 19 livres, soit 18 francs environ pour chacun des 27.190.000 habitants de la France d'alors [2].

III

Séduisant en théorie par sa simplicité, le système fiscal de la Constituante ne put supporter l'épreuve de son application, et le producteur agricole constitué, de par le dogme physiocratique, premier percepteur de l'impôt à la charge de le récupérer sur les autres classes de citoyens, tomba immédiatement dans une détresse qui rejaillit sur l'ensemble de la fortune publique. Tant que la planche aux assignats fonctionna, l'équilibre budgétaire put être assuré; dès qu'elle fut rompue, et que la source des recettes provenant de l'aliénation des domaines nationaux commença à tarir, il fallut revenir au régime consacré par l'expérience, et qui veut que, par la multiplicité et la diversité de ses formes, l'impôt corresponde et se plie aux multiples manifestations de la vie sociale, à la variété de la matière imposable [3]. La loi du

1. Ces trois départements, d'une population, en 1791, de 1.026.697 âmes, étaient portés sur l'état pour 13 millions et demi de contributions.

2. D'après M. Levasseur (*La population française*, *I*, *288*) le total donné par le Comité d'imposition serait un peu trop élevé et devrait être abaissé à 26 millions.

3. Voir, sur le régime financier de cette période, Taine, *les Origines de la France contemporaine*.

16 brumaire an V ordonna qu'il fût établi des impositions indirectes, jusqu'à concurrence du déficit laissé par les produits de la contribution foncière, personnelle et somptuaire, de la perception des droits de timbre, d'enregistrement, de douanes et de patentes. L'injonction fut répétée, l'année suivante 1798, par la loi du 26 fructidor[1]. Ai-je besoin d'ajouter qu'elle n'a cessé d'être observée ?

Chacune des législatures, qui se sont succédé depuis le commencement du siècle, s'est évertuée sans relâche à chercher par des créations ou remaniements d'impôts à combler le gouffre, qu'élargit incessamment l'expansion souvent immodérée des dépenses.

Où en sommes-nous aujourd'hui ? A l'aide de quelles contributions est-il pourvu à un budget, dont le total n'est pas loin d'atteindre 4 milliards ? C'est ce qui me reste maintenant à indiquer ; je le ferai très brièvement, car j'aborde un sujet connu de tous.

Je prends les résultats de l'exercice 1889, tels qu'ils figurent au Compte définitif de cet exercice qui vient de paraître.

Les impôts de la France, comme ceux de tous les autres peuples, comportent deux grandes classifications : *Impôts directs*, *Impôts indirects*. Ces dénominations, de même que la valeur et la légitimité respectives des deux natures d'impôts[2], ont donné lieu, de la part des auteurs, à une longue controverse, à des interprétations différentes. Je me bornerai à dire, avec M. de Parieu, dont la haute compétence en cette matière est connue, que pour les législateurs et les administrateurs français, tout impôt qui pèse sur un contribuable nominativement désigné, et qui lui est demandé à des termes périodiques réguliers, est un impôt direct ; que l'impôt est, au contraire, indirect, lorsqu'il est plutôt assis sur un fait que sur un homme, et lorsqu'il n'atteint le contribuable que d'une manière pour ainsi dire médiate, à l'occasion d'un

1. D'après la loi du 9 vendémiaire an VI, les prévisions de recettes à provenir des impôts s'élevaient à 378 millions ; les postes et messageries, les domaines, une surtaxe sur le tabac étranger, les loteries, le droit de passe sur les chemins, impôt nouveau datant de l'an V, devaient ajouter 106 millions ; les dépenses étaient évaluées à 616 millions, d'où un déficit certain de 132 millions. — Comme conséquence naturelle de l'établissement des impôts indirects, la taxe unique de remplacement, instituée en 1791, a repris par des dégrèvements successifs le caractère de contribution spéciale sur les biens fonds. Ces dégrèvements avaient ramené, en 1821, le principal à 154 millions ; il n'a pas varié depuis jusqu'en 1889, sauf, en ce qui concerne les propriétés bâties, l'application de la loi du 17 août 1835. On sait que, pour 1891, un dégrèvement de 15.267.977 francs a été alloué sur les propriétés non bâties, et que ce dégrèvement a été compensé jusqu'à due concurrence par une augmentation de 2.462.351 francs sur les propriétés bâties.

2. Sur cette question, voyez entre autres Stourm, *Impôts* dans le *Nouveau Dictionnaire d'Economie politique*. Suivant M. Thiers (*De la propriété*), « l'impôt indirect est l'impôt des pays avancés en civilisation, tandis que l'impôt direct est celui des pays barbares... Pays pauvre, pays esclave et impôt direct. Pays riche, pays libre et impôt indirect. » Avant lui, Montesquieu s'était exprimé dans le même sens : « Les impôts indirects sont les plus naturels à la liberté parce qu'ils se rapportent d'une manière moins directe à la personne. Le tribut naturel au gouvernement modéré est l'impôt sur les marchandises. » M. Leroy-Beaulieu (*Traité de la science des finances*, 1883) se prononce également pour les impôts indirects.

fait sans continuité, ni périodicité régulière, tel qu'une consommation, une acquisition [1].

Les Impôts directs ont produit en 1889, pour les 86 départements de la France continentale, le territoire de Belfort compris : 824.884.763 francs, dont 437.090.403 francs affectés au budget général, et 387.794.361 francs pour les centimes départementaux, communaux et spéciaux [2]. Ce total est formé par les quatre contributions, foncière, personnelle et mobilière, des portes et fenêtres, des patentes, ainsi que par les taxes assimilées.

La Contribution foncière, dépouillée du caractère général et synthétique que lui avaient conféré les législateurs de 1791, pour ne plus représenter que la part contributive prélevée par le fisc sur le revenu net des biens-fonds, est, depuis 1884, divisée en deux branches : impôt des propriétés non bâties, 253.204.559 francs, dont 118.556.119 francs de principal; impôt des propriétés bâties, 135.131.146 francs, dont principal 62.683.395 francs; ensemble 388.335.705 francs. L'un et l'autre étaient de répartition jusqu'à l'an dernier, où une loi du 8 août a placé le second sous le régime de la quotité, à partir de 1891.

Deux enquêtes officielles récentes, l'une de 1879, l'autre de 1887, ont eu pour objet de déterminer le revenu net des propriétés non bâties et celui des propriétés bâties [3]. Si les données recueillies par l'administration sont exactes et que la crise agricole ne les ait pas profondément modifiées, le premier

1. Suivant M. Léon Say (*Solutions démocratiques de la question des Impôts*), « en théorie, les impôts directs sont ceux qui restent à la charge des contribuables qui les ont payés; et les impôts indirects sont ceux que les contribuables trouvent moyen de se faire rembourser par les personnes avec lesquelles ils ont des relations d'affaires. » M. de Parieu, dans son *Traité des Impôts*, a adopté une classification différente. Il partage les contributions en cinq grandes classes : *impôts sur les personnes ou capitations :* taxe personnelle et prestations en nature pour partie; *impôts sur la richesse ou sur la possession des capitaux et revenus :* impôt foncier, taxe des biens de mainmorte, redevance des mines, patentes, licences; *impôts sur les jouissances :* contribution mobilière, contribution des portes et fenêtres, contribution des chevaux et voitures, taxe des chiens, part de la prestation frappant la jouissance d'instruments de travail; *impôts sur les consommations :* sel, boissons, sucres, huiles, tabac, cartes, poudres, douanes; *impôts sur les actes*, se subdivisant en impôts sur les actes proprement dits (timbre, enregistrement, greffe, hypothèques), et impôts sur certains services ou certaines concessions de l'État (postes, télégraphes, loteries, brevets d'invention, droits universitaires, permis de chasse et autres, marque des matières d'or et d'argent, monnaies, péages, droits sur les voitures publiques et transports par les chemins de fer, droits de jaugeage, navigation).

2. Les centimes spéciaux sont ceux des fonds de non-valeurs, de secours et de réimposition. Les centimes départementaux et communaux se sont singulièrement accrus dans le dernier demi-siècle. En 1838, ils ne formaient que 24 0/0 du principal (93.481.141 fr. sur 386.518.241 fr.). Aujourd'hui, ils sont bien près d'égaler ce principal (387 millions sur 824). Ils le dépassent même pour la contribution foncière (201 millions contre 181). De 1838 à 1888, les centimes affectés aux dépenses départementales ont augmenté de 197 0/0, et ceux affectés aux dépenses communales de 478 0/0. Le développement de ces dépenses est sans doute la principale cause de la progression. Mais ne peut-elle pas être aussi imputée dans une certaine mesure au fait que l'État s'est déchargé sur les départements et communes du soin de pourvoir à des services auxquels il lui incomberait de faire face ?

3. Les 50.035.279 hectares, qui forment le sol imposable de la France, se partagent entre 8.454.218 propriétaires. Les domaines de 1 are à 10 hectares comprennent 14.476.505 hec-

serait de 2.581 millions et le second de 2.090 millions. Le rapport de l'impôt au dit revenu se chiffrerait donc, en moyenne, à 10 0/0 pour les propriétés non bâties [1] ; il ne serait que de 6,40 pour les propriétés bâties, mais dépasserait 10 0/0 à son tour, si l'on faisait entrer en ligne de compte, comme on pourrait être autorisé à le faire, la contribution des portes et fenêtres, laquelle, ainsi qu'on le verra plus loin, a produit, en 1889, 83 millions.

Quelle était, dans l'impôt de remplacement de 1791, la part correspondant à notre impôt foncier actuel ? Des études sérieuses [2] l'ont arbitrée approximativement à 88 millions pour les 86 départements de la France d'avant 1860. Le revenu foncier ayant été évalué à ladite époque de 1791 à 1.200 millions, le rapport de l'impôt à ce revenu aurait été de 7,33 0/0.

La Contribution personnelle mobilière est également de répartition. Elle comprend une taxe de la valeur de trois journées de travail, due par chaque contribuable, et une seconde taxe sur le montant du loyer d'habitation. Ce n'est plus l'impôt général et de remplacement, institué, en 1791, en vue de demander aux possesseurs de revenus mobiliers leur part contributive dans les charges publiques et ne devant, suivant la règle posée par la Constituante, atteindre qu'eux. Sans doute, le loyer continue à être considéré par le législateur comme l'indice le moins incertain de la graduation des richesses, et à être taxé en conséquence ; mais le développement prodigieux de la fortune mobilière au cours du XIXe siècle [3] rendait équitable et nécessaire à la fois de la soumettre à d'autres prélèvements au profit du fisc ; tel a été entre

tares, ceux de 11 à 40 hectares 12.700.000 hectares. Plus des deux tiers du sol arable sont entre les mains de la petite et de la moyenne culture. Il existe en France 9.051.542 maisons passibles de l'impôt foncier, dont 137.019 usines ou manufactures et 44.635 châteaux ou maisons exceptionnelles. Les maisons ordinaires représentent 98 0/0 du nombre total et 90 0/0 de la valeur locative totale.

1. Dans ce total le principal figurait, en 1889, pour 4,50 en moyenne, c'est-à-dire que, si la répartition du principal se trouvait faite à proportion du revenu constaté, chaque département n'aurait été taxé qu'à raison de 4,50 0/0 de ce revenu. Mais l'enquête de 1879 a démontré qu'il s'en fallait de beaucoup qu'il en fût ainsi, et que 41 départements payaient une somme supérieure à la moyenne. C'est en vue d'atténuer cette inégalité que la loi du 8 août 1890 a voté, pour 1891, un dégrèvement de 15.267.977 francs, dont 11.904.138 francs ont été attribués à 38 départements qui payaient plus de 4,50 de leur revenu, et le surplus a été réparti entre 44 autres départements pour corriger jusqu'à due concurrence les vices de la sous-répartition.

2. V. Lequien. Des Charges fiscales de la Propriété foncière, *Revue contemporaine*, 1857

3. En 1791, les revenus mobiliers avaient été estimés au cinquième seulement de l'ensemble des revenus ; actuellement, sans parler des bénéfices du commerce et de l'industrie, ils semblent devoir être considérés comme égalant, sinon surpassant les revenus des biens-fonds. L'état des valeurs soumises aux droits de mutation par décès fournit, à ce sujet, matière à d'intéressantes comparaisons. En voici le relevé à diverses époques :

	VALEURS MOBILIÈRES	IMMEUBLES
1835	552.737.197 fr.	984.499.817 fr.
1853	819.922.217	1.176.410.461
1860	1.179.018.058	1.544.979.533
1889	2.513.530.015	2.545.280.142

Et il ne faut pas perdre de vue que, s'il n'est pas d'immeuble qui puisse échapper aux perceptions du fisc dans la liquidation des successions, bon nombre de valeurs mobilières y sont soustraites.

autres l'objet de taxes que nous retrouverons plus loin : celle des portes et fenêtres instituée dès la fin du XVIIIe siècle ; celle sur le revenu des valeurs mobilières qui date de 1872 ; celle sur les chevaux et voitures qui, supprimée en 1807, a été rétablie en 1862.

D'après l'évaluation de l'enquête de 1887, les valeurs locatives réelles, c'est-à-dire sans les déductions prévues par la loi, s'élèveraient à 2.832 millions. Mais, il y a lieu d'en retrancher d'abord les locaux affectés au commerce et à l'industrie et non passibles à ce titre de la contribution mobilière, soit 957.034.623 francs ; puis, pour 302.879.532 francs, les locaux occupés par des indigents. Restent 1.572.901.791 francs de valeurs imposables, lesquelles ont produit, en 1889, 145.428.697 francs, dont 73.632.052 francs de principal. Le produit des taxes personnelles entre dans ce dernier chiffre pour environ 17 millions.

La Contribution des Portes et Fenêtres, qui frappe les ouvertures des bâtiments destinés à l'habitation d'après un tarif gradué, suivant la population des communes et avec exemption en faveur des bâtiments exclusivement affectés à l'agriculture et à l'industrie, a été établie, en 1798, à titre de supplément de la contribution mobilière, mais elle peut, à proprement parler, être considérée comme un complément de la contribution foncière, tout au moins en ce qui concerne les propriétés rurales [1]. De répartition, comme les deux précédentes, elle se trouve inscrite au compte de 1889, pour un total de 83.329.450 francs, dans lequel le principal figure pour 48.655.409 francs.

Les Patentes sont, au contraire, impôt de quotité. La mobilité des éléments de cette contribution explique le régime auquel elle a été soumise, et qui se distingue, on le sait, de celui de la répartition en ce que le tarif, voté seul par le législateur, est appliqué directement au redevable par l'agent du fisc, sans l'intervention ni le contrôle des conseils électifs locaux. Suivant M. de Parieu, les patentes sont une sorte de capitation graduée sur l'importance présumée des affaires commerciales et des bénéfices. Le *Rapport au Roi*, du 5 mars 1830, définit ainsi leur objet : « Faire entrer l'État en partage des profits obtenus sur les capitaux mobiliers que le commerce met en valeur. »

L'impôt s'est élevé, en 1889, à 177.479.226 francs se subdivisant ainsi : budget de l'État, 105.019.924 francs ; centimes du budget sur ressources spéciales, 72.459.301 francs. La contribution se compose de deux droits, l'un fixe, gradué d'après la nature de l'industrie, son étendue et le lieu où elle s'exerce ; l'autre proportionnel, basé sur le loyer. Le premier a produit 36.789.281 francs en principal. Le second, 42.551.736 francs, pour 1.242.771.643 francs de valeurs locatives. Les patentés, portés au rôle de 1889, sont au nombre de 1.994.178. 84 0/0 d'entre eux appartiennent au tableau A du tarif (commerçants ordinaires et artisans employant des ouvriers),

1. Dans les communes au dessous de 5.000 âmes, le dixième des locataires seulement est appelé par les propriétaires à rembourser l'impôt (240.000 sur 2.150.000) en vertu de la loi de l'an VII.

Le surplus s'est réparti entre le haut commerce (tableau B), l'industrie (tableau C) et les professions libérales (tableau D).

Les Taxes assimilées aux contributions directes, et ainsi nommées parce qu'elles se perçoivent au moyen de rôles et sont soumises aux règles spéciales qui concernent ces contributions, sont : la taxe sur les biens de main-morte, instituée en 1849, comme représentation ou compensation des droits de mutation auxquels ces biens échappent par leur nature même ; la redevance des mines ; les droits de vérification des poids et mesures, les droits de vérification des alcoomètres et des densimètres, les droits de vérification des pharmacies et drogueries ; les droits d'inspection des fabriques et dépôts d'eaux minérales ; la taxe sur les billards ; la taxe sur les cercles, sociétés et lieux de réunion. Le produit de ces neuf taxes s'est élevé, en 1889, à 29.261.444 francs, y compris 1.337.244 francs du budget sur ressources spéciales.

Nous arrivons à la seconde des deux grandes classifications des recettes du budget français : *les Impôts indirects*. Les dernières lois de finances ont introduit, en ce qui les concerne, un ordre et un classement nouveaux, que je dois suivre, m'occupant en première ligne seulement de la France continentale.

Il y a d'abord les *Impôts et revenus indirects proprement dits*. En tête figure pour un demi-milliard (502.509.741 fr.) l'*Enregistrement*, dont le droit, sous sa triple forme, fixe, gradué ou proportionnel, atteint tous actes civils, administratifs, judiciaires et extra-judiciaires, toutes transmissions de propriétés immobilières et mobilières, à titre soit onéreux, soit gratuit, toutes obligations, reconnaissances, libérations, condamnations et liquidations. Quelques auteurs, le marquis d'Audiffret entre autres, tendraient à ranger l'enregistrement au nombre des impôts directs, parce qu'il frappe nominativement le contribuable, sans que celui-ci, comme c'est le cas pour les autres taxes indirectes, puisse, en aucune façon, se récupérer sur autrui. Il n'est pas d'impôt plus dur ni plus excessif. L'écrivain que je viens de citer constatait, dès 1838, que « par le fait des partages héréditaires, de la fréquence des échanges, et des droits de toute espèce qui grèvent le patrimoine immobilier des familles, le capital de ce patrimoine faisait tout entier retour à la caisse commune du trésor public dans une période de moins de 75 années, représentant la durée moyenne de 3 générations ». Le délai s'est sensiblement rapproché sous l'empire de la législation qui a suivi 1871. D'autre part, malgré d'unanimes réclamations et l'exemple de la plupart des nations étrangères, la déduction du passif dans la liquidation des successions n'a pas encore pu trouver sa place dans notre législation fiscale. Enfin on ne saurait pas ne pas au moins mentionner le véritable tarif progressif à rebours, auquel cette même législation soumet les ventes judiciaires d'immeubles dont les frais — les rapports officiels le constatent — atteignent 107 0/0 pour les ventes de 500 francs et au dessous, lesquelles fournissent en nombre près de 20 0/0 de l'ensemble.

Aux 502 millions que l'enregistrement a produits avec les *droits de greffe et d'hypothèques*, en 1889, le *Timbre*, gradué en raison de la dimension des papiers pour les actes, registres, avis, annonces et affiches, en raison des sommes y exprimées pour les effets de commerce, actions et obligations, spécial pour les quittances et connaissements, a ajouté 160.469.011 francs; la taxe sur le *revenu des valeurs mobilières* 49.161.319 francs. On sait que les nécessités budgétaires ont porté, à partir de 1891, de 3 à 4 0/0 cette taxe, qui n'a réellement d'indirect que son mode de recouvrement.

Si, avec les 825 millions de la section précédente, on additionne la part des droits d'enregistrement et de timbre, qui, suivant les évaluations des écrivains les plus autorisés, M. Stourm entre autres, frappe la fortune assise, soit 590 millions, ainsi que la taxe sur les valeurs mobilières, on arrive à un total d'environ 1.500 millions pour le prélèvement opéré par le fisc sur les revenus de la propriété mobilière et immobilière, dont les possesseurs, il importe de le remarquer, supportent en outre leur part proportionnelle des taxes de consommation.

Nous en venons maintenant à ces taxes.

Les *Douanes*, qui, à leur caractère fiscal, continuent à joindre à la fois celui d'une taxe de compensation [1] et d'une légitime protection en faveur des différentes branches du travail national, ont produit en 1889, 340.912.820 francs y compris les droits de navigation et certains droits accessoires (18.091.535 fr.); la taxe des *Sels*, uniforme aujourd'hui et perçue à la fabrication : 32.849.137 francs; *les Boissons* (droits de circulation, de détail et d'entrée sur les vins et cidres; droits d'entrée et de consommation sur les alcools; taxe unique et de remplacement; droit de fabrication des bières) : 429.859.975 francs; le droit de 10 0/0 sur les transports des voyageurs et des marchandises à grande vitesse par chemins de fer et le droit sur les voitures publiques : 105.683.230 francs; divers droits (vinaigres, huiles, stéarine, dynamite, licences, garantie des matières d'or et d'argent, cartes à jouer, etc.) : 61.868.620 francs; enfin la taxe sur les *Sucres* : 143.901.818 francs. Le total des recouvrements du paragraphe Ier des impôts et revenus indirects s'est élevé en 1889 à 1.827.275.925 francs.

Celui du paragraphe 2 a atteint 601.973.357 francs, toujours non compris l'Algérie. Ce paragraphe comprend sous la rubrique de *Produits de monopoles et exploitations industrielles de l'État*, d'une part les tabacs pour 372.829.047 francs; les poudres à feu pour 10.901.303 francs et les allumettes chimiques pour 17.065.824 francs; de l'autre les postes et télégraphes pour 192.192.174 francs; de l'autre encore, les produits de diverses exploitations (excédents de recettes de l'exploitation des chemins de fer de

1. « En entrant en France, les produits étrangers profitent de nos routes, de nos canaux, de nos chemins de fer; ils jouissent de la sécurité que donne notre organisation militaire, administrative et judiciaire; ils doivent donc supporter une part de nos frais. » Léonce de Lavergne, *Revue des Deux Mondes*, février 1866.

l'État, de l'Imprimerie nationale, des monnaies, des journaux officiels, produits du câble du Tonkin [1]) pour 10.047.123 fr.

Toutes les perceptions, tant directes qu'indirectes, dont je viens de donner la nomenclature, constituent bien, à l'exception des derniers 10 millions, des contributions publiques, dans la véritable acception du mot. Ces contributions présentent toutes également le même caractère distinctif, qui est celui de notre régime fiscal moderne : elles frappent les signes extérieurs de la richesse, les facultés du contribuable manifestées par certains actes, sans s'adresser à sa personne. Leur nomenclature permet, en outre, de constater qu'il n'est pas de catégorie de revenus en France, qui ne subisse un prélèvement au profit du fisc, et que, dès lors, la taxe générale sur le revenu, prônée par certaine école, constituerait un impôt de superposition, un double fardeau pour les redevables, déjà écrasés sous le poids des charges publiques.

Le produit des contributions directes et indirectes de la France continentale s'est élevé pour 1889 à 3.244.134.048 francs [2]. Leurs frais de régie, perception et exploitation, ont été de 316.375.546 francs ; ils représentent donc 9,50 0/0. Il y a à cet égard un progrès notable sur 1789, où la proportion atteignait 13,96 0/0 ; sur 1829 même, où elle était encore de 10,70 0/0. La contribution par tête est de 85 fr. pour une population de 38.219.000 âmes.

Si l'on compare cette contribution par tête à celle de 1791, telle qu'elle résultait des chiffres arrêtés par la Constituante et qui ne dépassait pas 18 francs, l'augmentation est de 350 0/0.

1. Ces diverses exploitations ont des budgets spéciaux et autonomes, s'élevant pour les chemins de fer de l'État à 35 millions ; pour l'Imprimerie nationale à 6 millions ; pour les monnaies et médailles à 1.519.000 francs. Lesdits budgets appartiennent à la catégorie des *Budgets rattachés pour ordre au budget*, laquelle comprend en outre la Légion d'honneur, la Caisse nationale d'épargne, la Caisse des invalides de la marine et l'École centrale des arts et manufactures.

2. Voici ce que la France payait de contributions à la fin de la Restauration, de la Monarchie de Juillet de l'Empire et de l'Assemblée nationale :

	1839	1847	1869	1876
	fr.	fr.	fr.	fr.
Contributions directes, fonds généraux et locaux	325.678.931	423.438.560	576.233.876	684.225.813
Enregistrement, timbre, taxe de 3 0/0 à partir de 1872	184.285.443	272.384.578	457.981.914	680.996.131
Douanes	104.920.568	201.100.440	144.612.873	269.227.368
Contributions indirectes. (Jeux compris pour 1829)	194.545.129	175.808.751	392.964.251	698.946.312
Tabacs, poudres à feu, allumettes pour 1876	71.254.794	124.693.139	267.795.957	352.431 884
Postes et télégraphes	30.754.550	53.287.196	106.004.337	132.897.568
	911.439.415	1.250.712.664	1.945.593.208	2.818.725.076
Contribution par tête	28 fr. 60	35 fr. 35	51 fr. 45	76 fr. 35

V. C. Pelletan, rapport sur la *Situation financière de la France*, 22 nov. 1890, et Comptes généraux de l'administration des finances. Il y a lieu de remarquer que, dans le compte de 1876, figurent les produits des taxes établies à titre temporaire et extraordinaire pour la liquidation des désastres de la guerre civile et étrangère, et dont la réduction a été partiellement prononcée de 1876 à 1880, conformément à la condition même de leur création. L'exercice 1876 aurait dû marquer le maximum des charges fiscales pour les contribuables. Il n'en a malheureusement rien été.

Sans doute, la fortune publique et privée s'est singulièrement développée depuis un siècle. Mais qui croirait pouvoir cependant soutenir que la progression a été aussi considérable, principalement en ce qui concerne la partie la plus nombreuse et non la moins intéressante de la population, celle qui, demeurée au pays natal, continue à y arroser de ses sueurs les champs qu'ont labourés ses pères [1] ?

Le Compte définitif des recettes de 1889 donne les recouvrements par département des contributions directes et indirectes. Il m'a paru intéressant d'en mettre les chiffres en regard des mêmes indications inscrites sur le tableau annexé au rapport du 27 mai 1791. J'ai seulement retranché des 3.244 millions le total afférent aux postes et aux télégraphes, qui n'était pas compris dans les calculs de ce rapport. Toutefois, il est nécessaire de le faire observer, le rapprochement et la comparaison des chiffres, entre 1789 et 1889, comportent de très grandes réserves. En effet, pour parvenir à déterminer les forces contributives de chacun des départements, le Comité de la Constituante avait réparti entre eux, au marc la livre de leurs impositions directes, certains droits, tels que ceux sur la circulation intérieure du commerce national, sur les importations des îles, sur les cuirs, les cartes, les amidons, les marques d'or et d'argent, les hypothèques, les procédures et le contrôle des actes, etc., sans tenir compte du lieu où ils étaient perçus. Il ne m'a pas été possible de recourir, pour 1889, à un procédé analogue, et je le regrette. Car je reconnais combien, à son défaut, les chiffres inscrits à la colonne des impôts indirects manquent d'exactitude et de signification. Ainsi, pour les douanes, 9 départements [2], pour les sucres, 9 départements également [3] ont encaissé la presque totalité des droits, et cependant la consommation des marchandises et denrées, soumises à ces droits, a été certainement à peu près égale pour les diverses parties du territoire. De même, près de 43 millions sur 49 de la taxe de 3 0/0 sur les valeurs mobilières, et 36 millions 1/2 sur 39 du droit de transmission de ces mêmes valeurs ont été recouvrés à Paris [4], bien que les possesseurs desdites valeurs soient répandus sur toute la surface de la France.

Les 3.244 millions ne constituent pas le total des recettes portées au Compte définitif de 1889. Ce total est de 3.755.917,054 francs. Pour l'obte-

1. D'après les documents officiels, en 1790, un manouvrier agricole gagnait environ 20 sous par jour ; actuellement, le salaire quotidien du même ouvrier serait en moyenne de 2 fr. 30 L'impôt a marché d'un autre pas.

2. Seine-Inférieure (86 millions), Seine (59 millions), Bouches-du-Rhône (51 millions), Nord (37 millions), Gironde (28 millions), Hérault (14 millions), Meurthe-et-Moselle (13 millions), Loire-Inférieure (10 millions), Pas-de-Calais (10 millions). Ensemble 311 millions sur 361, soit 86 0/0.

3. Seine (56 millions), Loire-Inférieure (18 millions), Nord (11 millions), Aisne (9 millions), Somme (8 millions), Gironde (8 millons), Oise (6.800.000 francs), Bouches-du-Rhône (6.786.000 francs), Pas-de-Calais (6.270.000 francs). Ensemble 130 millions 1/2 sur 144, soit 90 0/0.

4. Semblablement, sur les 447 millions que l'enregistrement proprement dit a produits en 1889, 109 ont été recouvrés à Paris.

nir, il faut ajouter : les contributions de l'Algérie, soumise à un régime fiscal spécial, soit 37.945.969 francs ; les produits et revenus des domaines de l'État, 45.088.049 francs [1] ; les produits cités plus haut de diverses exploitations, 10.047.123 francs ; les produits divers du budget, 29.278.447 francs ; les produits éventuels départementaux (emprunts et subventions), 84.975.781 francs ; les recettes d'ordre en atténuation de dépenses, 128.318.397 francs [2] ; enfin les ressources exceptionnelles et extraordinaires provenant d'emprunts, 167.914.471 francs. Depuis 1879, l'emprunt *à jet continu* a malheureusement pris rang, on le sait, parmi les recettes normales du budget.

Le budget spécial des conventions avec les compagnies de chemins de fer, prévu pour 1889 à 207 millions, le service spécial des garanties d'intérêt à 75 millions, les fonds de concours pour travaux publics à 24.660.000 francs, n'entrent pas dans les chiffres ci-dessus ; ils porteraient l'ensemble des charges, pour 1889, à plus de 4 milliards. Réparties entre 38.219.000 Français, ces charges se montent à 106 francs par tête.

Le rapporteur général du projet de tarif des douanes arrive par d'autres calculs à une évaluation à peu près identique, et fait observer que, tandis que la charge dépasse 100 francs pour chaque Français, elle n'est que de 67 francs pour l'Allemand, de 60 francs pour l'Italien, de 57 francs pour l'Anglais, de 54 francs pour l'Autrichien, de 50 francs pour l'Américain, et de 46 francs pour le Belge [3].

A ne s'en tenir qu'aux contributions elles-mêmes, mais en y réunissant certaines d'entre elles, qui ne figurent pas au budget général, savoir les prestations (55 millions), les octrois (286 millions [4]), diverses taxes municipales (55 millions), la charge serait de plus de 95 francs.

Se trouve-t-elle au moins peser d'un poids égal sur toutes les classes des contribuables ? Il y a déjà dix ans que je me suis posé la question devant la Société des Agriculteurs de France et que j'ai cherché à la résoudre [5]. La réponse a été malheureusement négative, et mes conclusions ont reçu du ministre de l'agriculture une consécration officielle, qui justifiera que je les rappelle ici. « Les charges qui pèsent directement sur l'agriculture, a dit le

1. Le produit des forêts de France et d'Algérie entre dans ce total pour 25.922.269 francs.

2. Le compte définitif de 1889 désigne sous ce nom les recettes qui, ayant une origine étrangère à l'impôt et aux monopoles, balancent en totalité ou en partie des dépenses budgétaires correspondantes. Tels sont les produits universitaires ; les produits des amendes et condamnations pécuniaires ; les retenues pour pensions civiles ; les retenues sur la solde des officiers ; les pensions des élèves des écoles du gouvernement ; les contingents coloniaux ; certains remboursements d'avances ainsi que les fonds de concours, parmi lesquels ceux versés par les compagnies de chemins de fer, en exécution des conventions de 1883, tiennent la plus grosse place. Quoi qu'en dise le texte du compte officiel, certaines recettes d'ordre, les droits universitaires, ainsi que les retenues obligatoires pour les pensions civiles par exemple, participent au caractère de l'impôt.

3. Rapport du 3 mars 1891, p. 12.

4. Les prestations et les octrois n'existaient pas en 1791.

5. *L'Agriculture et les dégrèvements d'impôts auxquels elle a droit.* Rapport du 10 avril 1880.

ministre à la tribune de la Chambre, le 10 février 1885, s'élèvent pour un revenu de 2.645 millions à 611.434.420 francs, soit 25 0/0, tandis que la propriété urbaine, dont le revenu est de 2 milliards, paye environ 340 millions ou seulement 17 0/0; la propriété mobilière, qui, sur un revenu de 3.905 millions, paye 160 millions, n'est grevée que de 4 0/0; le commerce et l'industrie, sur un revenu de 2.740 millions, payent 358 millions, ce qui représente 13 0/0. Enfin on estime que les salaires des fonctionnaires, des ouvriers, de tous les travailleurs, sont grevés d'environ 7 0/0 pour les impôts de consommation. Si aux 25 0/0 de charges, qui pèsent directement sur l'agriculteur, on ajoutait les impôts de consommation que l'agriculteur paye comme un autre, ce serait 33 0/0 de son revenu. »

Une des classes, la plus nombreuse sans contredit, des contribuables français, supporte donc une part excessive et disproportionnée d'impôts; elle a droit à une péréquation, et l'attend.

Cette péréquation, comme toutes celles qui ont eu lieu jusqu'à présent, ne saurait s'accomplir que par voie de dégrèvement pur et simple, par voie d'économie, et les économies semblent aisées à réaliser. Si l'on compare, en effet, le budget des dépenses de 1876, tel que l'a arrêté l'Assemblée nationale après avoir assuré la liquidation de tous les désastres de la guerre civile et étrangère de 1870-1871, au budget des dépenses de l'exercice qui vient de se clore, on trouve pour 1889 un excédent de près de 1 milliard. Il est de 476 millions si l'on s'en tient aux services civils, et qui oserait prétendre qu'on ne pourrait trouver à retrancher sur ces 476 millions de quoi fournir à tous les dégrèvements, alors qu'un seul chapitre, le chapitre des traitements, est passé de 306 millions à 424 millions, soit une augmentation de 118 millions, égale au principal de l'impôt foncier des propriétés non bâties?

Mais je m'arrête, car j'aborde un tout autre ordre de questions.

Aussi bien, les hommes justement préoccupés de l'avenir de la Patrie, qui désireraient l'étudier, en trouveront un complet et intéressant exposé, dans le discours prononcé, le 24 octobre dernier, à la tribune de la Chambre des députés, par l'éminent prélat qui préside notre Congrès :

« Le budget français, disait Mgr Freppel, exagère, je devrais dire altère et même fausse la notion de l'État, en étendant outre mesure son rôle et sa fonction; de là, au point de vue financier, des conséquences que j'ose appeler désastreuses... ; le véritable rôle de l'État, sa véritable fonction, c'est d'encourager, de favoriser, de stimuler, de diriger même, si vous voulez, vers des fins générales et dans l'intérêt de tous, l'action individuelle et l'action collective; mais non pas de se substituer à elle en tout et pour tout. L'État en est venu à ce point d'absorption des forces intellectuelles et collectives du pays, qu'il veut tout faire et tout faire par lui-même. »

(*Voir d'autre part le tableau comparatif, par département, des contributions de la France en 1789 et en 1889.*)

LES CONTRIBUTION

(*Les chiffres de ce tableau sont extraits, pour 1789, du Rapport du*

DÉPARTEMENTS (A)	ANCIENNES GÉNÉRALITÉS	POPULATION 1789	POPULATION 1889
		HABITANTS	HABITANTS
Ain	Besançon, Dijon, Lyon	307.756	364.408
Aisne	Soissons, Paris, Châlons, Valenciennes	307.904	555.925
Allier	Moulins, Bourges, Lyon, Dijon	267.126	424.582
Alpes (Hautes)	Grenoble	120.485	129.494
Alpes (Basses)	Aix, Grenoble	168.937	122.924
Alpes-Maritimes	Comté de Nice annexé en 1860, et arrondissement de Grasse distrait du Var	»	238.057
Ardèche	Montpellier, Lyon	289.671	375.472
Ardennes	Châlons, Metz, Soissons, Valenciennes	247.612	332.759
Ariège	Auch, Montpellier	197.889	237.619
Aube	Dijon, Châlons, Paris	228.885	257.374
Aude	Montpellier	239.642	332.080
Aveyron	Montauban	371.835	415.826
Belfort (territ. de)	Démembrement du Haut-Rhin en 1871	»	79.758
Bouches-du-Rh.	Aix, Grenoble	466.045	604.857
Calvados	Rouen, Caen	391.332	437.267
Cantal	Riom	239.972	241.847
Charente	La Rochelle, Poitiers, Limoges, Bordeaux	339.789	366.408
Charente-Inférieure	La Rochelle, Poitiers	438.042	462.803
Cher	Bourges, Moulins, Orléans	207.541	355.349
Corrèze	Limoges, Moulins	269.767	326.494
Corse	La Corse	247.776	278.501
Côte-d'Or	Dijon, Châlons, Paris, Moulins, Besançon	342.986	381.574
Côtes-du-Nord	Rennes	523.880	628.256
Creuse	Moulins, Limoges, Bourges, Riom	238.352	284.942
Dordogne	Bordeaux, La Rochelle, Poitiers	438.343	492.205
Doubs	Besançon, Strasbourg	219.642	310.963
Drôme	Aix, Grenoble	246.687	314.615
Eure	Caen, Alençon	385.206	358.829
Eure-et-Loir	Orléans, Poitiers, Alençon, Rouen	256.656	283.719
Finistère	Rennes	285.730	707.820
Gard	Montpellier	313.464	417.099
Garonne (Haute)	Auch, Montpellier	456.555	481.169
Gers	Auch, Bordeaux	315.854	274.391
Gironde	Bordeaux	497.391	775.845
Hérault	Montpellier	290.126	439.044
Ille-et-Vilaine	Rennes	519.169	621.384
Indre	Bourges, Moulins, Orléans	229.768	296.147
Indre-et-Loire	Tours, Orléans, Poitiers	272.925	340 921
Isère	Grenoble	365.380	581.680
Jura	Besançon, Dijon	280.200	281.292

(A) Le décret des 26 février-4 mars 1790 a divisé les anciennes provinces et généralités en 83 dépa tements ; un décret du 14 septembre 1791 a créé le département de Vaucluse ; un autre décret d 19 novembre 1793 a divisé en deux le département de Rhône-et-Loire. Le Tarn-et-Garonne a été forn par Sénatus-consulte du 4 novembre 1808 de 12 cantons détachés du Lot, de l'arrondissement d Castel-Sarrasin pris à la Haute-Garonne, de cantons détachés du Lot-et-Garonne, de l'Aveyron et d Gers. Une loi du 23 juin 1860 a réparti en trois départements les territoires de la Savoie et le com de Nice annexés à la France par le traité du 24 mars de la même année. Le traité de Francfort d 10 mai 1871 a enlevé à la France les départements du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle. L territoires de ce dernier département restés à la France ont été réunis au département de la Meurth qui a pris le nom de Meurthe-et-Moselle (loi du 7 septembre 1871). Les territoires du Haut-Rhi demeurés Français, ont formé le territoire de Belfort.

(B) Taille, capitation, vingtièmes des biens-fonds de l'industrie et des offices, taxes de remplace ment perçues dans certains pays, impositions provinciales et locales.

(C) Contributions foncière, personnelle-mobilière, des portes et fenêtres, des patentes, des chevau

E LA FRANCE

ui 1791 : pour 1889, du Compte définitif des Recettes de cet exercice.)

IMPOTS DIRECTS		IMPOTS INDIRECTS		TOTAL	
1789 (B)	1889 (C)	1789 (D)	1889 (E)	1789	1889
LIVRES	FRANCS	LIVRES	FRANCS	LIVRES	FRANCS
1.658.327	5.660.827	1.447.451	9.966.287	3.105.778	15.627.115
2.135.755	6.478.422	2.760 004	10.645.843	4.935.759	17.122.266
4.982.141	13.867.004	5.728.825	32.550.125	10.710.966	46.417.130
728.356	1.758.823	964.152	2.304.774	1.692.508	4.063 598
1.073.223	2.094.074	993.044	3.063.321	2.066.267	6.157.435
»	5.651.536	»	14.780.109	»	20.431.645
1.331.934	4.188.239	1.489.621	7.079.375	2.821.555	11.267.615
2.546.992	6.630.150	3.386.155	14.708.008	5.933.147	21.338.158
845.326	2.850.207	840.745	3.770.222	1.686.071	6.620.430
2.469.326	6.816.801	3.391.150	9.424.292	5.860.476	16.241.094
2.744.155	7.921.665	3.247.681	10.165.295	5.991.836	18.086.961
3.707.738	4.929.554	3.188.006	7.065.168	6.895.744	11.995.722
»	1.090.757	»	8.911.177	»	10.001.935
3.038.635	18.533.825	2.556.849	96.877.363	5.595.484	115.421.188
5.887.846	12.930.485	6.816.822	25.148.385	12.704.668	38.078.871
3.556.583	3.476.919	2.157.151	5.148.546	5.713.734	8.625.466
3.312.178	6.985.587	2.515.650	8.887.090	5.827.828	15.873.878
4.207.317	9.621.125	3.543.151	14.313.854	7.750.468	23.934.980
1.411.514	5.098.994	2.259.156	8.887.210	3.670.670	13.986.204
2.347.202	2.961.664	1.677.156	6.015.238	4.024.358	8.976.902
267.428	2.062.326	228.458	2.231.382	495.886	4.293.709
3.419.929	8.847.983	3.264.317	15.553.086	6.684.246	24.401.069
1.777.637	5.526.054	3.125.069	15.238.689	4.902.706	20.764.743
1.836.431	2.538.365	1.522.713	5.044.709	3.359.144	7.680.075
3.318.457	7.349.497	2.964.279	9.083.235	6.282.736	16.432.732
1.581.527	5.038.823	1.279.293	12.092.496	2.860.820	17.131.319
1.527.980	5.611.512	2.123.892	8.449.492	3.651.872	14.061.004
4.830.505	10.111.822	5.912.235	17.267.314	10.742.740	27.379.136
4.034.440	8.614.880	5.105.553	13.543.860	9.139.993	22.158.740
1.377.075	6.704.490	3.280.012	22.179.378	4.657.087	28.883.768
2.436.550	8.537.749	2.891.413	13.284.966	5.327.963	21.822.716
4.163.515	10.115.636	4.562.221	17.312.750	8.725.736	27.428.385
3.120.872	4.664.920	2.734.736	5.631.335	5.855.608	10.295.256
5.046.116	20.676.281	4.274.529	81.427.225	9.320.645	102.103.506
3.716.136	12.869.289	4.420.574	34.099.145	8.136.710	36.968.434
2.085.722	8.264.442	3.950.208	21.934.753	6.035.930	30.199.196
1.365.286	4.717.052	1.933.779	7.013.906	3.299.065	11.730.959
2.410.593	7.842.925	3.226.921	11.353.945	5.637.514	19.196.871
3.292.271	11.101 562	4.019.943	17.325.364	7.312.214	28.426.927
1.972.100	5.162.388	1.848.116	8.468.776	3.820.216	13.631.165

oitures, taxe des biens de mainmorte, redevance des mines et autres taxes assimilées.

) Gabelles, tabacs, boissons, entrées des villes, droits sur les huiles, les fers, les cuirs, les cartes uer, les amidons, la marque d'or et d'argent, traites extérieures et étrangères, insinuation, cen- e denier, contrôle des actes, droits de formule et de contrôle des exploits, droits d'aubaine, hange, nouveaux acquêts, amortissement, hypothèques. Tous ces droits produisaient 231 millions principal auxquels venaient s'ajouter 64 millions et demi de sous par livre, lesquels figurent dans hiffres de cette colonne.

) Enregistrement, greffes, hypothèques, timbre, taxe de 3 °/° sur les valeurs mobilières, douanes, boissons, droits de 10 °/₀ sur les transports de chemins de fer par grande vitesse et les voitures liques, huiles, vinaigres, cartes à jouer, matières d'or et d'argent, tabacs, poudres à feu, allu- tes. Dans les totaux de cette colonne ne figurent pas les produits des postes et télégraphes montant 2 millions ; ils ont dû être retranchés pour l'exactitude de la comparaison, le rapport du 27 mai l n'ayant pas fait entrer dans ses calculs les 17 millions de la ferme des postes et messageries.

DÉPARTEMENTS	ANCIENNES GÉNÉRALITÉS	POPULATION 1789	POPULATION 1889
		HABITANTS	HABITANTS
Landes	Bordeaux	257.387	302.26[illegible]
Loir-et-Cher	Orléans, Tours, Bourges	200.277	279.21[illegible]
Loire	(Voir à la suite du Rhône)		
Loire (Haute)	Montpellier, Riom, Lyon	216.250	320.06[illegible]
Loire-Inférieure	Rennes, Poitiers	331.270	643.88[illegible]
Loiret	Orléans, Paris	285.775	374.87[illegible]
Lot	Montauban	433.667	271.51[illegible]
Lot-et-Garonne	Bordeaux	411.808	307.43[illegible]
Lozère	Montpellier	142.110	141.26[illegible]
Maine-et-Loire	Tours, Poitiers	455.500	527.68[illegible]
Manche	Caen	463.320	520.86[illegible]
Marne	Châlons, Metz, Nancy, Paris, Soissons	348.885	429.49[illegible]
Marne (Haute)	Châlons, Dijon, Nancy, Besançon	223.010	274.78[illegible]
Mayenne	Tours	323.607	340.06[illegible]
Meurthe	Metz, Nancy, Strasbourg, Châlons	321.161	431.69[illegible]
Meuse	Châlons, Metz, Nancy	268.108	291.97[illegible]
Morbihan	Rennes	281.565	535.25[illegible]
Moselle	Metz, Nancy	328.365	»
Nièvre	Moulins, Bourges, Orléans, Paris, Dijon	235.699	347.64[illegible]
Nord	Lille, Valenciennes, Amiens, Soissons	447.910	1.670.18[illegible]
Oise	Soissons, Paris, Rouen, Amiens	348.972	403.14[illegible]
Orne	Alençon, Orléans	381.760	367.24[illegible]
Paris	Paris	647.472	2.961.08[illegible]
Pas-de-Calais	Lille, Valenciennes, Amiens	532.739	853.52[illegible]
Puy-de-Dôme	Riom, Moulins, Lyon	516.593	570.96[illegible]
Pyrénées (Hautes)	Auch	188.690	234.82[illegible]
Pyrénées (Basses)	Auch, Bordeaux	188.389	432.99[illegible]
Pyrénées-Orientales	Perpignan, Montpellier	114.158	211.18[illegible]
Rhin (Haut)	Strasbourg	283.252	772.91[illegible]
Rhin (Bas)	Strasbourg	415.080	290.95[illegible]
Rhône	Lyon, Dijon, Riom		772.91[illegible]
Loire	Formé en 1793 par la division en deux du Rhône-et-Loire	591.306	603.38[illegible]
Saône (Haute)	Besançon, Dijon, Châlons, Nancy	264.111	290.95[illegible]
Saône-et-Loire	Lyon, Moulins, Dijon	442.600	625.88[illegible]
Sarthe	Tours, Orléans	347.837	436.11[illegible]
Savoie (Haute)	Ancien duché de Savoie, annexé en 1860	»	267.42[illegible]
Savoie		»	275.01[illegible]
Seine	Voir département de Paris. Cette dénomination donnée en 1790, a été changée en 1794		
Seine-et-Oise	Paris, Orléans, Rouen	471.612	618.08[illegible]
Seine-Inférieure	Rouen, Amiens, Paris	536.400	833.38[illegible]
Seine-et-Marne	Paris, Châlons, Soissons, Orléans	296.467	355.13[illegible]
Sèvres (Deux)	Poitiers, La Rochelle, Tours, Limoges	259.122	353.76[illegible]
Somme	Amiens, Rouen, Lille	407.352	548.98[illegible]
Tarn	Montpellier	289.148	358.75[illegible]
Tarn-et-Garonne	Formé de territoires détachés en 1808 du Lot, du Gers, de l'Aveyron, de la Haute-Garonne et du Lot-et-Garonne	»	214.04[illegible]
Var	Aix	275.472	283.68[illegible]
Vaucluse	Ancien Comtat Venaissin, réuni en septembre 1791, principauté d'Orange et district d'Apt	»	241.78[illegible]
Vendée	Poitiers	305.610	434.80[illegible]
Vienne	Bourges, Poitiers, Tours	257.953	342.78[illegible]
Vienne (Haute)	Limoges, Poitiers, Bourges, Moulins	266.910	363.18[illegible]
Vosges	Metz, Nancy, Châlons, Strasbourg	289.054	413.70[illegible]
Yonne	Paris, Orléans, Dijon	364.969	355.36[illegible]
Totaux		27.190.023	38.219.00[illegible]

IMPOTS DIRECTS		IMPOTS INDIRECTS		TOTAL	
1789	1889	1789	1889	1789	1889
LIVRES	FRANCS	LIVRES	FRANCS	LIVRES	FRANCS
1.558.755	2.954.033	1.112.396	5.650.551	2.671.151	8.604.585
2.353.888	5.819.872	2.986.223	7.805.057	5.340.111	13.624.930
2.148.935	7.897.085	1.512.870	6.117.824	3.661.805	14.014.909
1.478.870	10.109.328	4.407.838	48.148.252	5.886.708	61.475.590
3.279.255	8.881.961	3.985.502	13.454.611	7.264.757	22.336.573
3.872.432	3.899.350	2.149.474	4.567.744	6.021.906	8.467.095
3.809.008	6.291.977	3.066.725	7.779.905	6.875.733	14.071.882
935.070	1.780.155	1.015.285	11.936.557	1.950.355	13.716.712
3.809.362	10.013.817	5.138.765	17.703.182	3.948.127	27.717.000
5.149.916	10.426.113	6.237.700	9.789.139	11.387.616	20.215.253
4.011.828	11.993.455	5.513.888	21.883.129	9.525.716	32.876.575
2.289.228	4.645.132	3.126.982	7.641.796	5.416.210	12.286.929
3.021.326	5.855.409	4.057.322	10.982.159	7.078.648	16.837.569
2.808.194	7.544.044	1.744.294	36.430.791	4.552.488	43.974.836
2.360.327	5.340.836	2.348.304	9.765.653	4.708.631	15.106.490
1.414.959	5.041.686	3.095.105	13.545.109	4.510.064	18.586.795
2.643.631	»	2.566.749	»	5.210.380	»
1.996.342	5.871.651	2.325.281	8.649.994	4.321.623	14.521.646
5.174.567	32.777.295	6.102.648	112.013.726	11.277.215	155.924.284
5.034.756	11.393.269	6.025.628	25.960.843	11.060.384	45.503.574
3.863.307	7.683.896	4.043.815	12.508.583	7.907.122	20.192.479
12.411.195	140.898.096	24.562.145	661.543.737	36.973.340	816.303.561
3.236.501	16.789.675	3.678.738	48.948.182	6.915.239	65.737.857
5.040.357	9.033.281	3.068.979	14.304.889	8.109.336	23.258.170
827.167	6.360.749	758.393	5.169.230	1.585.560	11.529.979
1.125.592	4.926.852	1.067.506	15.463.169	2.193.098	5.994.021
934.731	3.205.721	958.714	10.673.110	1.893.445	13.978.831
2.567.113	»	1.124.461	»	3.691.574	»
3.261.691	»	1.423.636	»	4.685.237	»
	21.632.225		49.776.768		71.408.994
6.378.579		8.768.739		15.147.318	
	10.927.144		20.254.924		31.182.068
2.050.658	4.434.494	1.688.295	8.083.519	8.738.953	12.518.013
3.581.869	10.212.525	4.682.519	17.203.012	8.264.388	27.415.537
8.818.369	8.739.801	4.950.642	15.045.785	13.769.011	21.785.587
»	3.190.833	»	4.118.991	»	7.309.825
»	3.583.084	»	7.988.472	»	11.491.557
7.558.732	20.953.197	11.797.249	35.526.995	19.355.981	57.541.169
7.846.990	25.947.568	9.538.061	140.955.999	17.385.051	167.931.927
5.585.258	12.895.856	6.699.279	20.027.577	12.084.537	32.965.197
3.026.892	5.508.018	2.514.418	7.972.693	5.541.310	13.480.711
5.404.858	13.195.869	7.263.430	32.876.315	12.668.288	40.131.156
2.810.740	5.623.047	3.093.957	7.301.483	5.904.697	12.924.530
»	4.768.902	»	5.197.575	»	9.966.478
2.065.880	5.798.456	1.891.345	11.956.555	3.957.225	17.755.012
»	4.360.786	»	7.401.816	»	11.762.602
3.102.193	5.640.981	2.485.638	10.075.535	5.587.831	15.716.516
2.052.100	5.441.748	1.634.963	8.698.389	3.687.063	14.140.137
2.351.736	4.825.364	1.535.589	8.557.032	3.887.325	13.882.396
1.787.581	5.131.416	1.742.451	12.329.867	3.530.032	17.461.284
2.926.912	8.432.393	3.825.940	10.137.345	6.752.852	18.569.739
256.394.584	824.883.092	295.794.948	2.228.072.099	552.189.532	3.052.956.869

DE L'ASSISTANCE DANS LES CAMPAGNES

Par M. BOULLAIRE

Docteur en droit, ancien magistrat.

La question de l'assistance à organiser dans les campagnes est une de celles qui, le plus légitimement, préoccupent aujourd'hui les esprits.

Les campagnes, au point de vue de l'assistance, sont dans un état d'infériorité et d'abandon absolument douloureux.

Les villes ont absorbé à peu près tous les sacrifices de la bienfaisance officielle, de celle qui s'alimente par le budget. Là seulement se rencontrent des hôpitaux pour les malades, des hospices pour les vieillards et les indigents, des dispensaires, des asiles et des refuges pour les misères les plus diverses.

Dans un petit nombre de cantons ruraux, de généreux bienfaiteurs, inspirés par la charité chrétienne, ont créé quelques maisons hospitalières, dont les frais d'entretien leur incombent tout entiers. Partout ailleurs, aux champs, le malade, l'infirme ou le vieillard indigent restent trop souvent privés de secours. Les communes sans ressources sont impuissantes à les assister. Cette pénurie est, avec l'attrait des plaisirs des villes, une des causes de la dépopulation des campagnes, ce mal profond tant de fois signalé, qui atteint la vitalité de notre pays dans ses sources les plus vives et amoindrit à la fois la moralité et la vigueur physique de notre race.

Il y a là une profonde injustice : les campagnes renferment la grande majorité de notre population. L'agriculture est encore notre industrie la plus féconde, celle qui fait les fortes générations, qui donne à la patrie ses plus robustes soldats, qui entretient les familles les plus saines.

Plus laborieuse que bruyante, faisant moins de bruit que de besogne, l'agriculture s'est longtemps abstenue de toute plainte et l'on avait pris l'habitude de ne guère compter avec elle. Notre régime économique l'avait impitoyablement sacrifiée au commerce et à l'industrie, aliments principaux de l'activité des villes.

Il a fallu l'effroyable crise agricole de ces dernières années pour réagir contre cet abandon. L'agriculture s'est enfin émue, elle a trouvé une voix pour défendre ses intérêts matériels ; elle réclame sa part dans la protection accordée à tous par nos lois économiques.

Ce progrès sera prochain, sans doute ; mais il ne suffit pas. Il doit être complété par l'organisation de l'assistance dans les campagnes. Tous les esprits sont d'accord sur ce point. De toutes parts la question est à l'étude. Elle est, d'ailleurs, complexe et difficile, et je voudrais essayer d'en exposer rapidement les éléments.

ASSISTANCE PAR L'ÉTAT.

La première question qui se pose est celle de savoir dans quelle limite il convient de faire appel à l'Etat pour organiser l'assistance dans les campagnes.

Nous n'avons qu'une sympathie restreinte pour l'assistance publique officielle, et on peut lui faire de nombreux reproches.

Elle dépense des sommes considérables pour des résultats souvent médiocres. Organisée par la bureaucratie, elle consiste essentiellement dans la création de fonctions et de fonctionnaires, qui absorbent le plus clair des ressources, et demeurent à peu près étrangers aux sentiments de dévouement et de charité sans lesquels l'action de la bienfaisance est presque toujours impuissante.

Elle offre, cependant, un avantage sérieux. Elle crée une organisation ; elle institue des rouages, et dans les campagnes, où tout est à faire, il faut souhaiter, avant tout, que l'assistance prenne vie et apparaisse aux regards dans des institutions qui s'étendent à tout le territoire et aient un caractère permanent.

La charité privée, celle qui naît de l'initiative individuelle, et qui est inspirée surtout par la foi religieuse, est à nos yeux la forme la plus haute et la plus féconde de l'assistance. Elle doit partout s'ajouter à l'assistance publique et la vivifier par son exemple et par son influence. Mais elle ne peut, malheureusement, suffire à tout; dans les campagnes, où les fortunes sont modestes, les ressources restreintes, l'initiative privée timide et lente, elle serait à peu près impuissante par elle-même. Elle a besoin d'être stimulée par l'assistance publique.

Nous croyons donc que l'on peut faire appel à la loi et aux budgets de l'État, des départements et des communes, pour commencer l'organisation de l'assistance dans les campagnes.

Mais il faut le faire avec réserve, dans la mesure de ce qui est indispensable, n'oubliant pas que la France est de tous les pays celui qui paie les plus lourds impôts, et qu'il est d'un devoir impérieux de n'ajouter à ses charges que dans la mesure la plus discrète, même pour une œuvre aussi intéressante que l'organisation de l'assistance.

L'assistance publique doit être exercée de près pour être efficace. De loin, elle sera facilement trompée et se montrera aveugle ou indifférente. Nous croyons qu'elle doit avoir pour centre la commune où demeurent ceux qui en ont besoin. C'est là qu'elle doit trouver son organisation. Mais il sera fait

largement appel au département et à l'État pour fournir des subventions au budget insuffisant des communes.

En un mot, l'assistance publique sera décentralisée dans les campagnes comme elle l'est dans les villes, où les municipalités ont, naturellement, la haute main sur ses diverses manifestations. La loi devra surtout s'appliquer à procurer aux communes rurales les ressources qui leur sont nécessaires pour entrer dans cette voie.

En France, la moitié des communes ont moins de 500 habitants. Cet éparpillement pourrait être un obstacle à la bonne organisation de l'assistance. Mais une loi récente du 22 mars 1890 permet à plusieurs communes de se syndiquer pour des œuvres d'intérêt collectif. Cette loi recevrait une utile application dans la matière qui nous occupe, et si une commune unique est trop étroite et de trop minimes ressources, plusieurs communes contiguës pourraient se syndiquer pour organiser en commun l'assistance publique.

On a proposé aussi d'organiser l'assistance par canton. Il serait créé des *comités cantonaux* qui, dans les communes de leur circonscription, provoqueraient la création des œuvres de bienfaisance qu'il serait possible d'établir, en surveilleraient la marche, et répartiraient entre elles les subventions de l'Etat et des départements.

On peut objecter qu'aujourd'hui le canton n'a pas de vie propre et n'est qu'un groupe administratif assez artificiel. Il est souvent trop étendu pour qu'une commission établie au chef-lieu, puisse suivre de près, dans tout son territoire, les questions d'assistance. L'essai en a été tenté dans deux départements, l'Aisne et l'Ain, et n'a pas réussi. Les communes se jalousaient et les plus riches se refusaient à venir en aide aux plus pauvres.

Ce sentiment, pour le dire en passant, rendra difficile même le groupement des communes contiguës en syndicat. L'esprit de particularisme divise trop souvent nos communes rurales; il est cependant essentiel d'y faire pénétrer les sentiments de solidarité et d'intérêt collectif, sans lesquels on ne peut fonder aucune œuvre d'assistance.

ASSISTANCE DES MALADES.

Le progrès le plus urgent à réaliser est d'assurer dans les campagnes l'assistance des malades indigents, et de leur procurer les soins d'un médecin et les secours pharmaceutiques. L'abandon des pauvres malades est souvent navrant, et les hôpitaux des villes, ne pouvant espérer des communes rurales le recouvrement de leurs dépenses, les repoussent impitoyablement. Il y a là une question d'humanité qui s'impose, et plusieurs législations étrangères, la Belgique, l'Italie, la Suisse, l'Allemagne, n'ont pas hésité à rendre cette assistance obligatoire.

Devons-nous les imiter? En principe, nous repoussons la théorie trop

facile qui veut faire de l'État une providence vivante et qui, spécialement en matière d'assistance, le chargerait volontiers de soulager toutes les misères, en créant à cet effet des impositions spéciales et en puisant à pleines mains dans la bourse des contribuables. Cette idée est absolument dangereuse, car si l'on reconnaît à l'indigent le *droit au secours*, c'est-à-dire le droit d'obtenir de l'État ce qui lui est nécessaire pour vivre, à plus forte raison ne pourra-t-on lui refuser le *droit au travail*, s'il se déclare prêt à gagner son pain par son labeur, pourvu que l'État lui procure sa tâche quotidienne.

Une fois entré dans cette voie, on ne s'arrêterait plus, et toutes les richesses du budget seraient insuffisantes à faire face à de tels besoins[1].

C'est le système qui a été adopté en Angleterre, sous la forme de la taxe des pauvres ; elle y alimente la misère, en supprimant la prévoyance et le ressort individuel ; le droit au secours y crée ce qu'on a appelé des *pauvres héréditaires*, qui comptent sur l'État, et ne font aucun effort pour sortir de leur misérable position. De là une hostilité permanente entre les classes aisées et laborieuses et les pauvres assistés, considérés et traités avec mépris. En Angleterre, a dit un Anglais, la pauvreté est infâme. La taxe des pauvres est un lourd impôt qui prend 10 0/0 du revenu de la terre. Les dépenses d'assistance y dépassent 200 millions par an. L'établissement du domicile de secours, dont chacune des réunions de communes essaie de s'exempter, donne lieu à des procès sans nombre.

L'assistance obligatoire, établie depuis 1870, en Allemagne, ne paraît pas y avoir eu un meilleur succès, autant du moins qu'il est possible d'en juger par une expérience encore récente. Tout Allemand, dit la loi, a le droit d'exiger de sa commune, en cas de besoin, un toit, la nécessité absolue de la vie, l'assistance médicale quand il est malade, et une tombe décente quand il décède.

L'assistance y est donnée par des *Unions*, et les citoyens à qui les municipalités en confient l'administration sont tenus d'accepter ces fonctions, sous peine d'être privés de leurs droits civiques et de voir leurs impositions fortement accrues.

L'assisté est privé de ses droits politiques. Il est astreint à des travaux de voirie, et s'il s'y refuse, il est puni par la loi pénale, et aussi celui qui, par paresse, jeu, ivrognerie, se met en situation d'avoir besoin du secours public.

Malgré cette organisation sévère, l'assistance obligatoire reste souvent à l'état de lettre morte, faute de ressources suffisantes, et cette défaillance se montre surtout dans les campagnes.

Dans les communes pauvres, dit M. Charles Grad, ancien député d'Alsace-Lorraine au Parlement allemand, l'entretien ou le traitement d'un seul

1. M. Léon Lallemand, dans son excellent ouvrage : *De l'assistance des classes rurales au XIXe siècle*, publié en 1889, s'est mis au premier rang des adversaires de l'assistance obligatoire par l'État.

individu traité à l'hôpital pendant une année entière double le montant de l'impôt foncier dans la localité.

En Allemagne, comme en France, la campagne regorge de mendiants et de vagabonds.

Pour suppléer à l'insuffisance de l'assistance obligatoire, l'Allemagne y a joint l'assurance obligatoire, qui comprend l'assurance contre la maladie, contre les accidents, contre la vieillesse. Les dépenses de l'assistance sont ainsi partagées ; elles n'incombent plus seulement au budget de l'État ou des communes. L'ouvrier et le patron sont tenus d'en supporter une partie : l'expérience montrera quel sera le succès de cette tentative hardie qui n'a pas reculé devant la tâche d'assurer des pensions à des millions de personnes.

On doit donc repousser la théorie absolue de l'assistance obligatoire et, dans aucun cas, la législation ne doit accorder à l'indigent une action personnelle pour obtenir le secours dont il aurait besoin.

Mais, cette réserve faite, il est naturel que la collectivité prenne à sa charge certaines misères particulièrement intéressantes.

La loi française l'a fait dans deux cas :

1° Pour les aliénés (loi du 30 juin 1838, art. 1er) ;

2° Pour les enfants assistés (loi du 5 mai 1869).

La charge en est imposée obligatoirement aux départements et aux communes, et l'État peut les contraindre à l'acquitter.

Le moment est venu, croyons-nous, d'étendre cette obligation à une troisième classe de malheureux, strictement limitée, *les malades, privés de ressources.*

Le *Congrès international d'assistance publique* qui s'est tenu à Paris en juillet 1889, et dans lequel 25 pays différents s'étaient fait représenter, a conclu nettement dans ce sens, et conformément aux vœux qu'il a formulés, le ministère actuel a proposé à la Chambre des députés, le 5 juin 1890, un projet de loi sur l'*assistance médicale gratuite.*

Comme la grande majorité des villes sont déjà pourvues de ce service par leurs hôpitaux et par des secours à domicile, ce projet de loi s'appliquera à peu près exclusivement aux campagnes et rentre, par conséquent, complètement dans notre sujet.

Déjà la loi du vingt-quatre vendémiaire an II, dans son article 18, avait posé le principe que « tout malade, domicilié de droit ou non, qui sera sans « ressources, sera secouru ou à son domicile de fait, ou à l'hospice le plus voisin ». Mais cette loi n'avait rien organisé et était restée lettre morte.

La loi du 7 août 1851 (art. 1er) avait dit que « lorsqu'un individu *privé de « ressources tombe malade dans une commune*, aucune condition de domicile « ne peut être exigée pour son admission dans l'hôpital existant dans cette « commune ». Ce texte a rendu des services à la population pauvre des communes où existent des hôpitaux, c'est-à-dire principalement dans les villes.

Mais elle n'a rien fait pour les campagnes, qui doivent garder leurs malades et ne peuvent les envoyer à l'hôpital voisin.

La même loi ajoutait que : « les malades indigents des communes privées « d'établissements hospitaliers pourront être admis aux hôpitaux du département désignés par le Conseil général. » Le prix de journée devait être fixé par le préfet d'accord avec la commission des hôpitaux et la dépense devait être supportée par la commune. Mais cette dépense n'était pas obligatoire pour la commune ; elle demeurait facultative et cette disposition de loi est demeurée sans effet. Les communes rurales sont d'ordinaire trop pauvres pour se charger bénévolement de cette dépense.

Il en faut dire autant de l'article 7 de la loi du 21 mai 1870. Ce texte autorise les commissions des hospices à se concerter avec les bureaux de bienfaisance *pour assister à domicile les malades indigents*. Le quart des revenus hospitaliers peut être consacré à cet usage, et cette proportion peut même être portée au tiers, avec l'assentiment du Conseil général.

En fait, le concert entre les hôpitaux et les bureaux de bienfaisance ne s'est pas établi et pas un seul Conseil général n'a eu à approuver l'affectation aux secours à domicile du tiers des revenus hospitaliers.

Malgré l'insuffisance de la loi, 44 départements ont organisé dans 12.701 communes l'assistance médicale gratuite pour les indigents.

Ils l'ont fait sous des formes diverses : la plus ancienne méthode, dite *Alsacienne*, consistait à avoir, par canton, un médecin chargé de la visite des malades pauvres. L'expérience ayant démontré que la circonscription du canton était trop étendue, dans d'autres départements on a pris pour base le territoire où s'exerce la clientèle ordinaire du médecin. Dans une troisième méthode, dite *Landaise* ou *Vosgienne*, le malade choisit le médecin qui lui convient sur la liste de ceux qui ont adhéré à l'œuvre.

La rémunération du médecin par les départements varie aussi selon les pays. Elle peut être faite par abonnement, ou bien dépendre du nombre des visites, ou de celui des malades soignés, ou du chiffre de la population, ou du nombre des indigents inscrits, etc.

La loi nouvelle, qui est en préparation, généraliserait cette organisation en laissant le choix aux conseils généraux entre les diverses méthodes. Ils pourront même imaginer d'autres formes d'assistance médicale, s'il s'en trouve qui répondent mieux aux habitudes des populations.

Elle établit un domicile de secours qui est, d'ordinaire, la commune où l'on réside depuis deux ans. Les enfants mineurs ont le domicile de secours de leurs parents ; la femme mariée a celui de son mari. Le domicile de secours est le département lui-même pour les enfants assistés, et pour ceux qui, par une absence de deux ans, ont perdu leur domicile de secours communal.

Dans chaque commune ou syndicat de communes, se trouve un dispensaire où le malade, qui peut se transporter, consulte le médecin et reçoit les médicaments. Le médecin visite à domicile le malade qui ne peut venir au

dispensaire et la loi pose sagement ce principe que l'assistance à domicile est la règle. Ne sont transportés à l'hospice que les malades qui ne peuvent être soignés utilement chez eux.

Chaque circonscription est rattachée à un des hôpitaux déjà existants et cet établissement est assuré du remboursement de ses frais. La création de nouveaux hôpitaux n'est pas nécessaire au fonctionnement de la loi.

Les dépenses incombent à la commune du domicile de secours et sont obligatoires. Le département doit l'aider dans une proportion dont le minimum est fixé à 10 0/0. L'État aussi accorde des subventions. Il n'a pas été pris de précautions suffisantes pour que ces charges n'écrasent pas les budgets des petites communes et, sur ce point, le projet devra être modifié en augmentant la part contributive de l'État et des départements.

Chaque commune ou syndicat de communes a un *bureau d'assistance publique*. Ce bureau dresse, quatre fois par an, la liste des personnes qui, en cas de maladie ou d'accident, devront être assistées.

Il a la personnalité civile; il peut recevoir des dons et legs, ester en justice, etc. Il est soumis aux règles d'administration et de comptabilité des communes.

Malheureusement, le projet de loi ne lui donne pas l'indépendance. Il serait composé, comme la commission actuelle des hospices et des bureaux de bienfaisance, d'une majorité de membres délégués par les Préfets, c'est-à-dire que la politique y serait trop souvent introduite avec son influence funeste.

Le Conseil général doit, dans le département, organiser un service d'assistance médicale, en s'inspirant des différentes formes qui ont été employées jusqu'à ce jour. C'est lui aussi qui rattache à chaque commune ou syndicat de communes un établissement hospitalier chargé de recevoir les malades qui ne peuvent être traités à domicile. Si le département se refusait à créer ce service, il y serait passé outre par décret.

En résumé, cette loi serait un bienfait puisqu'elle assurerait l'assistance médicale aux malheureux sur tout le territoire français.

Elle créerait aussi, dans chaque commune, sous le nom de *bureau d'assistance publique*, un organe permanent de bienfaisance qui constituerait un véritable progrès. La Belgique nous a devancés dans cette voie et toutes les communes belges ont un bureau de bienfaisance qui a mission de veiller au secours des malheureux. Ce bureau d'assistance publique, doué de la personnalité civile, pouvant avoir un patrimoine, recevoir des dons et legs, réaliserait un vœu souvent formulé et créerait, dans chaque commune, un centre d'assistance.

Mais il faut éviter que ce bureau devienne une institution d'État, fonctionnant sous l'inspiration et la direction de l'administration. La charité privée, dont il s'agit de stimuler le zèle et la générosité, se détournerait avec raison d'une œuvre ainsi dirigée. Il faut que les membres appelés à l'administrer, soient élus dans des conditions qui leur donnent l'indépendance vis-à-vis du

pouvoir central et les tiennent à l'écart des influences politiques. La commune, qui doit supporter la majorité des dépenses de l'assistance, a droit de choisir aussi la majorité de ceux qui l'administrent [1].

VIEILLARDS ET INFIRMES.

Après les secours à donner aux indigents atteints de maladies aiguës ou d'accidents, les vieillards et les infirmes, que l'âge ou les infirmités empêchent de gagner leur vie par leur travail, viennent au premier rang des misères à soulager.

Un certain nombre d'entre eux sont admis dans les établissements hospitaliers et l'on a même reproché à ces établissements de les recevoir trop facilement et de leur accorder des lits qui seraient plus utilement attribués aux malades.

Ce reproche a quelque fondement et il est certain que les vieillards et les infirmes devraient plutôt être secourus à domicile. Un secours quotidien, qu'on pourrait fixer à 1 franc, suffirait, d'ordinaire, à la campagne, à assurer leur subsistance. Leur hospitalisation coûte beaucoup plus cher.

Plusieurs départements, l'Indre, la Marne, le Rhône, sont entrés dans cette voie. Dans la Marne, le secours mensuel alloué aux vieillards infirmes varie de 5 à 14 francs. Une somme de 31.000 francs est inscrite à cet effet au budget départemental : les communes qui veulent profiter de ce service, doivent, en outre, participer aux frais qu'il occasionne, suivant un tarif fixé d'après leur revenu [2].

Il y aurait lieu d'encourager les départements et les communes à imiter cet exemple dans la limite de leurs ressources. Mais il serait téméraire d'aller plus loin et de le leur imposer comme une charge obligatoire.

VAGABONDAGE ET MENDICITÉ.

Le vagabondage et la mendicité sont un des fléaux des campagnes. Elles sont visitées chaque jour par des troupes de gens sans aveu, qui, sous forme d'aumônes, qu'on n'ose leur refuser, prélèvent un lourd tribut sur les cultivateurs. Il faut y ajouter les vols de fruits et de récoltes, et les dépré-

1. La Société des agriculteurs de France, dans son assemblée générale du 29 janvier 1891, s'est occupée aussi de la question de l'assistance dans les campagnes. Elle a demandé, avant tout, comme nous le ferons plus loin, que la liberté fût accordée à la charité privée. Quant à la loi en préparation sur l'assistance médicale obligatoire, elle a fait, à son sujet, de très expresses réserves, portant sur la nécessité : 1° de mettre à la charge de l'État une partie notable de la dépense totale, la part contributive des communes étant diminuée ; 2° de composer les bureaux d'assistance publique d'une manière plus indépendante de l'autorité préfectorale ; 3° de supprimer les inspecteurs spéciaux prévus par le projet.

2. Rapport du docteur Dreyfus-Brisac au Conseil supérieur de l'assistance publique.

dations de toutes sortes dont ils se rendent coupables et qui demeurent le plus souvent impunis.

Des plaintes unanimes s'élèvent à ce sujet et l'opinion publique réclame impérieusement un remède efficace à cet état de choses.

La question du vagabondage et de la mendicité apparaît sous un double jour. Elle relève à la fois de la charité et de la justice répressive. Les vagabonds et les mendiants comprennent à la fois des malheureux atteints par l'âge et la maladie, et qu'il faudrait secourir, et des paresseux incorrigibles, qui se refusent à tout travail et qu'il faut punir.

La confusion perpétuelle entre ces deux classes d'hommes énerve l'action de la justice, qui est impuissante souvent à les distinguer et qui leur applique d'ordinaire, à peu près uniformément, de courtes peines d'emprisonnement, dont l'effet répressif est absolument nul.

Nous avons indiqué ce qu'il faudrait faire pour les malheureux qui ne peuvent plus gagner leur vie en travaillant.

Le système des pénalités à appliquer aux vagabonds et mendiants volontaires est tout entier à créer, et c'est un des problèmes qui préoccupent le plus les criminalistes.

La solution qui paraît la meilleure, consisterait à les renfermer, pendant un temps indéterminé, dans des *maisons de travail*, distinctes des prisons proprement dites, où, par le travail obligatoire, on combattrait leur vice dominant, chacun d'eux pouvant, par ses efforts, abréger le temps de sa détention et se créer des ressources pour rentrer dans la vie commune. C'est ce qui a été tenté en Hollande où existent deux pénitenciers spéciaux destinés à la répression du vagabondage, de la mendicité et de l'ivrognerie. Il s'est fondé aussi dans ce pays des colonies libres qui offrent le travail aux malheureux privés de ressources et les relèvent par l'assistance morale que procure le travail agricole. Ces idées ont fait leur chemin et paraissent devoir donner lieu, prochainement, en France, et à Paris même, à d'intéressants essais d'assistance par le travail[1].

CHARITÉ PRIVÉE.

Cette part faite à l'assistance officielle, à celle qui fait appel au budget et aux pouvoirs publics, il nous reste à nous occuper de la charité privée, moins ordonnée, mais plus féconde et plus efficace, car elle ajoute au sacrifice pécuniaire le dévouement et l'affection.

Elle est susceptible, en France, des plus généreux efforts. A Paris, seulement, son budget est évalué à 21 millions. Elle prend les formes les plus diverses et s'attaque aux misères les plus variées. Elle est discrète et intelli-

1. Voir sur ces questions le *Bulletin de la Société générale des prisons*, 1886, p. 938 et 1065, 1887, p. 338, 1891, p. 202, 274 et 281.

gente, elle relève le moral des malheureux qu'elle visite en même temps qu'elle secourt leur indigence ou leurs infirmités physiques. Des communautés, inspirées par la foi du Christ et embrasées par son ardente charité, sont prêtes à se dévouer tout entières aux services hospitaliers ou à la pratique de l'assistance. De généreux bienfaiteurs les feront vivre en leur consacrant une partie de leur fortune. Pour obtenir ces heureux résultats, il suffirait d'un peu d'indépendance et de liberté.

Les lois, qui devraient favoriser la charité privée, l'entravent de toutes façons. Elle est traitée en suspecte, et gênée de toute manière par des mesures restrictives dont on ne peut concevoir la raison d'être et qu'on chercherait en vain dans les autres législations.

Et cependant le nombre des misères à soulager est si grand, que le concours de toutes les forces vives de la bienfaisance privée, s'ajoutant aux ressources de l'assistance officielle, ne suffira jamais à les éteindre.

M. Hubert Valleroux, dans son excellent ouvrage : *La charité avant et après 1789 dans les campagnes de France*, montre que la main mise par l'État sur l'assistance est un fait récent dans nos lois. Cette mainmise est tellement exagérée qu'elle donne au ministre de l'intérieur, en cette matière, un pouvoir que nos rois n'ont jamais eu sous l'ancien régime.

« La charité n'était alors soumise à aucune entrave ; on n'avait pas encore « imaginé d'obliger ceux qui voulaient faire le bien à requérir d'abord la « permission de l'autorité. On pensait que les pauvres ne pouvaient être trop « secourus et que la charité resterait plutôt au dessous des besoins, que « l'affaire des pouvoirs publics était de favoriser l'inclination bienfaisante « des particuliers, et non de restreindre leur liberté sur une partie si « essentielle.

« Aujourd'hui, les bureaux de bienfaisance sont érigés par le Gouverne- « ment et par lui seul ; les anciens bureaux des pauvres étaient fondés par « des particuliers, sans même l'autorisation préalable ; les particuliers pou- « vaient aussi établir, sans licence administrative, toute œuvre charitable, « qui n'emportait pas fondation d'une communauté de personnes ; il faut, « aujourd'hui, une autorisation préalable, même pour faire de sa maison un « asile ou un hôpital. Nul don ou legs ne peut être fait aujourd'hui à une « bonne œuvre, si le pouvoir exécutif n'y consent ; pareille autorisation « n'était pas nécessaire jadis. Les administrateurs d'hôpitaux et d'hospices « n'étaient pas alors choisis par le Gouvernement et en tout sous sa main « comme ils sont aujourd'hui[1]. »

Cette situation est d'autant plus étrange qu'elle n'est plus d'accord avec les théories pratiquées actuellement par le pouvoir central en matière d'assistance.

La Constituante et la Convention, s'inspirant de la philosophie du

1. Hubert Valleroux, *La charité avant et après 1789*, p. 30 et 115.

XVIIIe siècle, s'étaient déclarées nettement les adversaires de la charité privée.

Quoique cette charité ait couvert l'ancienne France d'établissements hospitaliers [1], dont les dotations forment encore aujourd'hui la part principale de la fortune de nos hôpitaux, on n'avait, à la fin du dernier siècle, que mépris et dédain pour les libéralités inspirées par la foi chrétienne. On les trouvait mal ordonnées, inégalement réparties, animées d'un esprit rétrograde. Une conception nouvelle était sortie du cerveau des encyclopédistes : l'État tout puissant devait se charger de pourvoir à tous les besoins. Il avait pour devoir de créer de toutes pièces un service d'assistance publique qui éteindrait toutes les misères.

La Révolution se chargea de mettre en pratique ce programme séduisant.

Pour arriver à ce but on commença par tout détruire. On avait confisqué les biens des églises et des couvents par haine de la religion; ceux des émigrés, par haine politique. Par une folie que rien ne peut expliquer, on ordonna aussi la réunion au domaine national, pour être vendus, des biens appartenant aux hospices et autres fondations, c'est-à-dire du bien des pauvres (Décret du 3 messidor, an II).

C'était la ruine des établissements hospitaliers, et elle eût été définitive, si les décrets des 27 avril et 7 octobre 1796 ne leur avaient rendu la propriété de leurs biens non encore vendus. En réalité, plus des trois cinquièmes avaient été aliénés et les hôpitaux ne retrouvèrent quedes épaves de leurs domaines.

Par contre, la Convention avait prodigué aux malheureux les plus belles promesses. Déjà la Déclaration des droits de l'homme avait dit : « Les secours « publics sont une dette sacrée, et c'est à l'État à en déterminer l'étendue et « l'application. »

Le décret du 24 mars 1793 dispose qu'il sera voté, chaque année, comme partie du budget des dépenses, une somme destinée à l'assistance, laquelle sera répartie entre les départements d'abord, entre les districts et communes ensuite, suivant les besoins des populations. Ces sommes devaient être consacrées : 1° à des travaux de secours pour les pauvres valides, dans les temps morts au travail ou de calamité; 2° à des secours à domicile pour les pauvres infirmes, leurs enfants, les vieillards et les malades; 3° à des maisons de santé pour les malades qui n'ont pas de domicile ou qui ne peuvent y recevoir des secours; 4° à des hospices pour les vieillards et les infirmes. On y ajoutait encore des officiers de santé et des accoucheuses pour les pauvres inscrits.

Les aumônes dans la rue et aux portes des maisons étaient prohibées. On devait joindre les dons particuliers aux fonds de secours. C'était l'organisation complète et aussi le monopole de l'assistance officielle.

1. Il existait, sous l'ancien régime, plus de 1.800 hôpitaux et plus de 700 établissements de charité. Il n'y en avait que trois fondés par le gouvernement; tous devaient leur existence à la charité privée.

Un décret du 8 juillet 1790 étendait encore ces largesses budgétaires. « Les « pères et mères qui n'ont, pour toutes ressources, que le produit de leurs « travaux, ont droit aux secours de la nation, toutes les fois que le produit « de ce travail n'est plus en rapport avec les besoins de la famille. Celui qui, « vivant du produit de son travail, *a déjà deux enfants à sa charge*, peut « réclamer les secours de la nation. » L'allocation de secours finissait quand l'enfant atteignait l'âge de douze ans, mais elle était due à la survenance de nouveaux enfants.

Le budget tout entier d'une nation en pleine prospérité serait impuissant à réaliser un pareil programme. Aussi ces promesses téméraires furent suivies d'une prompte désillusion. Après la vente et la dilapidation des biens des hôpitaux, l'assistance publique tomba dans le plus extrême dénûment, et c'est pitié de lire les doléances que firent entendre, de toutes parts, les commissions hospitalières privées de ressources et incapables de fournir aux malades même des aliments.

Les campagnes eurent particulièrement à souffrir de l'aliénation des biens hospitaliers. Beaucoup de fondations anciennes attribuées aux hôpitaux ou hospices des villes étaient faites à charge de réserver à des paroisses rurales des lits de malades ou d'autres secours. Ces établissements, les biens confisqués et vendus, se tinrent pour déliés des obligations que comportaient les fondations, et leur disparition pèse encore lourdement aujourd'hui sur la situation des campagnes au point de vue de l'assistance.

La tentative d'assistance par l'État avait été désastreuse. Il fallut revenir sur ce qui avait été fait, restaurer ce qui restait des fondations anciennes et solliciter la bienfaisance privée de fournir à nouveau et le fonds et le personnel des établissements charitables [1]. Les commissions hospitalières furent autorisées à rappeler les sœurs et se hâtèrent d'en profiter.

Depuis cette époque, et après une telle expérience, l'État ne réclama plus le monopole de l'assistance. Il songea bien encore à l'organiser et à en conserver la haute direction et la surveillance, mais non à en fournir les fonds.

Il déclare bien haut que l'assistance est un devoir qui incombe, avant tout, à la commune, tout au plus au département, et qu'il appartient à l'un et à l'autre d'en faire les frais. L'État ne s'engagera jamais qu'à des subventions, qui, pour lui, ne seront pas obligatoires et qui dépendront du vote libre et annuel du budget.

De fait, l'État ne contribue dans les dépenses d'assistance que dans la plus minime proportion. M. Monod, directeur de l'assistance publique, constate qu'en 1885, les dépenses de l'assistance publique se sont élevées, en France, à 185 millions de francs. L'État a fourni sur cette somme 7 millions 1/2.

En présence de cette situation nouvelle, les lois restrictives de la charité

1. Hubert Valleroux, *La charité avant et depuis 1789*, p. 114.

privée apparaissent avec évidence comme un anachronisme. Puisque l'État ne peut et ne veut se charger des lourdes dépenses de l'assistance, que les départements et les communes y résistent de la même façon dans la crainte de ne pouvoir y suffire qu'au prix de charges intolérables pour les contribuables, la charité privée doit être accueillie comme une alliée bienfaisante, généreuse et discrète, toujours prête à apporter au soulagement des misères publiques son absolu dévouement.

M. Thiers, dans le rapport fait à l'Assemblée nationale, en 1850, sur la loi d'assistance, disait que la bienfaisance publique devait être seulement *un complément de la bienfaisance privée et religieuse*. Cette formule est excellente et doit être retenue.

Il faut donc favoriser la bienfaisance privée, et, avant tout, la libérer des entraves vraiment incroyables qui lui sont imposées. Nous allons essayer de les exposer en quelques mots :

Chacun de nous a le droit de faire, personnellement, l'aumône aux malheureux et de leur porter des secours.

Mais c'est à peu près la seule liberté qui nous soit concédée.

Si, au lieu de faire nous-même la charité, nous voulons charger un tiers de nos offrandes, les difficultés commencent :

La jurisprudence administrative du Conseil d'État prétend, quoique aucune loi n'ait rien dit de pareil, que les bureaux de bienfaisance, et, à leur defaut, les maires des communes sont les mandataires des pauvres, qu'ils ont seuls qualité pour les représenter et recevoir en leur nom. Si l'administration permet que d'autres personnes répartissent les sommes qui leur sont remises dans un but de bienfaisance, ce n'est que par ce qu'elle appelle une tolérance pour le *caprice* des bienfaiteurs. En vertu de cette théorie, les quêtes faites dans les églises pour les pauvres et destinées à être distribuées par les dames de charité constituent une concurrence illégale du clergé, et on ne les accepte qu'à condition d'en remettre une partie, le quart d'ordinaire, aux bureaux de bienfaisance. Il en est de même des concerts ou des fêtes organisées dans un but de charité.

A défaut d'une loi sur la liberté d'association, promise par tous les ministères et toujours différée, aucune association charitable de plus de vingt membres ne peut exister sans autorisation, et l'association est cependant indispensable pour fonder une œuvre durable et assurée des ressources du lendemain.

Ce droit d'association, il est nécessaire de le réclamer avec instance et sans jamais se lasser. Une loi de 1884 l'a concédé aux intérêts économiques de toute nature, et chaque profession peut, désormais, fonder des syndicats chargés de la défense de ses intérêts économiques, industriels, commerciaux et agricoles. Les syndicats se sont créés en grand nombre sur toute l'étendue du territoire ; étrangers à toute pensée de lucre et de bénéfice, ils protègent avec la plus grande efficacité les intérêts généraux qu'ils ont mission de sau-

vegarder. Cette loi, qui a fait ses preuves, pourrait être étendue le plus naturellement du monde, et sans péril, aux intérêts charitables. Des œuvres de bienfaisance pourraient revêtir cette forme des syndicats et il serait facile et légitime, par quelques dispositions, de limiter l'étendue des biens de mainmorte qui en seraient la conséquence et dont le nom seul est, pour beaucoup d'esprits, comme un épouvantail.

La charité privée est aussi singulièrement découragée par notre législation concernant les dons et les legs de bienfaisance.

Les charges fiscales qui les accompagnent sont exorbitantes :

Les libéralités après décès, qui sont les plus fréquentes, sont frappées d'un droit énorme : 9 0/0 auxquels il faut ajouter 2 décimes 1/2, soit au total 11, 25 0/0 de la somme totale destinée aux œuvres de bienfaisance.

Un projet de loi récent propose de majorer encore ces droits et de les porter à 12 0/0, ce qui, avec les décimes, les élèverait à 15 0/0 au total, c'est-à-dire que l'État prendrait, à titre d'impôt, près du sixième de la somme destinée, dans la pensée du testateur, à secourir les malheureux. N'est-ce pas s'exposer à tarir la source des bienfaits que l'on devrait, au contraire, encourager ?

En outre, toutes ces libéralités ne sont définitives que lorsqu'elles ont été autorisées par le Gouvernement, même lorsqu'elles s'adressent à des établissements publics reconnus par la loi, investis de la personnalité civile, et dont les administrateurs sont dans la dépendance la plus étroite de l'autorité supérieure.

L'article 910 du Code civil est ainsi conçu : « Les dispositions entre vifs ou par testament, au profit des hospices, des pauvres d'une commune ou d'établissements d'utilité publique, n'auront leur effet qu'autant qu'elles seront autorisées par une ordonnance royale. »

Le premier effet de cette disposition est de retarder souvent, pendant de longues années, l'emploi de la libéralité, et, par conséquent, de frustrer les pauvres et de décourager les bienfaiteurs.

Il y a, en outre, une atteinte à la liberté de disposer que rien ne peut justifier. En effet, la même libéralité, faite à une personne si indigne qu'elle soit, eût été irréprochable et définitive aux yeux de la loi. Le seul fait qu'elle a un but charitable la rend suspecte, et l'État s'attribue le droit de l'annuler. Cette incertitude suffit à détourner nombre de testateurs de semblables dispositions.

Le Conseil d'État peut refuser d'autoriser la libéralité charitable, qui sera comme non avenue.

Il peut aussi, ce qui est plus grave encore, modifier à son gré la volonté nettement manifestée des bienfaiteurs en supprimant ou altérant les conditions essentielles du legs. Il s'arroge le droit de rendre tout ou partie du legs charitable aux parents, peut-être indignes, que la disposition testamentaire en écartait. Il substitue, à proprement parler, sa volonté à celle des mourants et refait, pour ainsi dire, leur testament.

Si le legs est fait avec cette clause : aux pauvres, pour être distribué par les mains de M. X... ; ou, à M. X..., pour le distribuer aux pauvres, le Conseil d'État, de sa seule autorité, écarte le mandataire désigné, et attribue le legs au maire ou au bureau de bienfaisance.

Une telle législation a besoin, évidemment, d'être remaniée dans un sens libéral et juste.

On fera plus pour les malheureux en favorisant la charité privée qu'en essayant de leur assurer l'assistance aux frais de l'État.

Les legs faits aux fondations charitables devraient pouvoir être acceptés librement, sauf à fixer un maximum légal pouvant être attribué à chacune d'elles, et à restreindre les immeubles qu'elles peuvent posséder à ce qui est nécessaire pour accomplir leur œuvre.

Il faut aussi proclamer la liberté des personnes comme celle des fondations. « Il faut, dit M. Hubert Valleroux, qu'on ne peut se lasser de citer, qu'il soit permis aux citoyens de s'associer dans un but charitable, qu'ils portent le costume laïque ou l'habit religieux, qu'ils vivent ensemble sous une règle librement acceptée, ou qu'ils se joignent seulement à certains moments en vue d'une action commune [1]. »

Un certain nombre de nations nous ont précédés dans cette voie.

Là où l'autorisation du pouvoir est nécessaire pour ériger une fondation, comme en Angleterre et en Suisse, cette autorisation est accordée avec une facilité et une bienveillance qui font contraste avec les défiances et le mauvais vouloir ordinaire de notre administration.

Mais d'autres législations ont fait, dans le sens de la liberté, un pas plus marqué.

Dans un pays rattaché à la France par les liens du sang, au Canada, dans la province de Québec, le droit de fondation peut être exercé librement à condition de se conformer à certaines règles édictées par la loi. La fondation ne peut posséder une quantité d'immeubles dépassant 5 arpents ; la fortune mobilière n'est pas limitée. Les dons et legs faits aux fondations charitables sont acceptés par elles librement s'il s'agit de valeurs mobilières. L'autorisation est nécessaire pour les immeubles, à moins qu'ils ne soient de minime valeur.

La législation des États-Unis s'achemine vers les mêmes règles. Les statuts des fondations doivent être déposés aux mains d'un officier public spécial. Le patrimoine de la fondation doit être limité et il lui est interdit d'ordinaire de posséder des immeubles autres que ceux qui sont nécessaires pour remplir le but de l'institution. Le gouvernement se réserve, ce qui est légitime, un droit de surveillance sur les œuvres créées par la charité privée.

En Autriche, la fondation de tout établissement charitable est licite sans autorisation. Les communautés religieuses perpétuelles ont seules besoin

1. Hubert Valleroux, p. 409.

d'être autorisées; les autres se fondent librement et elles ont, de plein droit, la personnalité civile.

En Suisse, le *Code fédéral des obligations*, de 1881, proclame la liberté d'association et en excepte seulement certaines communautés religieuses spécialement désignées. Les fondations créées par les particuliers doivent être autorisées, mais elles le sont facilement, car le gouvernement les voit avec plaisir.

Inspirons nous, Messieurs, de ces exemples, et, si de persévérants efforts nous permettent de faire introduire dans notre loi ces réformes fécondes, nous aurons fait beaucoup pour la grandeur morale de notre pays et pour le soulagement des malheureux [1].

1. La Société des agriculteurs de France a, le 29 janvier 1891, émis le vœu que les pouvoirs publics accordent, sans retard, la liberté d'association pour les œuvres charitables ; que les associations puissent se constituer et avoir la personnalité civile, sans l'autorisation du Gouvernement, dans la limite rigoureuse de leurs statuts qui seront déposés à la préfecture, et que, à l'exemple des syndicats professionnels, elles ne puissent être dissoutes que par les tribunaux de droit commun dans les cas expressément prévus par la loi ; que, notamment, les associations puissent recevoir des dons et legs, sans l'autorisation du Gouvernement, l'article 910 du Code civil ne leur étant pas applicable.

LES SOCIÉTÉS DE SECOURS MUTUELS

LES CAISSES DE RETRAITE

ET L'ASSURANCE OBLIGATOIRE

PAR M. LE COMTE BAGUENAULT DE PUCHESSE

« Le XIXe siècle, a dit un jour M. Gladstone, sera appelé le siècle des ouvriers. Sous ce rapport, la fin du siècle sera plus féconde encore que le commencement. Mais si l'Angleterre et les États-Unis nous ont précédés dans l'examen du grand problème social, si l'Allemagne marche depuis quelques années plus vite que nous, il ne faut pas oublier que le mouvement d'opinion qui a suivi la Révolution de 1848 a exercé dans le monde une influence considérable. Et, chose digne de remarque, — car elle a été bien rare depuis cinquante ans, — ce mouvement, commencé par le socialisme, a trouvé dans les chrétiens son plus ferme appui. Ce ne sont pas les révolutionnaires, ce sont les conservateurs et les catholiques qui lui ont donné sa forme pratique. Un grand homme de bien a été en France l'initiateur de toutes les œuvres populaires devenues viables ; il s'était essayé à ce rôle par une longue expérience de la charité ; il avait préparé le terrain par de modestes travaux, qui risquaient de demeurer bien inconnus ; et, quand le hasard des évènements politiques l'appela en 1849 à l'Assemblée nationale, il fut le rapporteur naturellement désigné et le rédacteur de toutes ces lois sur les sociétés de secours mutuels, sur les retraites, sur les apprentis, que l'Empire eut le bon esprit de ne pas engloutir dans la brusque destruction de la plupart des mesures libérales que la seconde République avait prises avant lui. Depuis, quelques grands écrivains, quelques cœurs généreux, comme MM. Jules Simon, Le Play, Léon Say, Oth. d'Haussonville, G. Picot, sont venus compléter l'œuvre de M. le vicomte de Melun, lequel aimait à dire que tout ce qu'il avait appris sur le bien à faire aux ouvriers, il le tenait d'une sainte religieuse, la sœur Rosalie.

L'année dernière même, à côté des merveilles scientifiques et industrielles de l'Exposition, à côté des plaisirs un peu futiles, offerts aux masses par la grande ville, il y a eu l'œuvre plus discrète des congrès, auxquels un petit nombre de spécialistes se sont rendus, mais qui ont publié les intéressants résultats de leurs discussions et de leurs travaux. Nous devons signaler, en

passant : le *Congrès international d'assistance*, tenu à Paris, du 28 juillet au 4 août 1889 (Paris, Rongier, 2 vol. in-4°), et les *Travaux du Congrès tenu en 1889 par la Société d'économie sociale et les Unions de la paix sociale* (Paris, 1890, in-4°). Dans plusieurs de ces discussions, il y a eu une trace très visible du socialisme d'Etat, défendu avec talent par le directeur de l'Assistance publique, M. Monod. « Les partisans de l'intervention de l'Etat, dit-il, sont dénoncés comme des dangers pour les finances publiques ; ils n'en ont cure. » Quand on se vante d'avoir fait passer le budget de l'Instruction primaire de 8 millions en 1869, à 85 millions, pour la création de 150 à 200 écoles dans des communes qui en étaient dépourvues, on peut bien tenter quelque chose pour rendre obligatoire par la loi l'assistance en faveur des indigents, qui se trouvent temporairement ou définitivement dans l'impossibilité physique de pourvoir aux nécessités de l'existence. De là, à entourer la charité vulgaire et l'initiative privée de tous les obstacles légaux, administratifs et fiscaux, il n'y a qu'un pas.

Il s'est fondé, de plus, une *Société internationale pour l'étude des questions d'assistance*, qui a pour président M. Ch. Roussel, sénateur; il existe un recueil mensuel, *La Revue des institutions de prévoyance*, dirigée par un autre sénateur, M. Hippolyte Maze, et qui en est déjà à sa quatrième année. Un journal hebdomadaire, le *Monde économique*, se publie sous la direction de M. Paul Beauregard, professeur d'économie politique à la Faculté de Droit, avec un comité composé de MM. Léon Say, Bardoux, Levasseur, Permezel. Si l'on ajoute le recueil plus ancien et que chacun connaît, l'*Association catholique*, organe, un peu indépendant maintenant, de l'œuvre des cercles catholiques d'ouvriers, et la *Réforme sociale*, revue bi-mensuelle, on aura à peu près toutes les sources d'informations désirables sur le mouvement d'idées contemporain, en ce qui regarde la question ouvrière.

Nous voulons y joindre encore deux associations de fondation toute récente, l'*Office central des institutions charitables*, créé, il y a quelques mois, par M. Léon Lefébure, pour coordonner les efforts de l'Assistance libre et organiser, d'une façon pratique, l'assistance par le travail ; et la *Société d'économie politique catholique*, qui, pour réagir contre certaines tendances, semble avoir pris comme programme ces paroles de Mgr Freppel au congrès d'Angers : « Liberté individuelle, liberté d'association avec toutes ses conséquences légales, intervention de l'Etat limitée à la protection des droits et à la répression des abus, » et qui a eu pour premiers adhérents des économistes comme MM. Claudio Jannet, Hubert-Valleroux, A. Roussel, René Lavollée, le P. Forbes et le P. Ludovic de Besse, M. Ch. Périn, et Mgr d'Hulst, que nous ne saurions oublier ici. Mentionnons, enfin, cette institution officielle qui vient de sortir des premières délibérations du *Conseil supérieur du travail* et qu'il faudra juger à l'œuvre.

I

Nous dirons peu de chose des sociétés de secours mutuels. Elles ont pris cependant en France, depuis 40 ans, beaucoup de développement. Le dernier rapport publié par le Ministre de l'intérieur ne contient pas moins de 562 pages grand in-4°; il rend compte des opérations de ces sociétés, pendant l'année 1887, et constate qu'au 31 décembre, il y avait 9 sociétés reconnues comme établissements d'utilité publique, 6.093 sociétés de secours mutuels, approuvées selon les conditions de la loi du 19 juillet 1850, et 2.334 sociétés simplement autorisées et ne jouissant pas des prérogatives assurées par les décrets du 26 mars 1852, du 26 avril 1856 et par diverses dispositions législatives, auxquelles on propose depuis longtemps d'apporter des modifications, sans que les pouvoirs publics puissent aboutir à un projet définitif.

Presque toutes les sociétés de secours mutuels fondées en France depuis 1852 sont en déficit, elles n'ont pu vivre que par les subventions publiques et privées, par les cotisations des membres honoraires, on devrait presque dire par la charité. La statistique officielle constate que la moyenne générale annuelle de la cotisation des membres participants est de 14 fr. 37, tandis que les frais généraux de maladie, les indemnités de chômage atteignent 17 fr. 52 par tête; de telle sorte que chaque membre participant a dépensé ou reçu 3 fr. 15 de plus par année qu'il n'a apporté. Le personnel qui compose ces sociétés n'est pourtant point mauvais : c'est d'ordinaire l'élite des ouvriers ou des petits employés d'une grande ville; mais, plus l'association est nombreuse, moins la solidarité se pratique entre les membres, chacun n'ayant d'autre pensée que de retirer deux ou trois fois sa mise au détriment de la communauté, dont les intérêts ne touchent personne; et on doit reconnaître que la moitié au moins y arrive. Ces sociétés sont regardées en général comme une assurance : au moindre sinistre, on réclame une indemnité et on prend tous les moyens pour qu'elle soit la plus forte possible. Un seul avantage reste pourtant, c'est que le fait même d'entrer dans une société de secours mutuels est un acte de prévoyance et une sage précaution dont tous les pères de famille ne sont pas capables.

En Allemagne, où cette pratique est devenue obligatoire depuis quelques années, les résultats en ont été favorables sans doute pour la masse, mais désastreux pour l'État. On avait calculé que la loi d'assurance contre les maladies, du 15 juin 1883, nécessiterait une dépense de 12 m. 40 par ouvrier, et les premières statistiques avaient semblé se rapprocher de ce chiffre. Depuis, la dépense s'est élevée à 14 et 15 m., soit 17 fr. 50 et 18 fr. 75 par tête et par an. L'impôt correspondant est de 3 0/0 du salaire quotidien usuel, pour les caisses locales, les caisses de fabrique, les caisses libres, le

tiers de cette somme étant payé par le patron, quand l'ouvrier n'est pas isolé. Le salaire moyen étant en Allemagne de 500 à 600 fr. par an, c'est 15 à 18 fr. de contribution, soit une petite insuffisance à la charge de l'État, sans compter tous les frais d'administration des caisses d'assurance.

Cette situation n'a rien d'enviable. Si on l'introduisait en France, les abus seraient plus grands, et la moralité des ouvriers ne pourrait qu'y perdre. Faire de l'État le nourricier de tout un peuple, l'entrepreneur général des secours et des soins en cas de maladie, c'est peut-être un moyen de gouvernement, mais c'est prendre un engagement bien dangereux pour l'avenir, et devant lequel tous les esprits réfléchis hésiteraient.

La responsabilité de l'État allemand s'est encore accrue par la loi du 22 juin 1889 sur l'assurance contre les invalidités du travail. Si elle impose aux patrons de lourdes charges, elle grève le trésor public pour ainsi dire sans limites, puisque l'assurance donne droit à une rente d'invalidité ou de vieillesse proportionnelle aux contributions des assurés, et payable à termes mensuels par l'administration des postes de l'empire. Les rentes varient suivant quatre classes de salaires, et elles vont de 150 fr. à 360 fr. ; elles ne se confondent pas toutefois avec la rente qui serait déjà acquise en vertu de la loi sur les accidents [1].

On a calculé, dans les rapports annexés au projet de loi, que les charges de ce nouveau budget seraient de 7 millions pour la première année, et de 238 millions dans quatre-vingts ans, quand l'institution fonctionnerait en plein. Mais ces calculs ne tiennent compte ni de l'augmentation des salaires, ni de la diminution de la valeur de l'argent. Et puis, il faut bien prévoir que les ouvriers ne se contenteront pas des retraites promises et qu'ils tâcheront d'obtenir de leurs représentants une augmentation d'autant plus facile à réclamer qu'elle sera une simple charge d'État. Le temps n'est pas loin où les élections se feront sur ce terrain ; et il ne sera pas aisé aux candidats d'opposer une résistance bien sérieuse aux revendications de la masse. Aussi aucune loi n'a-t-elle trouvé dans le pays autant de contradicteurs, autant de protestations venues de tous les points, et elle n'a pu être votée, malgré la pression impériale, qu'à la faible majorité de 185 voix contre 165. Les assurés eux-mêmes ne trouvent pas que les sacrifices soient en rapport avec les avantages qu'on leur offre. Et, de leur côté, les députés démocrates-socialistes se plaignent déjà, tout en ayant vivement soutenu la loi, que les rentes promises sont trop minimes et les contributions exigées trop élevées. Mais c'est pour eux une arme précieuse, dont ils annoncent clairement l'intention de se servir. Le chef du parti, M. Bebel, ne disait-il pas à la majorité du Reichstag, dans son discours du 20 mai 1889 : « Si les choses continuent à marcher comme elles ont marché jusqu'ici, nous n'aurons qu'à nous en féli-

1. Le socialisme d'état dans l'Empire allemand. Les pensions aux invalides, par M. Grad. *Revue des Deux-Mondes* du 1er avril 1890.

citer. La démocratie socialiste existe, la démocratie socialiste prospère, et la démocratie socialiste triomphe, en définitive, — avec vous et malgré vous. »

Si nous avons insisté sur ces exemples étrangers, c'est que chez nous la tendance à les suivre devient de jour en jour plus manifeste. La question est posée non seulement près de toutes les sociétés industrielles qui se trouvent en présence des revendications de leurs ouvriers, mais près des pouvoirs publics, qui ne pourront indéfiniment ajourner la solution du problème. Sans parler de cette loi d'attente, dont la discussion a commencé à la Chambre des députés le 13 janvier 1891, et qui a pour but très légitime de donner une garantie spéciale aux fonds remis par les ouvriers aux patrons, en modifiant à cet effet l'article 2101 du Code civil, il n'y a pas moins de cinq propositions nouvelles, émanées de divers groupes de la Chambre, et toutes relatives à l'organisation « d'une caisse de retraites des travailleurs, d'une caisse nationale de retraites du travail, d'une caisse de retraites des ouvriers », qui ont été prises en considération, sur la conclusion de la commission d'initiative parlementaire, et renvoyées, le 5 février 1891, à cette grande commission du travail, composée de trente-huit membres, et qui n'a pu, depuis plus d'une année qu'elle existe, arriver à aucune conclusion sérieuse. M. de Ramel et M. Le Gavrian auraient voulu la nomination d'une commission spéciale, qui aurait peut-être activé son travail[1].

Quoi qu'il en soit, l'initiative privée a déployé plus de zèle et surtout un zèle plus pratique. Un grand nombre de sociétés houillières ou métallurgiques, — ce sont celles qui emploient le plus d'ouvriers — désireuses d'assurer une retraite à leurs travailleurs et justement préoccupées de l'énorme responsabilité que leur imposait la conservation et la gestion des capitaux destinés à cet onéreux service, ont adopté un système, longuement discuté et controversé, et qui est connu maintenant sous le nom de *livret individuel*. Au lieu d'opérer des retenues de salaire, ou même par simple bienveillance, de promettre des retraites fixes à ceux de leurs ouvriers qui resteraient dans la compagnie jusqu'à 55 ans d'âge et 30 ans de service accomplis, — ce sont là les conditions les plus communes — elles se bornent à encourager la prévoyance, en s'imposant de lourds sacrifices, mais en s'exonérant de la charge de l'administration financière des fonds de retraite. Pour cela, elles ont recours, — ce qui est permis à tout le monde — à une institution trop peu connue, la *Caisse nationale des retraites pour la vieillesse*, fondée sous l'Assemblée nationale, sur le rapport très complet de M. Thiers, par la loi du 18 juin 1850, et réorganisée par la loi du 20 juillet 1886. C'est une administration publique, relevant du Ministère de l'intérieur, mais ayant son autonomie spéciale et sa commission supérieure indépendante, qui en assure le bon fonctionnement. De plus, comme la Caisse nationale n'a pas de capital-actions à rémunérer et que ses employés sont payés par l'État, ses tarifs

1. *Journal officiel* du 6 février 1891.

sont plus avantageux que ceux des meilleures compagnies d'assurance sur la vie, et ses combinaisons très simples sont à la portée des bourses populaires.

Donc, ces sociétés prennent, pour chacun de leurs ouvriers ou employés, un livret à la caisse nationale des retraites, et elles les engagent à déposer chaque année des sommes qui devront leur produire, à 55 ans ou à 60 ans, une rente viagère pour leurs vieux jours. Ces sommes, qui sont fixées d'ordinaire à 3 0/0 du salaire, sont libéralement doublées par la Compagnie, ce qui équivaut, par le fait, à une augmentation de 3 0/0 sur la main d'œuvre. Le produit de ces 6 0/0 est la propriété absolue du déposant ; on l'inscrit à son nom sur son livret, et, s'il vient à quitter la Compagnie, il emporte son bien avec lui. Il peut, s'il a des ressources, déposer une somme plus forte qui augmentera son pécule. Il peut choisir le mode de capital aliéné ou de capital réservé, s'il veut, à sa mort, laisser un petit patrimoine à sa famille. En tous cas, la pension est réversible par moitié sur la tête de la veuve.

Ce système a l'inconvénient, aux yeux de quelques personnes, d'enlever tout lien entre l'ouvrier et le patron, puisque ce dernier n'est plus qu'un simple intermédiaire et que, tout en restant dépositaire du livret, il doit le remettre à toute réquisition, à celui qui désire quitter son travail et abandonner l'usine ou la société qui a été longtemps sa bienfaitrice. On peut répondre — et l'expérience l'a prouvé — que le fait seul de posséder un livret dans lequel l'ouvrier peut voir de ses yeux le capital qu'il possède et la rente dont il est assuré de jouir à un âge déterminé, est susceptible de moraliser le travailleur, de le rendre plus stable, plus attaché à son patron, moins disposé à tenter l'aventure des grèves ou de l'abandon de sa profession.

Le premier industriel qui ait essayé cette organisation est le directeur des mines d'Anzin, qui n'emploie pas moins de 12.000 à 15.000 ouvriers. Depuis dix ans que le livret individuel est de rigueur — et le conseil de régie a eu beaucoup de peine à le laisser instituer — il n'y a eu, à Anzin, malgré les agitations voisines, ni troubles, ni grèves, ni réclamations de la part du personnel. Ce n'est pourtant que très récemment que plusieurs sociétés se sont décidées à suivre cet exemple et, parmi elles, nous citerons la Compagnie des mines, forges et fonderies d'Alais, la Compagnie des houillères de Rochebelle et la Compagnie des chemins de fer d'Orléans, qui vient d'appliquer le bénéfice de cette mesure à ses moindres ouvriers non commissionnés, aux simples hommes de peine. Enfin nous savons que la Compagnie du Midi élabore, dans ce moment, un règlement analogue, très effrayée de l'immobilisation énorme des capitaux que son ancienne caisse de retraite particulière lui imposait. Un autre avantage du livret individuel, c'est qu'il ouvre la voie à l'initiative de l'ouvrier et qu'il lui donne le mérite de l'économie volontaire. Les Compagnies, en effet, ne forcent aucun de leurs ouvriers à déposer à la caisse nationale des retraites ; elles ne fixent même la somme qui devra être prélevée sur les salaires que comme maximum : elles se bornent à dire que jusqu'à 3, 4, 5 0/0 de la paye mensuelle ou hebdomadaire, elles doublent

gracieusement le dépôt de l'ouvrier. Celui qui ne pourrait rien mettre de côté pour l'avenir sera libre de dépenser jusqu'au dernier centime de son salaire, mais alors la Compagnie ne lui offrira aucun avantage supplémentaire. Il faut observer en dernier lieu que cette pratique, d'un fonctionnement si simple, pourrait être appliquée par le moindre patron pour un nombre d'ouvriers aussi restreint que possible ; et quel est donc celui qui, afin de garder un employé travailleur et fidèle, refuserait d'augmenter de 3 0/0 son salaire pour l'encourager à l'épargne et se décharger en même temps du devoir, sinon de l'obligation, de lui assurer une pension dans ses vieux jours ?

Un mot maintenant sur les résultats atteints par des versements, même modiques, à la *Caisse nationale des retraites*. En calculant à 1.000 fr. par an le salaire moyen d'un ouvrier, on pourrait déposer en son nom 30 fr. par an, plus 30 fr. au compte du patron, soit une somme de 60 fr., qui, si l'on commençait à 20 ans, produirait, à 55 ans, une somme de 251 fr. 10 ; à 60 ans, 409 fr. 86 de rente à capital aliéné. Le revenu serait évidemment moins élevé si le capital était réservé, mais alors l'ouvrier laisserait à sa mort, après avoir joui de sa pension pendant sa vie, une somme de 1.800 fr. à ses héritiers. Si on allait jusqu'à 5 0/0 du salaire, la rente serait de 418 fr. 50, à 50 ans ; 683 fr. 10 à 60 ans ; et on pourrait faire le même calcul avec des sommes différentes et des âges intermédiaires. Le choix de ces diverses combinaisons serait laissé à l'ouvrier, dont la liberté resterait ainsi complète, l'État et la loi n'intervenant en rien entre lui et les patrons, si ce n'est pour protéger et favoriser le dépôt de son argent dans un établissement public, dont la bonne gestion est entourée de toutes garanties.

II

Et maintenant, quelles conclusions morales peut-on tirer de la situation que nous venons d'exposer brièvement ?

L'esprit d'association existe peu en France, par le motif que, depuis la Révolution, on a tout fait pour mettre des entraves à cette liberté, si indispensable à un grand pays, qui souffre depuis cent ans de la plaie de l'individualisme et de l'égoïsme croissant d'un monde nouveau où chacun vit pour son compte en face du gouvernement, quel qu'il soit, sur lequel on se repose volontiers de tout. Depuis quelques années, un mouvement réel s'est produit en faveur de l'association, mais il est constamment entravé par une législation étroite et méfiante. Et puis, la tendance à faire des lois spéciales pour les ouvriers est venue paralyser les initiatives individuelles. C'est pourtant un grand danger, comme le disait récemment M. d'Haussonville, que d'accoutumer le travailleur « à trop compter sur la protection de l'État en le traitant comme un perpétuel mineur, sur lequel un tuteur attentif doit veiller, et qui n'a d'intérêt ni à être prudent, puisque la société le garantit contre les consé-

quences de l'accident amené par sa faute, ni à être prévoyant, puisqu'elle se charge de sa vieillesse, ni à être laborieux, puisqu'elle lui assure un minimum de salaire[1]. » C'est là cependant ce que prétendent faire un certain nombre de catholiques qui croient voir une panacée universelle dans le rétablissement de la corporation presque obligatoire et dans la formation des syndicats mixtes de patrons et d'ouvriers, qui auraient le droit d'imposer sur toutes les questions une solution, bonne, peut-être, dans certains cas, mais absolument contraire à la liberté du travail. Et, chose curieuse, dans leurs revendications et même leurs projets de loi, ils donnent la main aux plus fougueux représentants du radicalisme.

Nous croyons qu'en pareille matière c'est à la liberté, à l'idée du devoir, au sentiment très louable de prévoyance pour soi et les siens qu'on doit faire appel, bien mieux qu'à la contrainte ou à l'obligation légale. Il faut qu'il y ait une différence, même au point de vue des avantages temporels, entre l'ouvrier économe, soucieux de l'avenir, de vie honnête, d'habitudes rangées, et le nomade, indifférent à tout, vivant au jour le jour, et pensant que la société ne saurait manquer de le recueillir, quand il sera à bout de ressources, ne fût-ce qu'à la prison ou à l'hôpital.

Au contraire, fondées sur le principe de la solidarité et de la fraternité, les sociétés de secours mutuels permettent de recevoir sans honte l'assistance qu'on donne à son tour sans morgue. Elles rapprochent les hommes sur le véritable terrain de l'égalité ; tous les services y sont absolument gratuits, et la dignité de chacun en est rehaussée. Le sacrifice volontaire que s'impose chaque associé n'est pas absolument égoïste. Le placement est doublé d'une bonne action, puisqu'on n'est pas assuré d'être malade, mais qu'on est certain que la cotisation annuelle servira à secourir des confrères malheureux. Si quelques-uns reçoivent beaucoup plus qu'ils n'ont donné, il faut nécessairement que le plus grand nombre des sociétaires donnent plus qu'ils ne reçoivent. Avec l'économie et la prévoyance, les qualités morales marchent de pair. Ce sont généralement les meilleurs citoyens d'une ville qui entrent dans une société de secours mutuels ou qui se gênent pour déposer dans les caisses de retraites de petites sommes, qu'ils retrouveront grossies plus tard pour eux ou pour leurs enfants. Même au point de vue religieux, on ne saurait trop encourager ces pratiques ; car, par la charité, c'est l'âme qu'on atteint en secourant les misères corporelles. Mgr Korum, évêque de Trèves, disait, en septembre 1890, dans un beau discours au Congrès de Liège : « Il faut d'abord s'occuper des intérêts matériels de ceux que nous voulons ramener dans la bonne voie. C'est le seul moyen de se faire écouter. J'ai remarqué, lorsque j'étais curé et professeur et que j'allais visiter les malades pauvres, que j'arrivais à leur parler plus facilement du salut éternel quand je

1. *Revue des Deux-Mondes* du 15 juin 1890. — Socialisme d'État et socialisme chrétien, par M. le comte d'Haussonville.

parvenais, pour quelques jours du moins, à les préserver des horreurs de la faim. L'ouvrier ressemble au malade : quand il souffre, quand il peine, qu'il est dans la misère, qu'il lutte contre les besoins pressants de l'existence, il ne peut envisager de sang-froid le problème social. »

On a répété souvent qu'il était bien facile aux riches de réclamer la sagesse et la patience de ceux qui n'ont rien ! Par un sentiment contraire, on devient volontiers rangé et tranquille dès qu'on a quelque chose à conserver. Le livret individuel, librement couvert des économies successives de l'ouvrier, le livret de sociétaire d'une assurance mutuelle contre les maladies ou la vieillesse, rend en quelque sorte propriétaire, et permet d'envisager le lendemain. Il s'opère ainsi, parmi les classes déshéritées de l'humanité, où le bonheur est toujours l'exception, une sélection profitable à chacun. Dans toutes les enquêtes sur la criminalité, on a observé qu'un nombre infiniment petit de membres de sociétés de secours figuraient parmi les condamnés pour crimes ou délits. De plus, tous les règlements mutualistes excluent les maladies ou les accidents causés par l'ivresse et la débauche, ce qui écarte les alcooliques et les immoraux.

Aussi, tout en reconnaissant qu'il y a bien des imperfections et des abus dans la façon dont les classes populaires comprennent la mutualité, celles qui la pratiquent jouissent pourtant d'une moralité moyenne supérieure. Cette moralité est à la vérité peu austère et peu élevée ; mais l'humanité sera toujours la même et on ne la réformera jamais entièrement. Obtiendrait-on de meilleurs résultats encore et arriverait-on à un bien réel et durable en joignant à ces institutions purement séculières l'élément religieux ? Nous ne le croyons pas. Et la raison en est que celles de ces associations où les pratiques religieuses jouent un rôle prépondérant, ne sont pas meilleures que les autres. En général, tous les membres des sociétés de secours mutuels sont respectants, croyants même. Tous les enterrements se font à l'église, et la tenue des assistants obligatoires y est excellente. Faut-il chercher mieux et introduire la religion dans des œuvres, inspirées évidemment par l'esprit chrétien, mais qui n'ont qu'un but temporel et civil ? Encore une fois, tel n'est pas notre sentiment. C'est peut-être le vestibule du temple, ce n'est pas le temple lui-même ; et dans l'esprit étroit et ignorant du peuple, il n'y a pas d'avantage à mêler la religion à ce qui ne la regarde pas directement. Cette conclusion est sans doute un peu hardie et absolue, d'autant que certainement nous aimerions mieux voir l'Église que l'État à la tête de ces institutions ouvrières, que tout le monde réclame aujourd'hui. Dans la situation actuelle de notre société, nous serions tenté de dire : ni l'Église ni l'État, mais une organisation indépendante, libre, donnant à chacun sa responsabilité avec le sentiment de son devoir. Comme le proclamait récemment, avec sa franchise et son éloquence ordinaires, Mgr Turinaz, évêque de Nancy : « Il faut résoudre le plus tôt possible la question ouvrière ; et, pour la résoudre, trois grandes puissances doivent compléter et soutenir toutes les autres

puissances : la justice, la charité et la liberté. La justice, qui respecte et fait respecter tous les droits ; la charité qui, plus puissante encore que la justice, la supplée, apaise les haines, soulage les misères et rapproche dans la vraie fraternité les classes sociales ; la liberté, qui ne permet que dans la mesure nécessaire l'intervention de l'État et qui protège l'initiative et la dignité des ouvriers et des patrons. »

DES CRISES COMMERCIALES

ET DE LEUR RETOUR PÉRIODIQUE

EN FRANCE, EN ANGLETERRE ET AUX ÉTATS-UNIS[1]

PAR M. CLÉMENT JUGLAR.

Sans parler des révolutions, des guerres, qui viennent si souvent troubler et bouleverser l'ordre économique, il y a des accidents qui, depuis le commencement du siècle, ont plus particulièrement attiré l'attention, parce qu'ils se présentent simultanément dans les grands pays d'affaires, en Angleterre, en France, aux États-Unis, et, actuellement, embrassent les pays plus jeunes, entrant à leur tour dans le mouvement des affaires. Ces accidents, ce sont les crises commerciales; par leur retour périodique elles viennent jeter le trouble dans les affaires, les suspendre même pendant un certain temps, entraînant la ruine des maisons qui ont abusé de leur crédit.

Pendant longtemps, on a cru que ces ébranlements des affaires tenaient à des accidents particuliers, locaux, très variables, déjouant toutes les prévisions, comme une trombe qui passe et dévaste tout un pays.

Au commencement du siècle, les rapports de pays à pays étaient moins faciles, par conséquent moins fréquents qu'aujourd'hui, on ne se rendait pas bien compte de la solidarité qui les rattache les uns aux autres; dans ces quarante dernières années, cette solidarité est enfin apparue d'une manière très nette aux yeux de l'observateur. Les crises éclatent au même moment dans le monde, elles frappent surtout les pays où les affaires se traitent à terme sur une grande échelle; les pays ou les localités où la majorité des transactions se fait au comptant, en sont à l'abri ou, du moins, n'en reçoivent que le contre-coup.

Parmi les pays les plus exposés à ces commotions périodiques, nous citerons la Grande-Bretagne, la France, les États-Unis. Nous avons ainsi sous les yeux les trois pays où le commerce et l'industrie jouent le plus grand rôle, et où les mouvements qui s'y produisent portent sur des sommes nulle part dépassées. Nous aurons ainsi dans la main les meilleurs instruments pour

1. *Des crises commerciales et de leur retour périodique en France, en Angleterre et aux Etats-Unis*, par Clément Juglar, 1889, 2e édit. Guillaumin.

mesurer les écarts qui vont se produire, en hausse ou en baisse, selon la situation générale des affaires.

Recherchons donc, au seul point de vue historique, la série des crises observées dans chacun de ces pays depuis 1800. En voici le tableau.

	En France	En Angleterre	Aux États-Unis
Crise	1804	1803	»
—	1810	1810	»
—	1813	1815	1814
—	1818	1818	1818
—	1826	1826	1826
—	1830	1830	»
—	1836	1837	1837
—	1839	1839	1839
—	1847	1847	1848
—	1857	1857	1857
—	1864	1864	Guerre de sécession
—	»	1866	
—	»	1873	1873
—	1882	1882	1884

La série est assez longue pour nous permettre de constater la répétition et la simultanéité de l'explosion des mêmes accidents dans les trois grands pays pris pour type ; cette simultanéité nous montre bien la solidarité qui les réunit, et les retours périodiques des crises ressortent de la succession des années que nous avons sous les yeux, quoique l'écart qui les sépare ne soit pas toujours le même, ce qui se comprend, quand on embrasse des mouvements qui se produisent sur tous les marchés du monde.

Jusqu'en 1864 les crises éclatent bien la même année dans les trois grands pays. En 1864, les États-Unis ont simultanément non seulement une terrible crise économique, mais encore la guerre civile. L'Angleterre, par suite de ses relations avec les États-Unis, avait été la première touchée en 1864, et tout le continent européen secoué avec elle ; mais, plus forte que les nations voisines, elle avait mieux résisté ; sans doute la hausse des prix avait subi chez elle, comme partout, un arrêt bien significatif ; la baisse se faisait déjà sentir avec ses fatales conséquences, l'obligation de se liquider ; mais, plus puissante, elle avait pu maintenir une situation bien ébranlée, bien instable, pendant dix-huit mois, jusqu'au mois de mai 1866, où la crise éclata un vendredi, plus violente qu'elle n'avait été en 1864, d'où le nom de *Black friday* qu'on donna à ce jour néfaste. Les nations voisines, la France surtout, qui avait été très touchée en 1864 et dont la liquidation était bien avancée en 1866, ne ressentit pas le moindre contre-coup du krach de 1866 à Londres. Ce dernier fut le seul marché qui, ne s'étant pas encore liquidé, fut bouleversé sans que la secousse s'étendît au dehors, à l'étranger.

Dans la crise suivante, en 1873, nous notons encore une anomalie; ce n'est plus l'Angleterre, c'est la France dont la période prospère est arrêtée par l'invasion allemande, trois années avant qu'elle n'eût parcouru son cycle, qui, non interrompu chez les autres nations n'ayant pas pris part à la guerre, se continue jusqu'en 1873.

Il en fut de même en 1882 pour les États-Unis : ils résistèrent assez bien d'abord, pendant que la France succombait. La place de Londres et les autres marchés très ébranlés se préparaient à liquider, pendant que de l'autre côté de l'Atlantique on s'efforçait de maintenir les prix sans y parvenir; ils finirent cependant par suivre le mouvement de baisse qui dominait partout, et la crise éclata enfin en 1884.

Ainsi, quelles que soient la gravité des accidents et la puissance de résistance qui favorisent ou s'opposent à l'explosion de la crise, un peu plus tôt un peu plus tard, elle aboutit toujours dans les mêmes conditions, pour ainsi dire au même moment, dès que tout a été préparé pour l'explosion, c'est le bassin auquel il ne manque qu'une goutte d'eau pour le faire déborder.

La périodicité des crises étant ainsi bien établie dans le monde, sous quelle influence se développent-elles? sont-ce des accidents toujours et seulement néfastes?

A les considérer en elles-mêmes, d'après ce que l'on voit et ce que l'on dit, sans doute il faut les redouter et prier la Providence de nous en préserver; mais quand on observe de plus près et quand on constate que, depuis 1800, chaque crise, malgré les ruines qu'elle traîne à sa suite, a toujours été suivie, la liquidation faite, d'une période de prospérité plus grande que celle qui l'avait précédé, et qu'en résumé les pays qui ont eu les crises les plus graves, bien loin de s'appauvrir, sont devenus de plus en plus riches (citons seulement la France, l'Angleterre et les États-Unis), il faudra bien admettre qu'à côté de ce qu'elles ont de funeste, elles remplissent un rôle utile en débarrassant le marché de tous les crédits douteux, mêlés, par suite des facilités avec lesquelles on les accordait, à ceux des maisons honorables et prudentes.

Dans le vaste champ des spéculations, beaucoup sont heureuses tant que la hausse des prix persiste, mais combien sont menacées d'un funeste retour quand elle s'arrête. Il y a donc, à la fin d'une période de prospérité, un tri à faire pour reconnaître les bons et les mauvais crédits; conserver les premiers, éliminer les seconds, ce qui se produit pendant la liquidation des crises. Cette élimination faite, le marché dégagé reprend de suite sa marche interrompue, et la nouvelle période prospère qui s'ouvre dépasse toutes les précédentes. Rien ne montre mieux l'utilité des crises pour rétablir l'équilibre des prix quand il a été troublé par des spéculations effrénées et pour ramener une certaine harmonie dans la production, la distribution, la consommation des richesses.

En présence de ces variations constantes de l'état économique des popula-

tions, il y a longtemps qu'on est à la recherche d'un instrument qui donnerait le moyen de l'apprécier.

Parmi tous les relevés officiels que nous avons sous la main, lesquels choisir pour nous éclairer ?

Rien n'est plus variable que l'état des populations à différentes époques. Il y a des séries d'années pendant lesquelles les affaires se développent presque sans arrêt, quels que soient les évènements qui viennent se jeter à la traverse, c'est le mouvement croissant, et d'autres où elles se ralentissent, diminuent, c'est le mouvement décroissant. Ces oscillations différentes dans les deux sens ne sont pas particulières à un pays, elles s'étendent à tout le monde des affaires. Ces marches en avant, ces reculs, ces arrêts marquent les étapes dans la marche des affaires et le développement de la richesse des peuples civilisés.

Dans ces derniers temps, on a fait de grands efforts pour mesurer la fortune, les revenus et la consommation des peuples.

En présence de la difficulté d'arriver à une appréciation exacte des revenus, on s'est demandé s'il n'était pas plus facile de connaître les dépenses en observant les consommations ? Mais prenons-nous les boissons, chez un peuple, c'est le vin, le cidre ; chez l'autre, la bière, le thé.

Pour la production, quelle comparaison établir pour celle de la houille et du fer entre l'Angleterre, l'Allemagne et la France ?

Tous ces relevés prendront place dans le tableau définitif, mais, seuls, ils ne sauraient nous éclairer.

Il y a cependant un mouvement qui embrasse l'ensemble des produits dans tous les pays du monde, et qui a été mis jusqu'ici au second plan quand il mérite d'occuper le premier : c'est le mouvement des échanges chez les différents peuples, tels que le donne la circulation fiduciaire quand elle n'est pas dépréciée, et quand elle est admise par l'escompte à l'aide d'une troisième signature dans le portefeuille des grandes banques de France, d'Angleterre, des États-Unis, d'Allemagne, en un mot, là où la bank-note circule au pair avec l'or.

Jette-t-on alors un coup d'œil sur une série de bilans de ces banques, s'étendant non seulement sur une année, mais sur une assez longue suite d'années, pour nous permettre de remonter jusqu'en 1800, presque un siècle, et nous constatons, ne prenant que les chiffres maxima et minima des deux principaux articles, l'encaisse et le portefeuille (effets de commerce escomptés), que les chiffres dans la colonne des maxima et des minima nous présentent des séries ascendantes et descendantes qui correspondent à des périodes bien caractérisées.

Pour chacun de ces deux articles des bilans, le sens du mouvement est loin d'être le même.

Est-il ascendant pour le portefeuille, descendant pour l'encaisse, nous sommes dans la période prospère.

Est-il descendant pour le portefeuille, ascendant pour l'encaisse, nous sommes dans la période de liquidation.

Le point intermédiaire qui sépare ces deux états, si différents l'un de l'autre, constitue la crise, période critique qui détermine un arrêt brusque des affaires lancées dans les plus hauts prix. On ne trouve plus ni crédit, ni nouveaux preneurs, il faut donc liquider en baisse ce que l'on a acheté en hausse; de là de nombreuses suspensions ruineuses qui caractérisent la période de liquidation; une fois terminée, elle sera le point de départ d'une nouvelle période de prospérité plus brillante que les précédentes.

Quoique toujours graves pour une nation, les crises, une fois la liquidation terminée, malgré l'importance des capitaux qui y ont été engloutis, ne laissent point le pays appauvri. Le capital réalisé et épargné dans la dernière période prospère, est toujours là, cherchant une occasion pour un nouvel emploi, comme l'indique l'abaissement du taux de l'intérêt à 2 ou 1 0/0 pendant la liquidation, quelques mois à peine après l'explosion de la crise, alors que, quelques mois avant, à 9 et 10 0/0 le capital était introuvable, ne voulant pas s'engager aux prix qui avaient cours alors sur les grands marchés du monde. Aussitôt que les prix ont baissé, le capital intervient, et le classement des produits reprend son cours.

Dans le commerce et dans l'industrie comme dans tout le reste, il y a toujours une question de mesure à garder, dont, en hausse comme en baisse, on s'éloigne sans cesse; c'est à bien distinguer et à profiter de ces écarts que l'homme d'affaires montre sa supériorité.

Voici donc les trois états auxquels il faut toujours songer, parce qu'inévitablement on est placé dans l'un d'eux :

1° Période prospère, période de hausse des prix;

2° Crise, arrêt de la hausse des prix;

3° Période de liquidation, période de baisse des prix.

Comment reconnaître ces périodes? N'oublions pas que notre étude embrasse le monde entier, et que nous observons les mouvements du commerce et des prix sur tous les grands marchés. Or, quand nous parlons des périodes de hausse ou de baisse de prix, cela ne veut pas dire que pendant une série d'années les prix seront toujours en hausse ou toujours en baisse. Pendant chaque période, il y aura les oscillations inévitables produites par l'offre et la demande, selon les besoins locaux et l'appréciation de la situation générale. Il y aura donc des mouvements en avant et des retours en arrière, réactions nécessaires, mais si les chiffres maxima et minima de l'année précédente ne sont pas dépassés, on se tiendra toujours au dessus ou au dessous des minima précédemment cotés, selon que l'on se trouvera dans la période prospère ou dans la période de liquidation.

Mais comment reconnaître ces périodes?

En portant notre observation sur tout ce qui peut nous donner une idée du mouvement des échanges, c'est-à-dire sur la circulation fiduciaire

représentée par les effets de commerce, les lettres de change, en un mot par toutes les promesses de payer à terme.

Nous constaterons ainsi si ces promesses sont facilement compensées à l'échéance ou s'il faut faire intervenir les métaux précieux, selon que le niveau des réserves métalliques se maintient ou s'abaisse.

Les cours du change nous indiqueront vers quel pays l'or est attiré.

Le taux de l'escompte nous permettra de modérer ce drainage et même d'en changer le cours.

Le taux des reports indiquera bien l'importance des engagements en hausse ou en baisse, bas dans le premier cas, élevé dans le second.

Les clearing-houses de Londres et des États-Unis nous montreront l'importance des sommes compensées ; les chiffres des émissions de valeurs, la facilité avec laquelle le capital s'offre et absorbe tout ce qu'on lui présente.

Enfin les cours des prix dans toutes les opérations commerciales et même, ce qui est caractéristique, dans toutes les transactions civiles, achats ou vente de meubles ou d'immeubles, nous permettront de juger à quel moment, dans quelle période nous sommes placés, au début, au milieu ou à la fin.

Quelques chiffres placés sous les yeux nous montreront le mécanisme de ces mouvements alternatifs. Nous prendrons pour exemples les bilans de la Banque de France, et nous pourrions y joindre ceux de la Banque d'Angleterre et des banques des États-Unis.

MOUVEMENTS DES BILANS DE LA BANQUE DE FRANCE

		Circulation des billets	Portefeuille Escompte	En caisse	Comptes courants privés	Comptes courants du Trésor
			Millions de fr.			
Crise	1847	0.300	0.300	0.078	0.040	0.004
Liquidation	1851	»	0.083	0.628	»	»
	1852	»	»	»	0.218	0.155
	1853	0.704	»	»	»	»
	1855	»	»	»	0.115	0.018
	1856	»	»	0.152	»	»
Crise	1857	0.526	0.628	»	»	»
Liquidation	1858	»	0.348	»	»	»
	1859	»	»	0.646	0.341	0.293
	1862	0.869	»	»	»	»
Crise	1864	0.720	0.791	0.151	0.110	0.024
Liquidation	1868	»	0.387	1.314	0.539	0.499
	1869	1.439	»	»	»	»
Crise	1873	3.071	2.578	0.705	0.141	0.072
	1877	»	»	2.281	»	»
Liquidation	1879	2.101	0.373	»	»	»
	1881	»	»	1.750	»	»
Crise	1882	»	1.724	»	1.004	0.499
	1884	3.142	»	»	»	»
Liquidation	1886	2.973	0.413	2.525	1.461	1.451
	1891	3.200	1.300	2.600	1.400	1.800

Sur le tableau qui précède nous ne donnons que les chiffres maxima et minima des mouvements des bilans. Au premier coup d'œil on mesure l'étendue des oscillations en hausse et en baisse ; sans doute ces oscillations n'ont pas lieu d'un seul jet ; il y a, dans les deux sens, des arrêts, des retours ; rien de plus curieux que de suivre par mois, sur un tableau graphique, les grandes oscillations qui se produisent chaque année, sans parler des petites de chaque jour.

Ce qu'il faut noter, c'est que, dans la période ascendante ou descendante, le chiffre maximum ou minimum annuel de chaque article du bilan est toujours, dans le sens du mouvement qui lui est propre, supérieur ou inférieur à celui de l'année précédente, jusqu'à ce que, la période terminée, il se retourne en sens inverse. Il y a donc là une tendance bien marquée dans un sens qui ne se manifeste pas seulement sur une place, mais dans le monde, et qui entraîne chaque article des bilans jusqu'à ce que toutes les forces qui animent ce mouvement soient épuisées. Ces forces, c'est le crédit, et le capital qui doit à l'échéance venir à son secours. Quand tout a été mis en jeu et qu'il n'y a plus de réserve, la crise éclate ; puis l'épargne se reconstituant peu à peu pendant la liquidation prépare et ouvre la voie pour une nouvelle période de prospérité.

Prenons seulement quelques exemples sur le tableau qui précède, nous serons de suite frappés de l'étendue des oscillations.

Sans remonter au delà de la crise de 1847, nous voyons le portefeuille s'abaisser de 300 millions à 93 (1847-1851), du chiffre maximum atteint au moment de la crise au chiffre minimum auquel il est réduit pendant la liquidation.

Prolongeant l'observation jusqu'à l'époque actuelle, nous voyons ce chiffre maximum de 300 millions, doublé dans la crise suivante, en 1857, dépassé de 200 millions environ, en 1864. Puis, pendant la guerre, alors que le Trésor lui-même a recours à la Banque et lui fait escompter ses bons, le chiffre maximum s'élève à 2.578 millions ; mais, en 1882, alors que le Trésor a remboursé sa dette à la Banque, et qu'il n'y a plus que des effets de commerce, il ne dépasse pas 1.724 millions, près de six fois la somme observée en 1847 !

Ces recours de plus en plus nombreux à la Banque nous font toucher du doigt, s'il en était besoin, le développement des affaires et il lui est tellement lié que, quand elles font défaut, le portefeuille est réduit, pour ainsi dire, à rien aux époques de liquidation :

348 millions après la crise de 1857,
387 millions après la crise de 1864,
373 millions après la crise de 1873,
413 millions après la crise de 1882.

Par les chiffres qui précèdent, on voit que, si les chiffres maxima s'élèvent toujours, les chiffres minima des escomptes ne peuvent pas être réduits au

dessous d'un certain niveau qui représente la modeste circulation fiduciaire passant encore par la Banque quand il n'y a plus qu'un petit nombre d'affaires engagées à terme. A ce moment, on peut dire que le réveil est proche, et que la période de reprise des affaires, la période de prospérité n'est pas éloignée [1]. Nous l'avions annoncée dans l'*Économiste français* en 1886, et, depuis ce moment, la baisse des prix arrêtée, la hausse a reparu ; le portefeuille de la Banque variant de 800 à 1.300 millions ; on se prépare à dépasser le maximum noté, en 1882, 1.724 millions.

Quel que soit l'article que nous observions, les oscillations des bilans en hausse ou en baisse sont toujours les mêmes ; nous pourrions les suivre sur tous les articles. Nous ne dirons qu'un mot de l'encaisse, dont les mouvements sont intimement liés à ceux du portefeuille et de la circulation des billets.

On suit, sur le tableau qui précède, les variations considérables de l'encaisse se présentant toujours au même moment. Au début du siècle et jusqu'en 1847, elles portaient sur de bien faibles sommes, mais les écarts étaient presque aussi sensibles, de 78 à 628 millions (1847-1851), puis de 628 à 152 (1851-1856), de 152 à 646 (1856-1859), et enfin, dernier abaissement, à 151 millions en 1864.

Pendant la liquidation de la crise, l'encaisse s'élève à 1.314 millions, en 1868, plus du double de tous les minima antérieurs. Une admirable période de prospérité allait s'ouvrir quand éclata la guerre de 1870. Il fallut liquider prématurément pendant que la période prospère suivait son cours chez les nations voisines jusqu'en 1873, où elle prend fin. La crise fut très violente au dehors, sans que la France y prît aucune part, liquidée qu'elle était depuis trois années, mais, tout en se relevant de ses ruines, elle dut subir la longue période de liquidation dont souffraient les places étrangères, liquidation qui ne fut complète qu'en 1879.

Sans insister sur la dépression de la réserve métallique pendant la guerre (398 millions), elle se relève rapidement pendant la liquidation, et atteint 2.281 millions en 1877, dépassant de 967 millions le maximum de 1868. Bien loin d'épuiser notre numéraire, le paiement de l'indemnité de guerre, auquel, par notre crédit, le monde entier avait contribué, provoquait le retour, dans notre pays, d'une somme métallique supérieure à celle que nous avions déboursée. La crise de 1882 voit l'encaisse baisser de 531 millions à 1.750 millions, et il se relève de 775 millions à 2.525 millions en 1886, la dernière année de la liquidation. Aujourd'hui, sous l'influence d'une combinaison de change pour le paiement des céréales qu'une mauvaise récolte nous obligera d'importer, ce chiffre est même dépassé (2.600 millions).

1. Non seulement on peut annoncer la reprise des affaires, comme cela a été possible en 1879 ou en 1886, mais on peut signaler l'approche de la crise, comme on l'a fait en 1881. (Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, 1882.)

La succession des maxima et des minima, leurs retours à des époques bien déterminées par les circonstances qui les accompagnent, viennent confirmer tout ce que les mouvements du portefeuille nous avaient déjà montré.

Les mouvements de la circulation des billets, bien loin d'être la partie la plus mobile des bilans, en est, au contraire, la partie la plus fixe. Le chiffre maximum ne correspond pas, comme on serait porté à le croire, aux besoins du public pour l'escompte, puisque ce n'est pas au moment où le portefeuille est le plus gonflé qu'on l'observe. Il paraît être plutôt sous la dépendance de la rentrée des espèces dans les caisses de la Banque. C'est dans l'année ou dans les dix-huit mois qui suivent le moment où le maximum de l'encaisse a été touché, que l'on note le maximum de la circulation des billets, ce dernier est toujours supérieur, mais pas dans la mesure que l'on soupçonne.

Périodes	En caisse	Circulation
1847-1857	628	704
1857-1864	646	869
1864-1870	1.314	1.439
1877-1882	2.281	2.101
1882-1891	2.525	2.973

Jusqu'en 1882, la circulation des billets ne dépasse que de 100 à 200 millions l'encaisse; depuis, l'écart s'est beaucoup augmenté. Les minima se rencontrent au moment des embarras, pendant les crises, alors que ce n'est pas du papier que l'on demande, mais du métal. Les comptes courants du public et du Trésor ont suivi le mouvement de la richesse publique, les maxima de 200 millions se sont élevés à un milliard puis à 1.461 millions, mais ce sont des chiffres accidentels qui apparaissent et disparaissent au moment des emprunts, sans aucune liaison avec le mouvement commercial et les crises.

Voilà ce que nous donne l'examen des bilans des Banques confirmé en outre par le taux de l'escompte, le taux des reports, les cours des changes, le tableau des prix des marchandises, les Clearing-Houses; tout marche du même pas en hausse ou en baisse, selon le moment dans lequel on se trouve.

Les relations de ces divers articles sont trop intimes pour qu'il n'en soit pas ainsi; mais ce qui surprendra, c'est qu'on puisse généraliser, et alors, sauf quelques rares exceptions, quel que soit le relevé statistique qu'on ait sous les yeux, on sent l'influence des périodes de prospérité, de crise, de liquidation. L'état économique des populations est profondément touché, selon que l'on se trouve dans chacune de ces situations; nous en avons la preuve sous les yeux. Un coup d'œil sur la plupart des tableaux statistiques que l'on publie nous confirme ce que nous disent si clairement les bilans des banques; les séries ascendantes ou descendantes ne seront pas, il est vrai, aussi régulières; ainsi, pour certains articles, elles ne dépasseront pas quatre ou cinq années, pour d'autres six.

Ce qu'il faut retenir de cette observation, c'est une nouvelle constatation des périodes, c'est-à-dire la continuation d'un mouvement commencé dans un sens ou dans un autre, selon la mesure que l'on met dans la conduite des affaires et l'épuisement plus ou moins rapide du capital et du crédit des divers pays du monde, jusqu'à ce qu'une pause soit devenue nécessaire pour reprendre haleine dans la course vertigineuse que l'on poursuit.

Pour les consommations, prenons-nous le charbon de terre, les boissons, les tabacs, et enfin, pour saisir un ensemble, les recettes de l'octroi, sur chacun de ces articles les relevés annuels cadrent avec ceux des bilans.

Pour la circulation des produits et des personnes, que l'on prenne les recettes des chemins de fer, des omnibus et des voitures de place, il en sera de même.

L'aisance, le bien-être des populations nous sont ainsi révélés, et, si nous y joignons les recettes des caisses d'épargne et des contributions indirectes, le tableau sera complet. Les mouvements mêmes de la population ne pourront pas y rester étrangers, et les mariages, les naissances et les décès viendront aligner leurs relevés dans le même ordre que les produits les plus vulgaires. Les mariages et les naissances, toujours en croissance pendant les périodes prospères, diminuent pendant les périodes de liquidation, alors que les décès augmentent et que les excédents de population s'abaissent.

Une pareille coïncidence de mouvements, constatée dans toutes les manifestations de la vie sociale, indique l'harmonie providentielle qui y préside, en laissant à l'homme toute sa liberté ; si quelquefois il en est victime, c'est par l'abus qu'il peut en faire.

DE L'UNION
DE LA PROPRIÉTÉ ET DE L'AUTORITÉ
POUR LA PAIX SOCIALE

PAR M. LE COMTE YVERT

I

La Constitution française et le Code civil reconnaissent que le propriétaire a le droit d'user, de jouir et de disposer des choses qu'il possède, de la manière la plus absolue, pourvu qu'il n'en fasse pas un usage prohibé par les lois et les règlements.

Il résulte de là que le propriétaire est naturellement amené à tirer le plus d'avantages possibles de son héritage, et à diminuer en même temps le plus qu'il peut les charges résultant pour lui de son droit de propriété.

Celui qui a de la terre la loue, autant que les circonstances le lui permettent, à prix d'argent, en ayant soin d'insérer dans son bail que les impôts présents et même futurs seront supportés par le locataire. Le propriétaire d'immeubles en ville est libre d'agir de même s'il y trouve profit.

L'industriel, le fabricant qui transforme avec ses capitaux des marchandises, pour se procurer ainsi des bénéfices, achète le meilleur marché possible la matière dite première, paye la main-d'œuvre au plus bas, et vend son produit le plus cher qu'il peut.

Le négociant, qui a pour base unique de son gain la différence entre le prix d'achat et celui de vente, achète n'importe où, à l'étranger aussi bien qu'en France, de qualité mauvaise ou bonne, ses bénéfices seuls étant le but à atteindre pour lui.

Mais la fabrication et le trafic sont de moins en moins le fait d'individus isolés. De toute part, il y a maintenant des sociétés et compagnies d'exploitation dont les actionnaires, c'est-à-dire les patrons, sont le public lui-même. Quiconque possède des capitaux, même en petit nombre, peut acheter et vendre sa part à responsabilité financière limitée de propriétés industrielles, commerciales ou foncières, avec une extrême facilité, grâce à l'intermédiaire de la Bourse. Ce n'est aux yeux des capitalistes qu'un simple placement d'argent, ne leur demandant d'autre travail que de lire la cote de la Bourse pour surveiller les valeurs. Au moyen d'arbitrages, ils peuvent se procurer des gains importants, non sur la fabrication ou la vente des produits, mais

sur la fluctuation des cours. Il faut remarquer de plus que ces arbitrages se font sur des valeurs étrangères aussi bien que sur des titres français, d'où il résulte qu'un Français peut en quelques minutes transporter hors de France toute sa fortune.

Quant au rentier ou obligataire, qui préfère prêter son argent à revenu fixe soit à un gouvernement, soit à une entreprise quelconque, il a, lui aussi, les facilités de l'arbitrage à l'intérieur ou à l'extérieur, grâce à l'extension du marché des titres à la Bourse et à la rapidité des communications.

Il est donc parfaitement légal, lorsqu'on possède le sol ou ses produits divers, de s'arranger pour être très indépendant et des oscillations de la politique, et des questions municipales, et même des intérêts de ceux qui travaillent pour soi. Bien plus, on peut avoir avantage à ce que les affaires du pays et de sa population ouvrière aillent mal, car, selon la position qu'on a prise en Bourse, selon la nature des titres qu'on possède, selon le commerce qu'on fait ou l'industrie qu'on exploite, on peut avoir grand intérêt à ce que les ouvriers soient très nécessiteux, à prendre des travailleurs étrangers, à vendre des marchandises venant de l'extérieur, à avilir le prix des produits français, à souhaiter la diminution de la fortune de la France au profit de celle de ses voisins ou même de ses ennemis. Seul, le propriétaire foncier semble être solidaire de la prospérité du pays; mais il peut, par les clauses de ses baux, s'en désintéresser pour tout le temps de la location, le fermier ou locataire étant libre par ailleurs de chercher à faire des bénéfices — nous l'avons montré — jusque sur la ruine de ses concitoyens.

Le résultat évident d'une telle situation, c'est de diviser en deux les aspirations, fort légitimes d'ailleurs, de ceux qui possèdent, d'un côté, de ceux qui n'ont rien, de l'autre.

En effet, ceux qui ne sont pas ou presque pas propriétaires demandent à travailler pour vivre d'une manière convenable, améliorer progressivement leur sort et parvenir à l'aisance et à la richesse par l'acquisition de biens plus importants. Pour cela ils souhaitent des salaires rémunérateurs et une direction sage des affaires locales et générales, afin que la paix publique règne, que l'état des finances soit prospère, que les impôts restent modérés, et que, par suite de la confiance établie solidement, le travail soit actif et abondant.

Dans de semblables conditions la classe ouvrière se déclare satisfaite, et les excitations des fauteurs de désordre ne trouvent pas d'écho chez elle.

Mais ces conditions, qui répondent aux aspirations des milieux populaires, sont à peu près le contraire de ce qui fait le compte du propriétaire. Ou du moins, le propriétaire peut fort bien se passer de tout cela, et dans plusieurs circonstances, nous l'avons rappelé, il a un intérêt positif à ce qu'il en soit autrement.

Il existe donc un antagonisme flagrant entre les intérêts principaux des propriétaires et ceux des classes ouvrières, et cet antagonisme est dans la nature des choses.

La religion, il est vrai, le combat de tout son pouvoir : elle démontre que l'inégalité des conditions, loin d'occasionner la guerre, devrait concourir à l'entente générale par le fait de l'échange indispensable des services mutuels. La religion prêche l'esprit de charité ; aux riches la condescendance et la générosité, aux pauvres la résignation et la reconnaissance ; à tous elle promet la rémunération future de leurs mérites. Cette action de l'Église catholique se fait encore sentir, et c'est à elle qu'il convient d'attribuer la tranquillité relative dont nous jouissons ; sans elle la guerre sociale aurait déjà mis le feu aux quatre coins du pays.

Mais ce que la religion affirme et enseigne, et ce qui est théoriquement vrai, se trouve combattu à tout instant et dans toutes les relations sociales par le conflit des intérêts divergents, sans que la loi les balance et les rapproche d'aucune façon. En France, la Constitution ne fait rien pour solidariser la cause des petits avec celle des grands ; elle ne sanctionne pas dans son organisation civile et politique les règles de la morale évangélique ; or, il faudrait un peuple de héros pour convertir l'antagonisme naturel en cordiale entente, par la force seule de la foi et de la charité chrétienne.

Si donc, de fait, les mœurs conservent encore des vestiges de cette charité, on peut dire que les lois vont plutôt à l'encontre ; et comme elles sont l'œuvre de députés nommés par les classes populaires, ne possédant rien ou à peu près, l'inéluctable logique veut que la législation devienne toujours plus hostile aux intérêts des classes riches, et favorable à ce qui, sous le nom de socialisme, flatte les passions d'en bas et aboutit au communisme, ou plutôt à la tyrannie ou à l'anarchie.

Cet état de choses ne paraît pas niable. Mais est-il inévitable ? N'y aurait-il pas moyen de rapprocher les riches des pauvres, en affirmant, par l'accord de la législation avec la morale chrétienne, la véritable communauté d'intérêts qui doit unir celui qui possède et celui qui n'a rien ?

C'est ce que nous allons examiner brièvement.

II

Il y a plusieurs siècles que la plupart des écrivains qui se sont occupés de ces graves questions paraissent dominés par une idée préconçue. Il semblerait, d'après eux, que le droit de commander réside essentiellement dans la multitude, et que tout ce qui entrave l'exercice de ce pouvoir collectif est attentatoire à la liberté sacrée de l'homme.

Cependant, depuis que le Saint-Siège a renouvelé solennellement ses condamnations contre le naturalisme, le socialisme et les sociétés secrètes ; alors que les études historiques et les voyages d'observation sociale se sont multipliés, on constate volontiers que l'autorité civile et politique est exercée en général par ceux qui sont les plus forts, les plus puissants, c'est-à-dire

les plus riches; et que, même dans la fiction du régime égalitaire, ce sont toujours quelques individus qui s'imposent, soit par leur propre fortune, soit par l'usage qu'ils ont de celle des autres.

Depuis les patriarches de la Palestine jusqu'aux compagnies africaines de nos jours, depuis les Russes et les Chinois jusqu'aux peuples sans civilisation des régions à peine explorées, il est facile d'observer que partout l'ordre social est mieux gardé lorsque l'autorité se trouve dans les mains de ceux qui possèdent ou occupent le sol. Ce peuvent être des individus ou des familles, des associés en nombre restreint ou des corporations importantes; le fait subsiste et paraît de plus en plus prouvé par l'histoire de tous les temps et de tous les pays.

Les fameux rois d'Homère étaient de riches propriétaires, et les petites républiques de la Grèce antique, cités d'ailleurs fort turbulentes, n'admettaient pas elles-mêmes tous leurs habitants au suffrage politique. A Rome, sous la vraie république, le *jus suffragii* n'appartenait qu'à ceux de la ville. Quant au droit d'être élu, *jus honorum*, réservé d'abord aux riches, il ne s'étendit que par les luttes entre patriciens et plébéiens, au grand détriment de l'ordre. On sait que dans les assemblées par curies les patriciens, c'est-à-dire les propriétaires, étaient absolument les maîtres; et pour les comices par centuries, œuvre de Servius Tullius, chacun devait faire inscrire ses biens avec évaluation de leur valeur. C'était le cens, renouvelé tous les cinq ans; et d'après le chiffre des fortunes on classait les citoyens.

Les citoyens seuls, et non les autres habitants, payaient l'impôt et servaient sous les enseignes. La dernière classe ne payait rien, il est vrai, mais c'est elle qui fournissait les remplaçants militaires. Le vote se faisait par centurie; les riches figuraient dans la proportion de quatre-vingts pour cent. La première classe votait d'abord, et, dès que la majorité était assurée, le scrutin se fermait. Lorsque les trente-cinq tribus territoriales de Servius Tullius furent appelées à voter par suffrage égal de chaque tribu, comme on en comptait quatre en ville et trente et une à la campagne, les riches se firent tous inscrire à la campagne et conservèrent de fait l'autorité.

Mais il n'y a pas que la République romaine où les choses aient été réglées de la sorte.

Les quatre classes établies en Chine par Confucius, premier ministre de l'empereur Lou, donnent les principaux rangs aux lettrés et aux laboureurs, c'est-à-dire aux propriétaires et à leurs associés. Ne viennent qu'après les artisans et en dernier les commerçants, et, de cette manière, l'empire a prospéré. Au Japon, la féodalité des Daïmios, dont l'origine remonte aux temps les plus reculés, rendait le peuple heureux. Tout le monde sait qu'en Allemagne et dans le centre de l'Europe, la terre, pendant des siècles, imposait à son possesseur les devoirs de la juridiction. Les seigneuries ecclésiastiques sont célèbres dans l'histoire, et l'Italie montrait encore, jusque dans ces dernières années, des vestiges de droits inhérents à la propriété du sol. Aussi

l'Église, dans ce pays comme dans beaucoup d'autres, a reconnu certains patronages religieux attachés à telle terre, à tel domaine.

Chez les Francs, au dire de Montesquieu, les juridictions militaire, fiscale et judiciaire étaient réunies dans les mains des seigneurs aux différents degrés, ce qui n'empêchait pas l'existence de garanties pour les subordonnés, qui pouvaient ajourner à la cour de leurs suzerains, comtes et ducs justiciers. L'ancien régime lui-même est plein de témoignages de l'union de la propriété avec l'autorité. Les sires et seigneurs de tel pays, de tel lieu, devaient originairement leurs titres et la juridiction correspondante aux biens qu'ils y possédaient. De même nature étaient les franchises et privilèges des bonnes villes, où les corporations avaient un rôle civil et politique. Pour être bourgeois à Marseille, par exemple, il fallait y posséder des immeubles ; à Lyon, on devait déclarer son établissement et fournir le dénombrement de ses biens. Dans le Languedoc, les propriétaires forains désignaient un syndic pour les représenter dans l'assemblée municipale.

La Révolution de 1789 bouleversa tout ce qui subsistait de cet état de choses, car, jusque-là, l'ordre avait été profondément troublé, mais non détruit dans son principe. On sait que les diverses périodes qui suivirent ne tinrent aucun compte de la propriété comme facteur de première importance pour déterminer les dépositaires du pouvoir public. En 1814 seulement, l'électeur législatif dut payer 300 francs de contribution directe, l'éligible 1.000 francs, et les *capacités* entrèrent en ligne ; en 1848, le suffrage universel, encore en usage, fut établi. Cependant une loi de 1837 voulait que, dans les communes dont le revenu est inférieur à 100.000 francs, chaque fois qu'il s'agissait de contribution extraordinaire ou d'emprunt, les plus imposés au rôle de la commune fussent appelés à délibérer avec le conseil municipal, en nombre égal à celui des membres en exercice (Code municipal, art. 42). Mais ces dispositions ont été abrogées il y a peu d'années, lors des commencements de la guerre contre les écoles chrétiennes.

Ces observations historiques pourraient être multipliées, mais elles suffisent, ce semble, pour montrer que, dans des contrées très différentes et à des époques variées, l'union de la propriété et de l'autorité civile se présente comme un fait indéniable. On peut remarquer en outre que la paix sociale règne d'autant plus que la responsabilité des affaires publiques est davantage attribuée aux possesseurs du sol et de ses produits.

Il ne paraît donc pas téméraire d'affirmer, avec l'éminent Charles Périn, que la hiérarchie politique doit avoir pour base la hiérarchie sociale et en reproduire les traits, sans quoi elle serait factice et fragile, comme tout ce qui n'est pas de la nature. En d'autres termes, selon le même auteur, la propriété fixe et détermine l'être social, pour la vie publique comme pour la vie domestique.

Peut-être, dès lors, ne sont-ils pas tout à fait dans l'erreur les révolutionnaires de notre temps, lorsqu'ils disent que le mal social vient du divorce entre la propriété et le travail.

Mais n'y aurait-il pas moyen de faire cesser ce divorce, et de réconcilier le capitaliste et l'ouvrier? Essayons de montrer comment on y pourrait sans doute parvenir.

III

La principale raison pour laquelle les propriétaires sont l'objet de l'envie de ceux qui ne possèdent rien, c'est bien évidemment que la propriété, dans l'état actuel des choses, ne comporte d'autre charge que celle de payer l'impôt. Le propriétaire ne doit que cela légalement à la société. Le fonds et la très grande partie de ses revenus ne l'obligent à rien et lui confèrent par suite le privilège de pouvoir se donner toutes les jouissances que permet la fortune.

Cette envie à l'égard du capitaliste se manifeste par les empiètements successifs et de plus en plus marqués des pouvoirs publics, expression des votes populaires, sur le droit de propriété. Les impôts directs, les droits d'enregistrement, les lois successorales, toujours plus écrasants, ne sont que l'expression de ce que celui qui ne possède rien croit être de son intérêt. Il paraît évident que dans les conditions présentes, tant que le capital et son fruit seront des objets de simple jouissance, les lois et les règlements viseront à empêcher la fondation de tout établissement durable, et à détruire ce qu'il en reste.

Cela se comprend : l'existence, sous les yeux de l'ouvrier, du riche fainéant, hélas! scandaleux trop souvent, le tente, l'offusque, le blesse, et, faute de pouvoir être riche, il lui fait la guerre avec l'arme terrible dont il dispose : le bulletin de vote.

Comment donc lutter contre ce socialisme débordant, issu de la situation même? Serait-ce au moyen d'une règlementation minutieuse des rapports économiques et sociaux entre l'employeur et l'employé? L'antagonisme serait-il diminué ainsi? Les intérêts opposés en deviendraient-ils plus solidaires? Ne risquerait-on pas d'encourager plutôt de nouvelles et excessives revendications de la part des classes ouvrières, et des pactes de famine de la part des propriétaires?

Il nous semble que la nature des choses indique le remède. Le propriétaire a des intérêts contraires à ceux du travailleur. Pourquoi ne pas faire du propriétaire lui-même un travailleur? Pourquoi ne pas le rendre directement et visiblement utile à ses concitoyens, en établissant que la propriété est une charge sociale, civile et politique aux yeux de l'État, comme elle l'est déjà moralement aux yeux de l'Eglise?

Cette théorie, qui a été appliquée dans une multitude de pays et pendant des siècles sous des formes variées, a donné les meilleurs fruits d'ordre et de paix. Pourquoi en serait-il autrement de nos jours?

Qu'on veuille bien y prendre garde. Il ne s'agirait aucunement de refaire un moyen âge, mais bien d'établir tout un ordre nouveau sur des bases naturelles.

Ce n'est peut-être pas aussi impossible qu'on le croirait à première vue, et il suffit de traverser la Manche pour trouver, fonctionnant en Angleterre, diverses institutions fondées sur ce principe, et qui sont plus utiles à l'ordre social dans ce pays que les lois votées sans cesse par les communes et les lords.

M. F. Le Play, avec sa netteté admirable, a décrit l'organisation fondamentale de l'Angleterre. Il nous montre la valeur locative (*rent*) constituant le droit de suffrage, pouvant aller jusqu'à six voix pour la même personne, au premier degré de l'échelle civile (le *vestry*), qui a sous sa juridiction le matériel de l'église, le cimetière, les chemins, la perception des taxes locales. Ce sont des propriétaires qui ont la charge de la police active, sous le nom de *sheriffs*. Ils sont nommés pour un an, et leur fonction est gratuite. Aux propriétaires encore incombent les fonctions de jurés. Quand au *lord lieutenant*, nommé à vie par le souverain, c'est toujours un grand propriétaire dans le comté.

L'administration générale du comté est aux mains des *magistrates*. Or, pour être *magistrate*, il faut posséder un immeuble rapportant au moins 2.500 francs, résider sur ses terres, et être ce que les Anglais appellent un *gentleman*. Il y a jusqu'à cent *magistrates* et plus par comté; ils forment les cadres de l'ordre social. Nommés pour tout le règne du souverain, ils sont toutefois révoqués s'ils cessent de posséder une résidence dans le comté, ou s'ils ne vivent plus en *gentlemen*. Ils ne reçoivent aucun traitement, mais choisissent eux-mêmes un secrétaire (*clerk of the peace*) qui exécute leurs ordres et touche pour cela des émoluments. A son domicile, chaque magistrat est juge de paix. Au nombre de deux les magistrats jugent au second degré; au nombre de trois ils jugent au troisième degré. C'est eux qui votent les dépenses du comté, c'est encore eux qui font répartir les charges en proportion de la valeur locative des héritages.

On remarquera donc que les *magistrates*, directement intéressés à l'ordre, sont en même temps administrateurs et juges, sans que le pays ait à en souffrir. C'est qu'ils se feraient grand tort à eux-mêmes en ne cherchant pas le bien général, celui des petits comme le leur propre.

Voilà ce qui existe à nos portes depuis des siècles. Je me trompe. Ces institutions tutélaires ont été profondément modifiées en 1889. Un bill décharge les *magistrates* d'une grande partie de leurs attributions, confiés désormais à des *county concils* électifs.

Les *magistrates* n'ont conservé que leurs fonctions judiciaires, et ce précieux vestige de la coutume empêche encore les prétendues réformes de ces dernières années de bouleverser entièrement l'Angleterre.

Il y a cependant de terribles grèves dans ce pays, il faut en convenir, mais

tout porte à croire qu'elles eussent été conjurées d'avance si, lors du développement extraordinaire de l'industrie, les patrons, individus ou sociétés, avaient été assimilés aux propriétaires du sol et chargés comme eux, par la constitution, de services publics leur incombant selon l'ordre naturel des choses.

Leurs intérêts, au lieu d'être opposés à ceux des ouvriers, en seraient devenus de la sorte solidaires, et les classes populaires voyant leurs patrons responsables de divers services publics, à cause du rang de patrons, se seraient bien vite rendu compte de leur utilité sociale.

Cet exemple de l'Angleterre est très frappant, mais on ne saurait le prendre pour modèle absolu. Quoi qu'il en soit, nos modernes constituants et législateurs qui ont emprunté au Royaume-Uni ce qu'il a de moins bon, son parlementarisme, pourraient avec avantage méditer sur les bienfaits d'un ordre civil fondé sur la propriété dans le pays qu'ils admirent le plus pour ses libertés publiques.

IV

Pour résumer cette étude, nous remarquerons d'abord que, si l'antagonisme actuellement existant entre l'employeur et l'employé est occasionné par une divergence d'intérêts légalement établie, cette divergence n'est pas dans l'ordre naturel ni dans l'ordre chrétien qui le perfectionne. Le mal vient évidemment de ce que les pouvoirs publics, d'une part, fondés sur le nombre, s'efforcent de satisfaire aux tendances égalitaires, tandis que, d'autre part, la force sociale par excellence, la propriété, demeure un apanage inégal et libéré de toute responsabilité publique.

Pour rétablir l'équilibre il faudrait, par conséquent, ou bien répartir le pouvoir du capital entre tous, comme est déjà réparti le pouvoir public, ou bien obliger les capitalistes à travailler aux affaires d'intérêt général, et balancer ainsi la force du capital au regard du travail. Théoriquement les deux procédés sont équitables. L'histoire démontre cependant que le régime de la communauté des biens est d'une application très difficile, et par suite exceptionnelle. Reste donc comme seule pratique l'union de la propriété avec l'autorité publique, qui s'est produite dans des temps et des milieux différents, chez les chrétiens et chez les païens, et qui, en contraignant le riche à se rendre utile à la société, rapproche et solidarise les intérêts de tous.

En France comme ailleurs, les intérêts des propriétaires s'assimileraient à ceux des ouvriers dès que la propriété deviendrait la base de charges et de responsabilités publiques. Rendre justice à ses administrés, les ménager, vouloir leur bien, deviendraient l'intérêt du juge et de l'administrateur, fixés au milieu d'eux par leurs propriétés, par l'emploi de leurs capitaux.

Ce n'est donc pas une législation ouvrière que nous souhaiterions, mais une révision constitutionnelle, ayant pour but de grever la propriété d'obligations civiles et politiques.

De cette manière, la richesse cesserait d'être un objet de simples jouissances; les droits et les honneurs qu'elle comporte seraient ostensiblement compensés par des charges publiques de caractère obligatoire; et, en justice, le riche devrait alors à l'ouvrier ce qu'actuellement il lui refuse à cause de ses intérêts opposés, ce que la religion seule, au nom de la charité, obtient dès maintenant de quelques fidèles plus admirables qu'imités.

DES MOYENS DU DROIT INTERNATIONAL

CONTRE L'ANARCHIE

PAR M. LOUIS OLIVI,
Professeur à l'Université de Modène (Italie).

Les dangers que les anarchistes présentent pour l'ordre social dans sa conception la plus large ne sont que trop connus ; il suffit de prononcer le mot anarchie pour en comprendre toute la valeur, c'est la négation de toute loi et par conséquent de toute garantie de vie normale pour les individus et les sociétés. Il suit de là, par conséquent, que si les États existent pour la réalisation des fins de la justice, ils doivent réagir de toutes leurs forces contre l'anarchie et combattre les anarchistes, le contraire serait leur suicide. Aucun doute donc qu'un État n'ait le droit et le devoir précis de mettre en œuvre tous les moyens dont il dispose pour prévenir toute menace, la réduire au néant et punir d'une façon sévère toutes les manifestations de l'anarchie dans les limites du territoire national. L'action politique d'une sage prévention doit donc s'associer sur ce point à l'action répressive exercée par les organes judiciaires et l'usage de la force matérielle, puisque l'État n'existe que pour l'individu, afin de lui assurer le libre accomplissement des buts de la vie selon les exigences particulières au peuple associé. Tout se réduira donc à fixer les vrais caractères de l'anarchie et de ses manifestations ; mais, ceci une fois constaté, l'activité de l'État devra se déployer tout de suite pour écarter tout danger de trouble social. Cependant, c'est non seulement dans chaque État considéré en particulier que nous retrouvons un droit et un devoir d'agir dans le sens indiqué ; ce même droit et ce même devoir appartiennent aussi à la société internationale, car celle-ci ne fait que poursuivre dans un domaine plus vaste la même fin juridique qui constitue la raison d'être de l'État. Les États comme représentants de l'humanité peuvent donc et doivent même souvent déployer à ce sujet leur action collective. Cela suppose du reste le contenu intrinsèque de l'anarchie et des desseins anarchistes consistant dans une attaque contre l'ordre social et ses éléments essentiels, indépendamment de toute forme concrète et historique qu'ils puissent prendre chez les divers peuples et à travers les siècles. Expliquons mieux notre pensée à ce sujet.

Les familles et les individus se réunissent dans une association politique déterminée, c'est l'État, pour atteindre les buts qui leur sont propres. Or, ces buts peuvent être groupés en deux catégories distinctes. Il y en a quelques-uns qui sont communs à tous les peuples, buts universels concernant l'humanité tout entière et par conséquent les parties dont elle est formée, et il y en a d'autres qui sont restreints à un peuple ou État donné, car ils sont déterminés par ses tendances et caractères particuliers au point de vue matériel et spirituel. Or, quant aux premiers buts, pas de doute que tous les États ne soient intéressés à leur accomplissement parfait, ce sont les buts du genre humain dans son ensemble; mais, pour ce qui a trait aux buts de la seconde catégorie, qui n'ont point cette extension générale, ce sera seulement le peuple ou l'État lésé dans sa liberté d'action qui aura un intérêt et un droit à se défendre. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'attaques contre la constitution politique particulière, ou la forme du gouvernement, ou la dynastie régnante dans un pays donné, ou même contre l'unité et l'indivisibilité du territoire national que l'on voudrait diviser en plusieurs parties en constituant sur quelques-unes des États nouveaux indépendants ou en les incorporant dans d'autres États, ou de menées ayant pour but l'annexion totale d'un État à un autre, sans vouloir nier l'injustice quelquefois inhérente à des actes pareils, sans vouloir justifier les violences qui les accompagnent bien souvent, nous reconnaîtrons qu'il n'y a pas dans les faits mentionnés, anarchie dans le sens rigoureux de ce mot, les droits seuls de l'État en cause étant lésés. Tout cela est vrai, naturellement, jusqu'à un certain point, c'est-à-dire jusqu'à ce que la nouveauté qu'on veut introduire soit logiquement compatible avec le maintien inaltérable de ces éléments d'ordre social que suppose la conception générale de l'État. Le projet politique doit avoir trait, en un mot, à un changement de ces circonstances par lesquelles les peuples manifestent leur mouvement dans la vie publique d'après les exigences de l'histoire; on ne peut pas à cet égard arrêter le cours des choses, pétrifier l'activité nationale; ce serait contredire au principe du progrès propre à la nature de l'homme même dans le domaine politique. Le système de la Sainte-Alliance de 1815, bien que l'on puisse discuter sur sa valeur relative à l'époque où il fut sanctionné, ne saurait être envisagé comme doué d'une valeur intrinsèque absolue et applicable dans un sens général.

Mais, au contraire, si les attaques que nous supposons ont en vue l'altération ou la destruction de ces bases sur lesquelles l'ordre social est fondé, indépendamment de ses manifestations formelles et historiques, si les droits de l'humanité sont en cause parce que l'on attente aux droits de la personne, de la famille et de la propriété, nous ne sommes plus en présence de projets dont le but ne serait antisocial que vis-à-vis de la constitution d'un État donné ; ici les droits de tous les États sont en cause, puisque le milieu juridique commun à tous les États est blessé et que l'humanité dans son

ensemble est empêchée par là de marcher pacifiquement sur le chemin de sa vocation providentielle. Alors c'est l'anarchie, c'est la dissolution du lien social dans son essence; alors une intervention de la part des États est fondée en droit international.

Or toutes ces idées exigent, croyons-nous, des développements plus complets.

Le droit international a la grande mission de garantir l'existence de la société générale des États aussi bien que celle des États particuliers dont elle résulte, dans le double but de prévenir et de réprimer tout fait dirigé contre les facteurs constitutifs de toute association politique en général. C'est ainsi que, dans certains cas, la mission susdite est propre et exclusive au droit international, tandis que dans d'autres cas elle se révèle aussi particulière au droit national, puisque tout être individuel ou collectif jouit de la faculté indiscutable de pourvoir, non seulement à la conservation et au progrès de son ensemble, mais aussi à la conservation et au progrès de ses parties. Or, s'il demeure vrai que tous les préceptes du droit aboutissent à la règle *neminem lædere*, il est évident que, la lésion une fois perpétrée, le droit doit développer son action pour le rétablissement de l'ordre troublé. Les anarchistes et les associations anarchiques voulant ébranler le fondement de toute vie sociale, commettent par là même la plus grande des violations juridiques. La circonstance seule de leur existence, indépendamment de leur activité, forme, dans notre opinion, un véritable danger social que l'on est obligé de prévenir, une véritable lésion de droit que l'on doit réprimer, parce que les États, au même titre que les hommes, possèdent non seulement le droit à la vie, mais en même temps le droit à une vie tranquille et exempte de toutes sortes de menaces pour l'avenir. C'est ainsi qu'une association d'anarchistes, quoique inactive, en vertu du simple fait de son existence, doit provoquer, croyons-nous, l'action des lois de l'État considéré individuellement et de la société internationale : certes, aussi longtemps que l'organisme de ladite association ne se révèlera pas extérieurement par des faits précis tombant sous l'empire du droit, on ne pourra parler que de simple violation de loi de la conscience, de loi religieuse ou morale, ce ne sera qu'à partir de l'accomplissement de ces faits que la loi juridique sera mise à même d'exercer son autorité.

Mais si la compétence simultanée du droit national et du droit international demeure établie dans l'espèce, il devient indispensable de fixer les limites propres à chacun; c'est par là que nous serons en mesure de déterminer la sphère d'action de la société des États. On peut imaginer ici deux cas différents. Il peut arriver que les anarchistes agissent sur le seul territoire d'un État donné, ou bien il peut se faire qu'ils accomplissent des actes dans plusieurs pays d'après un concert préliminaire. Dans le premier cas, on serait dans l'erreur en réputant la seule loi nationale de l'État immédiatement lésé compétente à déployer son activité contre les coupables, puisqu'il s'agit même ici d'une véritable violation du droit social universel considéré

dans son essence, et que tous les États, par conséquent, sont fondés à intervenir ; la seule différence entre l'action de la loi nationale et celle de la loi internationale se montrerait en ceci que la base de la première serait déterminée par le double motif de l'existence d'une association anarchiste et des actes qu'elle vient d'accomplir, tandis que la base de la seconde serait justifiée uniquement par le seul fait de l'existence de ladite association. Du reste, il paraît évident que le droit national de l'État directement lésé devrait s'appliquer en première ligne, et ce serait seulement après avoir constaté son insuffisance pratique au rétablissement de l'ordre, que l'on pourrait songer à l'application du droit international d'après une entente entre les États intéressés. L'action internationale se présente donc comme subsidiaire et supplétive de l'action de l'État considéré en particulier. L'État est un organe de la justice humaine et il est appelé, le premier, à en réaliser les exigences sur son territoire.

Quant au second cas mentionné plus haut, la compétence du droit international apparaît sans aucun doute contemporaine à celle du droit positif national particulier aux États lésés, qui pourront s'accorder dans une action commune. Pour les autres États qui ne ressentent que médiatement le trouble produit par les anarchistes, ils ne seront fondés à intervenir que d'une façon subsidiaire. Voilà ce qui nous semble logique et en corrélation parfaite avec les principes exposés.

Mais, après avoir mis hors de discussion le droit des États de combattre l'anarchie, nous devons poser la question du devoir et fixer dans quelles circonstances on peut en constater l'existence.

Pas de doute qu'un devoir pareil, avec un caractère rigoureusement juridique, n'existe toujours dans l'État lésé, car autrement il lui serait impossible de poursuivre ses buts. Mais sur le terrain international on ne pourra parler d'une véritable obligation juridique, dont on puisse exiger l'accomplissement par la force matérielle, qu'en cas de consentement entre États dûment exprimé au moyen de conventions ou d'usages, puisque c'est dans ce même consentement que l'on trouve la source du droit positif international. Ajoutons, du reste, qu'indépendamment de toute manifestation de volonté des États, ceux-ci auront toujours le devoir moral de faire tout leur possible pour la cessation du danger et le rétablissement de l'ordre social, en vertu des lois humaines universelles imposées par Dieu et de cette solidarité morale qui réunit tous les États comme tous les hommes dans le but final de l'existence. Seulement, pour ce qui se rapporte aux moyens de réaliser ce dessein, le choix devra être déterminé librement par les États d'après les maximes d'opportunité et de prudence en vue d'arriver à un résultat heureux. Dans cet ordre d'idées, dont la justesse nous semble incontestable, l'inaction même d'un État dans des circonstances données pourra être pleinement justifiée, lorsqu'on se propose par là en bonne conscience d'écarter des maux plus graves qui pourraient se produire comme

conséquence d'une conduite différente. En un mot, les États, dans l'espèce que nous étudions, devront se préoccuper du succès probable de leur action ou de leur inaction et se conformer ensuite aux règles de la raison.

Tout ce que nous venons de dire nous autorise à conclure que les États doivent s'accorder dans une action commune pour détruire l'anarchie.

Cela n'est pas pratiquement impossible. Combien d'accords ne se sont pas établis entre États pour la poursuite de fins humanitaires! De même que la piraterie et la traite des noirs ont poussé les nations à fixer des règles communes pour combattre ces pratiques contraires aux droits de l'homme, de même pourra-t-on introduire peu à peu un pareil système pour lutter contre l'anarchie, car il s'agit dans ce cas aussi de faire valoir la puissance et le droit de la *Societas gentium* en écartant et réduisant à néant toutes les entraves qu'elle rencontre sur le chemin de sa vie. Les moyens à adopter devront donc offrir quelque analogie avec la pratique suivie par les États civilisés contre les pirates et les commerçants d'esclaves ; du moins le fond du système doit se présenter identique, mais quant aux détails d'exécution il vaudra mieux y introduire quelques différences de détail.

Au sujet de la piraterie, tous les États de notre civilisation se regardent comme compétents à instruire le procès et juger les coupables d'après leurs lois particulières, car ils considèrent les pirates comme les ennemis de toute l'humanité. C'est pourquoi les navires des divers États, lorsqu'ils parviennent à s'emparer des navires des pirates, peuvent les conduire dans un port quelconque d'un État civilisé. L'Angleterre et les États-Unis d'Amérique ont assimilé la traite des noirs à la piraterie, tandis que les autres États déclarent compétents à juger et punir les navires coupables de ce commerce infâme, les seuls tribunaux des États auxquels lesdits navires appartiennent. Tous ces moyens de répression sont fondés sur un accord conclu simultanément par un certain nombre d'États.

Or, il ne nous paraît pas convenable d'égaler les anarchistes aux pirates et déclarer compétents pour réprimer leurs actes tous les tribunaux des États civilisés quand ils réussissent à s'emparer des délinquants. En effet, s'il est vrai d'un côté que les dommages produits par l'anarchie sont souvent bien plus graves que ceux opérés par les pirates, d'un autre côté il y a une grande difficulté de mettre en lumière dans les divers cas l'existence ou l'inexistence du délit d'anarchie, difficulté qui devient encore plus grave lorsque le procès devrait avoir lieu hors du territoire de l'État où la violation de la loi a été perpétrée, puisqu'alors les obstacles à la réunion des preuves augmentent de plus en plus et qu'on s'expose par là au danger de condamner des innocents. Il faut réfléchir que les États ne se sont pas encore accordés sur la conception commune de l'anarchie et des associations anarchistes et sur le moment précis à partir duquel la répression des lois doit s'appliquer. Dans cet état de choses, en transportant ici le système adopté pour les pirates, l'autorité judiciaire d'un État donné pourrait sévir contre des hommes qui ne

sont pas rigoureusement coupables de violation de la justice universelle, ou bien, au contraire, elle pourrait absoudre de véritables délinquants. Notons, en outre, que la compétence des tribunaux des États à l'égard des pirates trouve aussi une base dans le principe de la liberté des mers où la piraterie s'exerce et dans le fait que la mer libre est un patrimoine commun à toutes les nations et soumis, par conséquent, à leurs pouvoirs souverains pour le maintien de l'ordre juridique. Or, ni ce motif ni autre semblable ne pourrait être allégué pour attribuer, en général, aux tribunaux des États le droit de juger le délit d'anarchie indépendamment du lieu où il a reçu son exécution.

Le système adopté par les nations contre la traite des nègres, à l'exception de l'Angleterre et des États-Unis d'Amérique, peut nous suggérer l'idée de ce qu'il y aurait lieu d'introduire pour combattre l'anarchie et les anarchistes. Les divers États s'engageraient à exercer sur leurs territoires une vigilance rigoureuse, dans le but de rechercher les coupables et de les remettre à l'État qui a le droit de les punir. Mais, pour obtenir un résultat efficace dans ce sens, il faudrait que les États déterminassent d'abord, par un accord réciproque, les éléments essentiels au délit d'anarchie, en le distinguant de tout autre délit politique dans la signification spéciale du mot. Nous croyons, en outre, qu'il serait utile de conclure un traité général entre les États comme expression des droits et intérêts généraux qui sont en cause : ce système vaudrait mieux que celui consistant à régler la question par des conventions particulières et isolées.

Par conséquent, nous ne pensons pas qu'il suffise d'étendre à cet effet le système de l'extradition des criminels, tel qu'il est en vigueur de nos jours. L'extradition est une institution au moyen de laquelle les États détruisent l'obstacle que leur territoire peut offrir à la maxime du droit pénal qui veut que la punition soit infligée dans le lieu même du délit. C'est ce que nous voudrions voir appliquer, quant au fond même, aux anarchistes, mais, au lieu de traités particuliers réglant cette extradition, il nous paraît préférable, pour les raisons exposées plus haut et pour obtenir une véritable unité dans la conduite des États, d'adopter le système d'un traité général, tout en acceptant du reste la méthode existante comme moyen purement transitoire. Mais tout cela ne devrait être accueilli, à notre avis, que dans les cas ordinaires et comme moyen de répression, tandis que dans des circonstances d'une gravité exceptionnelle, le danger d'un certain délai dans le jugement et la punition des criminels conduit à considérer comme compétent tout État parvenant à s'emparer des anarchistes. La base juridique de cette compétence extraordinaire serait dans le fait que le crime dont il s'agit est une lésion certaine de l'ordre social universel, et, par conséquent, de toute loi pénale nationale qui le protège indépendamment du lieu de la perpétration du délit, parce que tous les États vivent dans le milieu du droit général. Il est bien vrai que dans cette hypothèse on ne pourra satisfaire aux exigences de la règle du *locus criminis patrati*, mais cette conduite est déjà justifiée par la gravité particulière au cas en question.

Nous n'exposerons pas ici un projet de traité dans tous ses détails, ce n'est pas là l'œuvre des auteurs, c'est l'œuvre des diplomates; la science n'a qu'à tracer les principes desquels le consentement des États devrait s'inspirer. Mais, avant tout, un pareil traité est-il possible ?

Un simple coup d'œil sur les amélorations apportées de nos temps dans quelques parties de la vie internationale pourra nous convaincre aisément de la possibilité des moyens proposés. Les rapports entre États les moins susceptibles d'être réglés par des règles certaines acceptées d'un commun accord sont sans contredit ceux qui ont trait à la guerre internationale.

Or, le droit qui tend sans cesse à s'affirmer partout où des relations humaines se produisent, réussit à imposer à la guerre des règles dont la justice est généralement reconnue. Dans la seconde partie de notre siècle on a vu conclure la Convention de Genève (22 août 1864) à laquelle presque tous les États adhérèrent dans le but d'améliorer le sort des militaires malades et blessés en guerre, des personnes consacrées à leurs soins, des locaux qui les accueillent et des véhicules qui les transportent, établissant la position juridique précise de toutes ces personnes et choses vis-à-vis du droit de la guerre qui paraïssait, répétons-le, la chose la moins susceptible de devenir l'objet d'accords internationaux. Dans notre matière, on devrait atteindre le but plus facilement, puisque l'idée principale du moyen propre à détruire l'anarchie serait pour nous l'extradition des criminels, institution déjà en vigueur chez les États depuis quelques siècles, et qui atteint de nos jours des progrès et des développements nouveaux. Seulement, comme nous l'avons dit plus haut, nous voudrions que, dans des cas exceptionnels, chaque État puisse se considérer comme compétent à punir les coupables dont il parviendrait à s'emparer. Notre question n'a pas un intérêt restreint au seul domaine international, elle se rapporte moins encore à une seule espèce des relations entre États, comme il arrive au sujet de la Convention de Genève, mais elle offre un aspect à la fois national et international, ce qui devrait pousser davantage à la régler par un accord commun. D'autre part, il faut remarquer aussi que les intérêts politiques devraient empêcher, dans notre cas moins que dans les autres, l'application libre et parfaite des règles du droit, puisqu'il ne s'agirait pas d'introduire une nouvelle institution, mais de profiter de l'institution déjà existante de l'extradition, en la modifiant d'une façon convenable et faisant appel au concours de tous les États dans un traité général.

Nous voulons rappeler ici la déclaration contenue dans le traité d'Aix-la-Chapelle, conclu par la pentarchie européenne en 1818 : « Les souverains formant cette union auguste ont pris pour base fondamentale leur résolution invariable de ne s'éloigner jamais ni entre eux, ni dans leurs relations avec d'autres États, de la plus stricte observance des principes du droit des gens, principes qui, dans leur application à un état de paix permanent, peuvent seuls garantir avec efficacité l'indépendance de chaque gouvernement et la

stabilité de l'association générale. » Certes, le consentement des États n'était pas nécessaire pour donner la vie et la vertu obligatoire à la règle que nous venons de citer, et la pentarchie européenne ne fit que reconnaître d'une manière solennelle un précepte de la loi naturelle gravé dans la conscience de l'Europe civilisée. Seulement l'observation de ce précepte, sur le terrain du droit positif, fut mieux garanti grâce à cet accord de volontés. Or, il s'agit aujourd'hui d'affirmer la force propre à ce même précepte en empêchant les faits qui en sont la négation, puisque les anarchistes et leurs associations, d'après le type que nous en avons esquissé, violent les principes du droit des gens, forment obstacle à une condition de paix permanente, menacent l'indépendance de tout gouvernement et la stabilité de l'association générale. C'est pourquoi, si tous les États, étant lésés dans l'élément du droit indispensable à la vie, peuvent et doivent agir contre l'anarchie selon leurs forces particulières, la Grande-Bretagne, la France, la Russie, l'Autriche et la Prusse peuvent fonder leur droit et leur obligation d'agir dans ce sens sur la déclaration d'Aix-la-Chapelle de 1818. Il y a là un lien volontaire qui renforce une obligation préexistante dans l'ordre naturel.

Nous ne croyons pas, comme quelques-uns pourraient le penser, qu'il soit nécessaire d'introduire une autorité judiciaire internationale pour instruire les procès contre les anarchistes et les juger d'après les règles d'une loi commune promulguée par les États. En effet, si ceux-ci introduisent dans leur législation pénale des maximes communes quant à la nature intrinsèque du délit d'anarchie et à la peine à infliger, il s'ensuivra que la violation de la loi universelle violera en même temps avec la même force la loi positive particulière des divers États, et que la poursuite effectuée en vertu de l'une ou de l'autre loi rétablissant l'ordre social et juridique, pourra satisfaire à toutes les exigences locales et générales. D'autre part, l'institution d'une nouvelle autorité judiciaire internationale donnerait lieu à bien des questions concernant la nomination des juges, la sphère de leur ressort, le siège du tribunal, ce qui ne ferait que retarder la réalisation du résultat poursuivi, tandis qu'on ne trouve pas de raison suffisante pour déroger, dans les cas ordinaires, au principe que le lieu du délit doit être le lieu de la peine. Ajoutons, en outre, qu'il ne s'agit pas ici de résoudre, au moyen d'un tribunal arbitral, de véritables questions entre États; il s'agit, au contraire, d'assurer aux États une condition de paix permanente qui se trouve menacée par un danger permanent. Notre opinion est donc en faveur de la compétence des tribunaux nationaux.

Quant au moyen d'obtenir la remise des coupables, on pourra faire ici les mêmes objections qui ont été faites contre la procédure suivie généralement en matière d'extradition. Par exemple on pourrait affirmer que l'exécution des traités dépend souvent des caprices et des convenances politiques qui ne se montrent pas toujours d'accord avec les exigences sévères de la justice par rapport à la punition des délits. C'est vrai, mais il y a là un défaut

commun à toute extradition et nous faisons des vœux pour la correction du système en ce sens que la décision sur la remise du coupable, d'après les règles conventionnelles, soit soustraite à l'autorité politique et confiée à l'autorité des juges, l'autorité politique ne devant agir qu'en exécution de la sentence judiciaire et comme représentant l'État contractant qui exige l'accomplissement du traité. Déjà un mouvement législatif s'accomplit dans ce sens, il suffira de mentionner la loi anglaise et la loi américaine sur l'extradition, comme aussi la loi belge, le projet français et le projet italien.

La conclusion finale de tout ce que nous venons de dire est donc celle-ci :

Les moyens propres au droit international contre l'anarchie se résument dans un accord entre les États, manifesté par un traité commun, qui ait pour objet ces points principaux :

1. Conception du délit d'anarchie et détermination de la peine ;

2. Obligation pour les États d'introduire, dans un bref délai, dans leurs lois pénales, ledit délit et ladite pénalité, et de modifier éventuellement, en conséquence de cette introduction, les autres parties de leur législation ;

3. Droit et devoir pour les États de remettre l'accusé ou le criminel, sur des pièces authentiques, à l'État qui jouit de la compétence territoriale pour l'application de la peine, sans tenir aucun compte de la nationalité de la personne remise ;

4. Obligation pour les États de réformer, s'il en est besoin, leurs lois de procédure portant sur la remise de l'accusé ou du criminel, en attribuant sur ce point la décision à la seule autorité judiciaire et laissant à l'autorité politique le soin d'exécuter les jugements prononcés.

Nous espérons que le salut de la société ne tardera pas à suggérer aux États du monde civilisé la réalisation d'un accord semblable. C'est par là que l'on aura apporté un contingent précieux au triomphe de la justice et, par une suite naturelle, à l'accroissement de la prospérité des peuples.

LES RÉFORMES A L'ILE MAURICE

DANS LA LÉGISLATION CIVILE

PAR L'HON. CÉLICOURT ANTELME,

Membre du Corps législatif et du Conseil exécutif de l'île Maurice.

D'importantes réformes ont été accomplies dans la législation française qui nous régit.

Je me plais à dire que ces réformes ont été inspirées bien plus par le désir de corriger certaines dispositions malheureuses de nos codes que par celui de rapprocher davantage notre législation de celle de notre nouvelle métropole.

Je vais résumer, aussi succinctement que possible, les changements qui ont eu lieu, en m'occupant seulement des plus importants. S'il fallait faire l'analyse des nouvelles lois dans tous leurs détails et article par article, le travail offrirait peut-être moins d'intérêt à cause de sa longueur et des proportions qu'il faudrait lui donner.

Mais pour bien comprendre ce qui va suivre, il est nécessaire d'avoir préalablement une idée de notre organisation judiciaire.

Notre ancien tribunal de première instance, ainsi que les justices de paix, ont été supprimés.

L'ancienne Cour d'appel a été convertie en Cour suprême.

L'île a été partagée en neuf districts ou quartiers, à chacun desquels on a donné un magistrat de district, chargé de juger toutes les affaires commerciales et civiles, quand la somme en litige n'excède pas mille roupies, ainsi que les affaires correctionnelles et de simple police.

Quand l'objet en litige dépasse mille roupies, l'affaire est portée devant la Cour suprême.

Cette Cour juge également les appels formés contre les jugements rendus par les juges de district et le *Master*, ainsi que toutes les affaires touchant à l'état civil des personnes et à la propriété des immeubles.

Le *Master* est un magistrat chargé de présider les conseils de famille, juger toutes les contestations relatives aux ventes d'immeubles faites en justice, de recevoir les enchères, de régler les ordres ainsi que les distributions, de trancher les questions relatives aux faillites et de faire un rapport sur toutes celles qui lui sont référées par la Cour suprême.

DIVORCE

Le divorce par consentement mutuel a été aboli. D'un autre côté, on permet à la femme de divorcer pour cause d'adultère de son mari, alors même que ce dernier aurait commis l'adultère hors du domicile conjugal.

Le divorce est permis également quand l'un des époux abandonne volontairement son conjoint pendant cinq ans, ou lorsqu'il s'absente pendant dix ans sans donner de ses nouvelles.

Les autres cas de divorce sont les mêmes que ceux déterminés par le Code.

SUCCESSIONS

Toutes les formalités relatives à l'envoi en possession des légataires et des enfants naturels ont été abolies.

Les enfants naturels reconnus ont droit à toute la succession de leur mère, si elle ne laisse à son décès ni descendants ni ascendants légitimes.

Ils ont droit également à toute la succession de leur père (sauf ce qui sera dit ci-après au sujet de la femme de ce dernier) quand il ne laisse ni ascendants ni descendants légitimes, ni frères ou sœurs légitimes ou des descendants de ces frères et sœurs.

La femme mariée, non divorcée ou séparée de corps, hérite de toute la succession de son mari, quand ce dernier ne laisse à son décès ni descendants ni ascendants légitimes, et en ligne collatérale aucun héritier jusqu'au troisième degré inclusivement, ou aucun descendant de neveux et de nièces.

Cette part est réduite au quart, s'il y a des enfants naturels reconnus, et à la moitié, si le mari a laissé un père ou une mère naturels.

Une disposition non moins importante de notre loi sur les successions, est celle qui permet au testateur d'ordonner que la *réserve* revenant à un enfant légitime ne lui appartiendra qu'à la condition de la conserver et de la transmettre, à sa mort, à ses enfants légitimes.

C'est l'extension du principe contenu dans l'article 1048 du Code civil.

Le testateur et, à son défaut, la Cour, nomme un tuteur au grevé.

RÉGIME HYPOTHÉCAIRE

L'hypothèque judiciaire a été abolie.

Après cette réforme, on a adopté, en les appliquant aux particuliers aussi bien qu'aux sociétés de crédit foncier, les principes contenus dans la loi française du 23 mars 1855 sur la transcription.

Le bien qui est résulté de ces deux réformes a été si grand que l'on n'a pas tardé à faire mieux encore.

Imitant la Belgique, nous avons adopté le principe de la publicité, de la spécialité et de la détermination de l'hypothèque.

En conséquence, les formalités de purge ont été abolies, à la grande joie de toute la colonie, et nous pouvons dire maintenant, comme le Parlement de Flandre, en 1771 :

« La publicité des hypothèques est le chef-d'œuvre de la sagesse, le sceau, « l'appui et la sûreté des propriétés, un droit fondamental dont l'usage a « produit les plus heureux résultats et a établi autant de confiance que de « facilité dans les affaires que les hommes traitent entre eux. »

Grâce à cette réforme, nous voyons souvent des prêts de cinq et six cent mille francs se réaliser quelques jours après que la demande d'emprunt a été faite à nos sociétés financières.

Les dispositions transitoires édictées pour donner le temps d'inscrire les hypothèques des femmes, des mineurs et des interdits, n'ont été l'objet d'aucune plainte.

En un mot, nous sommes sortis du système français pour entrer dans le système belge, sans secousse et sans difficulté.

Il y a deux dispositions de notre ordonnance sur les hypothèques qui méritent une mention spéciale : la première dispense l'inscription prise pour la femme, les mineurs et les interdits, de la formalité du renouvellement tous les dix ans; la seconde permet de constituer une hypothèque en garantie d'une ouverture de crédit, avec faculté de renouvellement pendant cinq années.

VENTES EN JUSTICE

La procédure tracée par le Code pour les ventes par expropriation forcée et par licitation, ainsi que pour les ventes judiciaires, a été considérablement simplifiée.

Notre loi sur les ventes (Ordonnance 19, de 1868) a beaucoup emprunté aux dernières lois françaises. Elle a, en outre, adopté, pour mettre un frein aux abus, des dispositions dont la hardiesse étonnera peut-être, mais qui pourtant, dans la pratique, ont produit les meilleurs effets.

Pour commencer, disons que la loi a établi deux catégories de propriétés : les grandes et les petites.

Les petites sont celles dont la valeur n'excède pas £ 600, soit quinze mille francs.

Pour ces dernières la procédure est plus simple encore et moins coûteuse que pour les grandes.

Quand il s'agit d'une expropriation forcée, l'huissier est tenu de fixer la valeur de l'immeuble dans son procès-verbal de saisie.

En matière de licitation et de vente judiciaire, c'est l'officier ou magistrat, auquel on s'adresse, par une simple pétition ou requête, pour être autorisé à procéder à la vente, qui fixe lui-même, en donnant cette autorisation, le prix

de l'immeuble, après avoir consulté, s'il le juge nécessaire, les titres des propriétaires.

Il n'y a jamais de difficulté à cet égard dans la pratique.

L'avoué poursuivant la vente n'a droit, pour sa rémunération, qu'au paiement de ses déboursés et à un droit proportionnel sur le prix d'adjudication.

Ce droit est fixé comme suit :

Jusqu'à £ 100	(2.500 francs).	5 p. 100
De £ 100 à £ 200		4 —
De £ 200 à £ 600		3 —
De £ 600 à £ 4.000		2 —
De £ 4.000 à £ 20.000		1/2 —
Sur toute somme au-dessus de £ 20.000		1/4 —

Il est tenu de déposer son état de frais dûment taxé, pour ses déboursés, entre les mains du magistrat chargé de recevoir les enchères, vingt-quatre heures au moins avant la vente.

On en donne publiquement lecture avant de procéder aux enchères.

Il est défendu aux juges, sous aucun prétexte, d'ordonner que les frais d'un incident soulevé par une des parties soient considérés comme frais de vente, alors même qu'il y aurait consentement des parties.

En matière d'expropriation, l'avoué ne reçoit son droit proportionnel qu'autant que la créance pour laquelle il a procédé à une saisie est colloquée, partiellement ou en totalité, à l'ordre.

Aucune partie ne peut se prévaloir d'un défaut dans la procédure, à moins qu'il ne soit prouvé qu'elle en a souffert.

S'il y a lieu de faire des avances pour l'entretien et la conservation d'un bien dont on poursuit la vente, la Cour suprême nomme un gardien séquestre chargé de les faire.

Les formalités à remplir sont très simples.

Toutes les parties intéressées sont appelées par la voie des journaux à se présenter, à un jour fixé, devant la Cour afin de dire pourquoi le bien ne serait pas mis sous séquestre et pourquoi le gardien séquestre ne serait pas autorisé à dépenser la somme nécessaire à son entretien.

Il arrive quelquefois, mais rarement, qu'une discussion s'élève sur le chiffre de la somme à dépenser. La question est presque toujours tranchée séance tenante.

Comme il y a des centaines de laboureurs indiens engagés sur chacune de nos propriétés sucrières, on comprend facilement combien il était nécessaire de donner à la Cour le pouvoir de charger un gardien séquestre du soin de les nourrir et de les payer, quand le propriétaire ne possède pas les moyens de le faire lui-même.

Il est à peine nécessaire d'ajouter que les avances faites par le gardien séquestre sont privilégiées.

Elles sont payées par l'adjudicataire, au moment même de l'adjudication et à valoir sur le prix de vente.

Le cahier des charges impose toujours à l'adjudicataire, surtout quand il s'agit d'une expropriation forcée, l'obligation de déposer une partie du prix de vente. C'est généralement le quart ou le tiers. Cette clause, dont un créancier peut toujours exiger l'insertion quand l'avoué poursuivant a négligé de le faire, a eu pour effet de nous débarrasser des insolvables. Aussi les procédures en folle enchère sont-elles fort rares.

Le magistrat chargé de régler les « Ordres » me disait, il n'y a pas longtemps, que depuis la mise en vigueur de l'ordonnance établissant le principe de la publicité, de la spécialité et de la détermination de l'hypothèque, c'est-à-dire dans l'intervalle de plus de dix années, il n'y a qu'un seul contredit qui ait donné lieu à un procès porté devant la Cour.

C'est assurément le plus bel éloge que l'on puisse faire de notre réforme hypothécaire.

VENTE A L'AMIABLE DES IMMEUBLES APPARTENANT AUX MINEURS ET AUX INTERDITS

Quand il est nécessaire d'aliéner un immeuble appartenant à un mineur ou à un interdit, le tuteur peut traiter à l'amiable, au nom du mineur ou de l'interdit, quand la valeur de l'immeuble n'excède pas £ 600 (soit quinze mille francs), pourvu que les conditions de la vente soient approuvées par le subrogé- tuteur et par une délibération d'un conseil de famille présidé par un magistrat de district ou par le *Master*, et approuvées également par le procureur général.

PARTAGE A L'AMIABLE

Notre ordonnance 19, de 1868, permet les partages amiables des meubles et immeubles, quand il y a des mineurs, des interdits et des absents au nombre des parties intéressées, aux conditions suivantes :

1° Que les biens à partager seront estimés par une personne nommée par la Cour suprême ;

2° Que l'acte de partage sera fait par un notaire ;

3° Que l'acte de partage sera approuvé par un conseil de famille réuni sous la présidence du *Master* ;

4° Que ce conseil de famille ne comprendra aucune des parties figurant au partage ;

5° Que le procès-verbal de la réunion contiendra les raisons données en faveur du partage, ainsi que les objections qui y seraient faites ;

6° Enfin que l'acte de partage sera homologué par la Cour suprême, le ministère public entendu.

PRESCRIPTION

Une ordonnance n° 15, de 1878, contient deux dispositions qui ont beaucoup contribué à consolider les droits de propriété.

Par la première, les mineurs et les interdits ne peuvent opposer l'exception établie en leur faveur par l'article 2252 du Code civil contre les personnes ayant prescrit par 10, 20 ou 30 ans, s'ils n'exercent pas leurs droits, le mineur dans deux années à partir de sa majorité, et l'interdit dans le même délai à partir du jour où il est relevé de son interdiction.

La seconde édicte que tous les mineurs devenus majeurs et tous les interdits relevés de l'interdiction avant la promulgation de l'ordonnance, et qui auraient des droits sur des immeubles acquis par des tiers ayant pour eux la prescription de 10, 20 ou 30 ans, devront les exercer, sous peine de déchéance, dans les deux années qui suivront la promulgation de la loi.

Une autre ordonnance n° 16, de 1883, a modifié les règles du Code en matière de prescription, comme suit :

Toute action commerciale se prescrit par 10 ans, à moins qu'elle ne soit prescrite par un temps plus court d'après la loi existante.

La dette résultant d'un jugement en matière commerciale se prescrit par 15 ans.

La prescription de 30 ans est réduite à 20 ans.

Le temps requis pour prescrire, dans les cas où la prescription est suspendue en vertu des articles 2252 et 2256 du Code civil, n'excède en aucun cas trente années, en comprenant la durée de la suspension.

LIQUIDATION ET PARTAGE DES SUCCESSIONS

Une ordonnance récente n° 2, de 1890, a été faite en vue de rendre moins coûteux le partage forcé des successions.

L'influence des hommes de loi ayant beaucoup augmenté depuis qu'un élément électif a été introduit dans notre Conseil législatif, le procureur général, auteur du projet, a eu à soutenir, pour le faire convertir en loi, une longue et pénible lutte pendant laquelle de nombreuses concessions ont été faites à ses adversaires. Aussi espère-t-on que l'on ne tardera pas à faire une nouvelle ordonnance, aussitôt qu'il sera bien démontré par la pratique que celle que l'on a votée l'année dernière ne donne pas les bons résultats que l'on en attendait.

L'innovation la plus remarquable opérée par cette ordonnance, c'est la division des successions en deux catégories : les grandes et les petites.

Ces dernières sont elles-mêmes divisées en deux classes, celles dont l'actif en meubles et immeubles est au dessous de quinze cents roupies et celles

dont l'actif, quoique au dessus de quinze cents roupies, n'excède pas 6.000 roupies.

En ce qui concerne les grandes successions, les formalités à remplir sont, à peu de chose près, celles indiquées par le Code.

Ces formalités ont été plus largement modifiées pour les successions excédant 1.500 roupies, mais ne dépassant pas 6.000 roupies.

Pour ce qui regarde les successions de cette dernière catégorie, une grande latitude est laissée aux parties pour le partage en nature des meubles et immeubles.

Ainsi les héritiers, une fois l'inventaire fait et s'il n'est pas nécessaire de faire vendre les meubles pour payer des dettes, peuvent les partager en nature entre eux, même s'il y a des mineurs, pourvu que les tuteurs soient autorisés par le ministère public à consentir au partage.

Le notaire qui a fait l'inventaire a qualité pour faire lui-même le partage en nature, s'il est demandé par la majorité des héritiers, pourvu qu'il soit d'opinion que le partage serait avantageux pour les héritiers et qu'il obtienne le consentement du ministère public, s'il y a des incapables parmi ceux-ci.

S'il s'agit d'un immeuble et que les héritiers désirent que le partage se fasse en nature, ils nomment un arpenteur, lequel se rend sur les lieux et marque, sur son plan, autant de lots qu'il y a d'héritiers.

Si les héritiers ne s'entendent pas pour la distribution des lots, l'arpenteur en fait la déclaration au bas de son procès-verbal et prévient les parties d'avoir à se présenter, à un jour fixé par lui, devant le magistrat de district. Au jour indiqué, le procès-verbal d'arpentage est déposé entre les mains du magistrat qui fait tirer les lots au sort.

S'il y a des mineurs au nombre des héritiers, le plan de l'arpenteur doit être communiqué et approuvé par le ministère public avant d'être mis à exécution.

Le partage amiable des biens meubles et immeubles dépendant d'une succession de la catégorie dont s'agit, peut avoir lieu, même quand il y a des mineurs, des absents et des interdits parmi les héritiers, aux conditions suivantes :

1° Que les incapables soient représentés ;

2° Que l'acte de partage soit fait par un notaire ;

3° Qu'il soit approuvé par le ministère public.

La partie la plus intéressante de l'ordonnance n° 2, de 1890, est celle qui a trait aux successions dont la valeur n'excède pas 1.500 roupies. Les formalités prescrites sont simples, claires et d'une exécution facile. On ne peut que regretter qu'elles ne soient pas applicables à des successions d'une plus grande valeur.

Voici comment on procède à la liquidation de ces petites successions :

On commence, comme pour toute succession, du reste, par s'adresser à un

juge, en chambre de la Cour suprême, pour demander qu'un notaire soit nommé pour faire l'inventaire.

Si ce juge constate, après avoir pris des renseignements, qu'il s'agit d'une petite succession n'excédant pas 1.500 roupies, il est tenu de nommer d'office un notaire pour en faire la liquidation.

Ce notaire fait l'inventaire, appelle par la voie des journaux les créanciers à déposer leurs titres, fait rentrer les sommes dues, paie les dettes, vend lui-même aux enchères les meubles et les immeubles et distribue le montant des sommes réalisées entre les héritiers.

Il agit également en demandant et en défendant, au nom des héritiers.

Il est interdit aux créanciers, s'il y en a, de faire des frais contre la succession.

S'il y a des créanciers inscrits sur les immeubles, ils sont prévenus de la vente par lettre enregistrée.

Pour permettre d'effectuer ces petites liquidations avec aussi peu de frais que possible, le gouvernement ne perçoit aucun droit sur les actes auxquels elles donnent lieu. Le conservateur lui-même ne peut rien réclamer pour le certificat des hypothèques, si on lui en demande un.

L'ordonnance contient un article ainsi conçu :

« Le notaire aura droit pour tout ce qu'il, fera en vertu de la présente « ordonnance, à ses déboursés et honoraires tels qu'ils sont réglés par le tarif « des notaires ; mais le total de ses honoraires ne pourra, en aucun cas, excé- « der 5 0/0 de l'actif de la succession. »

Cet article s'applique aux trois catégories de succession.

Il y a aussi une autre disposition générale qui défend aux juges, sous aucun prétexte, d'ordonner que les frais d'un incident soulevé pendant une procédure en partage soient considérés comme frais de partage.

SCIENCES JURIDIQUES ET ÉCONOMIQUES

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES

1re SÉANCE. — *Jeudi, 2 avril, 9 heures.*

Siègent au bureau :

MM. LE COMTE DE VAREILLES-SOMMIÈRES, doyen de la faculté de droit à l'Université catholique de Lille, *président*, et LESCŒUR, professeur à la faculté de droit de l'Université catholique de Paris, *secrétaire-assesseur*.

M. LE COMTE DE VAREILLES-SOMMIÈRES, président de la section, ouvre la séance en adressant ses remerciements au président de la section des sciences juridiques du précédent Congrès, M. Lacointa, ancien avocat général à la Cour de cassation, professeur de droit des gens à l'Université catholique de Paris, qui a contribué dans une large mesure à la préparation du présent Congrès; aux membres étrangers et français qui prennent part aux travaux de la section, et particulièrement à Mgr Turinaz, évêque de Nancy, qui veut bien s'y associer d'une façon active.

MGR L'ÉVÊQUE D'ASTORGA (Espagne) et M. RAFAEL DE CEPEDA, professeur de droit à l'Université de Valence (Espagne), prennent place au bureau.

MGR TURINAZ, évêque de Nancy, donne lecture d'un mémoire sur *L'étude du droit canonique en France* [1].

M. L'ABBÉ BARNEAU, aumônier du lycée de Nice, fait remarquer que dans l'état actuel des administrations diocésaines en France, il est regrettable que le clergé inférieur ne puisse intervenir d'une manière

1. Voir le mémoire de Mgr Turinaz, page 17.

plus indépendante et plus active. L'évêque fait tout par lui-même ou par des vicaires généraux qui ne dépendent que de lui ; le conseil est également à la libre nomination des évêques, et les observations que voudrait présenter un représentant plus indépendant du clergé inférieur ne peuvent facilement se faire jour. M. Barneau pense que la stabilité plus considérable que procureraient l'inamovibilité canonique, l'usage du concours, la tenue plus fréquente des synodes, la participation du clergé à certaines élections, comme celle des examinateurs synodaux, seraient de nature à produire d'heureux résultats. Ces réformes sont dans l'esprit du droit commun, et, en d'autres pays, une observation plus exacte du droit ecclésiastique assure une protection plus efficace au clergé.

Mgr de Kernaëret, professeur à l'Université catholique d'Angers, ne pense pas que les collaborateurs des évêques dans l'administration diocésaine puissent être inamovibles ; il est bon qu'ils soient révocables *ad nutum*. Il rappelle que c'est l'inamovibilité et l'indépendance des archidiacres qui ont amené leur suppression et leur remplacement par les vicaires généraux.

Mgr Gasparri, professeur de droit canonique à l'Université catholique de Paris, dit que le droit a pourvu aux inconvénients de l'administration par l'évêque tout seul, en requérant dans un grand nombre de cas l'intervention du chapitre ; mais il doit reconnaître que l'observation de ces solennités n'est guère possible dans l'état actuel des églises et des chapitres en France.

Mgr Turinaz confirme cette observation. En ce qui concerne le concours, il fait remarquer que cette institution n'est pas sans inconvénients ; excellente au moment où elle a été instituée, alors que les séminaires n'existaient pas, et encore dans un état de choses où la formation dans les séminaires n'est pas obligatoire, elle est avantageusement remplacée par la connaissance que les évêques peuvent avoir et ont en réalité de leurs sujets, après les longues années passées tant au petit qu'au grand séminaire, après les multiples examens subis, non seulement au séminaire, mais encore pendant les premières années du ministère. Il ne craint pas d'affirmer que le concours canonique prête bien plus à des erreurs d'appréciation que cet ensemble de renseignements que possèdent ainsi les évêques.

M. l'abbé Boudinhon, professeur de droit canonique à l'Université catholique de Paris, présente l'analyse d'un travail de M. l'abbé Tilloy,

d'Esternay, sur *L'influence des Fausses Décrétales sur le droit public ecclésiastique au point de vue apologétique*[1].

M. Boudinhon donne lecture de ses conclusions et d'un passage relatif à la plus importante d'entre elles, la quatrième. Puis il demande la permission de présenter quelques remarques en son nom personnel. Il dit que l'on doit distinguer avec soin la question historique et la question apologétique. Si, pour cette dernière, les conclusions du mémoire peuvent être adoptées sans hésitation, il croit que la question historique aurait dû être étudiée de plus près. Dans quelle mesure la responsabilité du Saint Siège a-t-elle été engagée par la réponse au moins ambiguë faite par Nicolas Ier à la lettre des évêques francs? Dans quelle mesure, après lui, a-t-on utilisé à Rome les Fausses Décrétales? Les modifications amenées par les Fausses Décrétales auraient pu être décrétées par les papes, et, s'ils en avaient pris l'initiative, ils n'auraient pas dépassé leur pouvoir; on peut même présumer avec grand fondement que le mouvement de centralisation qui se produisait alors dans l'Église aurait amené sans trop tarder les mêmes résultats; encore doit-on examiner si ces modifications se sont produites avec la connivence de Rome, et dans l'intérêt de la primauté romaine. M. Boudinhon répond ensuite à diverses questions qui lui sont adressées sur le lieu, la date, l'auteur présumé, les sources des Fausses Décrétales.

M. le chanoine Allègre, docteur en théologie et en droit canon, commence la lecture d'un mémoire sur *Le Divorce devant les Chambres législatives*[2].

La séance est levée à 11 heures.

2e séance. — *Jeudi, 2 avril, 3 heures 1/2.*

Présidence de M. de Vareilles-Sommières.

Le bureau reçoit, par l'intermédiaire de M. Claudio Jannet, professeur d'économie politique à l'Université catholique de Paris, l'adhésion de l'*Unione cattolica per gli studi sociali in Italia* au Congrès scientifique international de Paris, en même temps que l'invitation, pour les membres de la section et du Congrès en général, à assister à un premier Congrès des sciences historiques et sociales qui se tiendra à Gênes pendant l'automne de 1892, à l'occasion du quatrième cente-

1. Voir les conclusions du mémoire de M. l'abbé Tilloy, page 35.
2. Ce mémoire a été publié dans *la Science catholique*, 1889, pp. 139-154.

naire de la découverte de l'Amérique. Cette communication est signée de M. le professeur Toniolo, de l'Université de Pise, président de l'Union catholique des études sociales en Italie, au nom du bureau de cette société.

M. LE CHANOINE ALLÈGRE achève la lecture de son mémoire sur le divorce.

M. LESCŒUR, secrétaire-assesseur de la section, présente diverses observations critiques sur le travail de M. Allègre, au point de vue du droit civil, et signale quelques arguments, omis ou insuffisamment développés, contre l'assimilation que font volontiers les partisans du divorce entre le mariage et un contrat ordinaire.

Ces observations sont appuyées par M. DE VAREILLES-SOMMIÈRES et MGR TURINAZ.

M. DUVERGER, professeur honoraire à la Faculté de droit de Paris, montre qu'au point de vue civil le divorce ne doit pas être permis. Il est contraire à ce principe qu'il n'y a pas de droit contre la morale (art. 6 du Code civil). La morale prescrit à l'époux coupable la réparation, à l'époux victime le pardon mérité. La loi est contraire à la morale si elle autorise les époux séparés à se placer, par de nouveaux mariages, dans une situation légale où l'entière réconciliation serait impossible.

M. VERBIEST, avocat à Bruxelles, lit une *Etude sur la propriété en droit naturel*[1].

M. DUVERGER dit, au sujet d'un des passages de ce mémoire, que la théorie de Rousseau et de Mirabeau n'a pas été celle des auteurs du Code civil. Portalis, dans l'*Exposé des motifs*, simple et profond, du titre *de la propriété*, démontre que le principe de la propriété individuelle est en nous; qu'il est dans la constitution même de notre être; qu'il n'est pas le résultat d'une convention humaine ou d'une loi positive. Le texte du Code est conforme. La définition de la propriété art. 544) ne reconnaît à la loi, sur la propriété, qu'une autorité *réglementaire*.

M. CH. CHOBERT, professeur de droit civil à l'Université catholique de Paris, exprime le désir que l'auteur du mémoire indique autrement que par une vague allusion, quels sont les publicistes catholiques qui se sont déclarés les adversaires de la propriété privée; on se rendra

1. Voir le mémoire de M. Verbiest, page 5.

compte ainsi qu'on est en présence d'opinions individuelles, et non d'une école ou d'un groupe important.

M. Delamarre, professeur de procédure civile à l'Université catholique de Paris, appuie l'avis de M. Chobert.

MM. Durand, avocat à Lyon, Severin, de la Société des agriculteurs de France, le Père Ludovic de Besse, capucin, et Mgr Turinaz signalent des publications catholiques à opinions ou à tendances collectivistes.

M. Dupré de la Mahérie, ancien magistrat, fait un exposé verbal, d'après son mémoire écrit, de *La théorie du droit en France au XVIIe siècle.*

Il répond à diverses objections qui lui sont adressées par MM. Duverger et Charles Chobert.

La séance est levée à 5 heures 1/2.

3e séance. — *Vendredi, 3 avril, 9 heures.*

Présidence de M. de Vareilles-Sommières.

M. Merveilleux du Vignaux, doyen de la Faculté de droit à l'Université catholique de Paris, prend place au bureau.

M. Albert Rivière, ancien magistrat, secrétaire adjoint de la section, communique un mémoire sur *L'Origine de l'emprisonnement pénal dans le haut moyen âge*[1].

A une question de M. Chobert sur la période de temps à laquelle s'applique l'expression de *haut moyen âge*, employée dans son travail, M. Rivière répond que cette période comprend les siècles qui s'écoulent entre les cinquième ou sixième siècles d'une part et d'autre part les onzième ou douzième.

Il ressort du travail de M. Rivière que l'incarcération dans les prisons ecclésiastiques, en ces temps reculés, avait un but de moralisation ; les condamnés, en effet, devaient, d'après les règlements, recevoir les visites d'un *senior*.

M. Merveilleux du Vignaux en fait la remarque et M. Rivière ajoute quelques détails à cet égard.

1. Cette communication, tirée d'un travail beaucoup plus étendu, n'a pu nous être transmise à temps pour prendre place dans le *Compte rendu*.

M. Boullaire, ancien magistrat, docteur en droit, communique un mémoire sur *L'Assistance publique dans les campagnes* [1].

M. Hubert-Valleroux conteste l'opportunité de la loi proposée sur l'assistance des malades dans les campagnes. Après des détails historiques sur l'organisation de cette assistance avant 1789, il cite des essais tentés sans grand succès à une époque récente, dans divers départements, et notamment dans celui du Bas-Rhin; l'échec de ces tentatives est, suivant lui, dû à deux causes : l'insuffisance du nombre des médecins et pharmaciens dans les campagnes, et les exigences excessives des malades soignés gratuitement à domicile. Quant à la création de petits hôpitaux, elle serait trop onéreuse : les communes rurales repousseront un projet qui grèverait leur budget d'un poids considérable. Il pense que le meilleur moyen serait encore de s'en rapporter à la charité privée et de faciliter les fondations qu'entravent actuellement les lois et l'administration.

M. Boullaire croit que le principe de la loi proposée, bon en soi, et favorablement accueilli par l'opinion publique, ne doit pas être repoussé par les catholiques. Il faut seulement s'efforcer d'obtenir que la loi dans laquelle il sera traduit, soit aussi bien faite que possible.

M. Duverger fait observer que l'assistance ne doit pas secourir seulement les malades et les infirmes; qu'elle doit aussi, sans que la loi reconnaisse *le droit au travail*, accomplir *le devoir* de venir en aide aux indigents qui ne trouvent pas de travail. Il rappelle le bel exemple donné, notamment, par la Hollande : l'institution de maisons hospitalières et de maisons de travail. Il recommande, pour la France, les travaux de la *Société générale des prisons* (Bulletins de 1886, 1887, 1891).

M. Rivière appuie l'observation de M. Duverger, et l'étend aux vagabonds qui sont un fléau dans les campagnes.

M. Ch. Chobert, professeur à l'Université catholique de Paris, lit un mémoire sur *Les Conditions et charges en matière de fondations* [2].

Divers membres de l'assistance expriment leur assentiment aux conclusions de ce travail.

La séance est levée à 11 heures.

1. Voir le mémoire de M. Boullaire, page 30.
2. Voir le mémoire de M. Ch. Chobert, page 54.

4e SÉANCE. — *Vendredi, 3 avril, 3 heures 1/2.*

Présidence de M. DE VAREILLES-SOMMIÈRES.

Mgr TURINAZ prend place au bureau.

M. TAUDIÈRE, avocat à Paris, docteur en droit, donne lecture d'un mémoire sur *Les lacunes signalées par la jurisprudence dans la théorie du Code civil sur l'autorité paternelle, et la façon dont la loi du 24 juillet 1889 y a pourvu* [1].

M. COTINEAU, ancien magistrat, approuve les critiques dirigées par M. Taudière contre la loi de 1889 ; il estime que la jurisprudence qui s'est établie en dehors du Code était suffisante pour remédier aux abus, d'ailleurs extrêmement rares en pratique, auxquels donne lieu l'exercice de l'autorité paternelle.

M. LESCŒUR conteste que la jurisprudence qui s'est établie en cette matière soit, comme l'a soutenu l'auteur du mémoire et comme l'admet le préopinant, sans fondement dans les textes. Il montre qu'elle trouve un appui solide dans l'art. 203 du Code civil, soit qu'on le prenne en lui-même, soit qu'on l'interprète par les précédents. La jurisprudence n'a fait que tirer les conséquences d'un principe posé par notre loi civile.

M. DUVERGER partage la manière de voir de M. Lescœur. Il ajoute que les art. 267 et 302 du Code civil supposent admis, par ce Code, que la puissance paternelle s'exerce sous le contrôle de la justice.

Sur la loi de 1889, il déplore qu'une interprétation, donnée au titre II de cette loi, tende à substituer la cession de la puissance paternelle par les parents à la déchéance prononcée par les tribunaux. La puissance paternelle, que Dieu donne au père et à la mère, est inaliénable. La déchéance est légitime, quand elle frappe des parents vraiment indignes. Il est conforme à la loi naturelle que la personne investie d'un droit de protection en soit dépouillée, si elle n'en use pas ou si elle en use mal. L'intervention des tribunaux civils est une garantie suffisante contre les abus auxquels pourrait conduire l'ingérence administrative. La loi nouvelle ne paraît donc pas mériter les reproches que lui a adressés l'auteur du mémoire.

1. Voir le mémoire de M. Taudière, page 71.

M. Rivière appuie les observations de M. Duverger. Tout en faisant ses réserves sur l'esprit de cette loi et sur différents points de détail, il l'approuve d'une manière générale. Fondée ou non sur les textes, la jurisprudence était insuffisante à protéger les personnes charitables et les sociétés de patronage contre les revendications des parents indignes. Il était urgent de combler cette lacune. M. Rivière ne croit pas que la mesure ait été dépassée. L'auteur du mémoire regrette que la loi ait permis la déchéance pour cause de vagabondage. Mais le vagabond est le plus incorrigible des malfaiteurs ; c'est lui qui fournit le plus gros contingent à l'armée des récidivistes. De même pour l'ivrogne, pour l'individu d'une inconduite notoire : incapables d'élever moralement leurs enfants, ils doivent pouvoir être destitués de leur autorité. Les jugements prononçant la déchéance sont d'ailleurs extrêmement rares, même dans les villes où les passions politiques sont très surexcitées. Les appréhensions manifestées par l'auteur du mémoire ne sont donc pas, jusqu'à présent du moins, justifiées par les faits.

M. Durand, avocat à Lyon, docteur en droit, lit un mémoire sur *Le gage sans dessaisissement* [1].

M. Severin, de la Société des agriculteurs de France, dit que cette Société est peu favorable aux innovations diverses que l'on propose dans l'intérêt du crédit agricole. L'agriculteur gagne peu : lui faciliter les moyens de s'endetter, c'est le mener plus vite à la ruine.

M. Cotineau demande quelle publicité sera donnée à la constitution d'un privilège conventionnel. Cette publicité lui paraît indispensable, mais bien difficile à procurer.

M. Durand répond que la publicité, en cette matière, exigerait des frais trop considérables, eu égard au peu d'importance des prêts qui pourront être contractés au moyen du privilège conventionnel. Du reste elle est inutile : tous les privilèges mobiliers existant actuellement sont occultes. Quand on prête à quelqu'un sur l'apparence de solvabilité que lui donne la possession d'un mobilier important, on n'a aucune garantie sérieuse : l'emprunteur peut être simplement locataire de ce mobilier, ou bien il peut l'avoir acheté sans l'avoir payé, auquel cas a lieu le privilège du vendeur ; il peut enfin le vendre et en dissiper le prix sans que le prêteur puisse exercer le droit de suite. Par conséquent, les valeurs mobilières ne sont pas un élément de cré-

1. Voir le mémoire de M. Durand, page 90.

dit réel, et il n'y a aucun inconvénient à les grever d'un privilège occulte.

MM. Duverger, Cotineau et Delamarre insistent sur l'utilité d'une publicité.

M. Fauré, membre du Congrès, présente une note additionnelle sur *L'assistance publique dans les campagnes*, sujet traité à la séance du matin par M. Boullaire. Suivant lui, « dans chaque localité, une partie des ressources de la charité, publique ou religieuse, devrait être consacrée à l'achat de terres, à la construction d'usines, de manufactures et de magasins, qui seraient la propriété d'une société catholique ou de la commune. Ces lots territoriaux ou industriels seraient distribués aux plus pauvres habitants de la commune, qui les feraient valoir et en seraient propriétaires à vie, mais ne les possèderaient jamais héréditairement. » A l'appui de son système, l'auteur cite l'œuvre fondée en Lorraine par les ducs de Guise, sous le nom d'*aisances*, qui subsiste encore dans certaines localités et y a amené la disparition du paupérisme.

Ce système pour l'extinction du paupérisme, répond M. Boullaire, peut être bon en théorie, mais à cause des dépenses énormes dont il grèverait le budget des petites communes, il n'est pas réalisable ; s'il peut être essayé dans quelques localités (et il l'a été), il ne peut pas être généralisé.

La séance est levée à 5 heures 1/2.

5e séance. — *Samedi, 4 avril, 9 heures.*

Présidence de M. de Vareilles-Sommières.

Mgr Turinaz et M. Keller prennent place au bureau.

M. le comte de Vareilles-Sommières, président de la section, doyen de la Faculté de droit à l'Université catholique de Lille, donne lecture d'une *Note sur le caractère onéreux de l'accroissement qui s'opère en vertu de la clause de réversion dans les congrégations religieuses ou autres associations* [1].

M. Delamarre remercie le président de sa communication au nom des membres présents. Il rappelle le travail de M. de Vareilles relatif à l'impôt sur le revenu appliqué aux congrégations.

1. Voir le mémoire de M. le comte de Vareilles, page 97.

M. le Président rappelle à son tour les travaux juridiques de M. Delamarre sur ces questions.

M. Albert Rivière communique, au nom de M. Lacointa, ancien avocat général à la Cour de cassation, professeur de droit des gens à l'Université catholique de Paris, une *Étude psychologique et morale sur la criminalité* [1].

Vers la fin de cette lecture, Mgr Freppel, président du Congrès, vient prendre place au bureau. M. le Président le salue au nom de l'assemblée.

M. Cotineau rappelle l'affaire Papavoine comme montrant, d'une façon particulièrement frappante, la manière inexplicable dont parfois le crime se prépare, et l'acte d'accusation dressé à cette occasion par le procureur général Bellart comme posant en principe la responsabilité de l'agent du délit, alors même qu'il serait impossible de concevoir le motif qui l'a déterminé. Dans le doute, on doit présumer la santé de l'esprit; c'est, suivant la remarque de M. le Président, conforme à la règle du droit civil qu'on doit toujours présumer ce qui a lieu d'habitude.

M. Merveilleux du Vignaux émet un doute sur cette conclusion. Le juge ne se décide pas facilement à condamner un homme alors qu'il ne peut arriver à découvrir le motif de l'acte incriminé. L'homme est un être raisonnable : lorsqu'il agit, il a un motif; s'il agit sans motif, c'est qu'il n'a plus de raison. Il est donc irresponsable.

Une discussion s'engage sur ce point : sur quoi doit porter la certitude du juge pour qu'il puisse légitimement condamner? Est-ce sur le fait seul, sur le motif, sur l'intention, sur la liberté de l'agent?

Prennent part à cette discussion Mgr Freppel, MM. Merveilleux du Vignaux, Dupré de la Mahérie, de la Ménardière.

M. Duverger rappelle l'article 342 du Code d'instruction criminelle qui lui paraît résoudre la difficulté, en posant aux jurés cette seule question : « avez-vous une intime conviction? » et en ajoutant « (les jurés) ne sont appelés que pour décider si l'accusé est, ou non, *coupable* du crime qu'on lui impute. » Les jurés ne doivent pas se déclarer *convaincus* de la *culpabilité* s'il leur est impossible de concevoir le motif qui a déterminé l'accusé. Pour eux l'agent était, au moment de l'acte, privé de raison.

1. Voir le mémoire de M. Lacointa, page 114.

M. DE LA MÉNARDIÈRE se demande si, au lieu de restreindre son étude psychologique et morale à la question de la responsabilité pénale, M. Lacointa n'aurait pas dû y faire rentrer celle de la responsabilité civile ; au point de vue où se place l'auteur du mémoire, ces deux responsabilités paraissent identiques.

En second lieu, M. de la Ménardière désirerait des conclusions pratiques. On répond que le mémoire ne pouvait aboutir à des conclusions de ce genre : c'est une étude psychologique, et non une œuvre législative. Il faut ajouter que le remarquable travail de M. Lacointa n'est qu'une partie d'une étude plus vaste, et qu'on pourra en lire le complément prochainement, dans la préface de l'ouvrage d'un savant professeur italien, M. Lucchini.

M. LE COMTE DE LUÇAY, ancien membre du Conseil d'État, membre de la Société des agriculteurs de France, correspondant de l'Institut, lit un mémoire sur *Les contributions de la France à cent ans de distance :* 1789-1889 [1].

Une courte discussion s'engage entre M. de la Ménardière et M. de Luçay, sur quelques faits et quelques détails de statistique contenus dans le mémoire.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

6e SÉANCE. — *Lundi, 6 avril, 9 heures.*

Présidence de M. DE VAREILLES-SOMMIÈRES.

M. LE COMTE YVERT donne lecture d'un mémoire ayant pour titre *L'Union de la propriété et de l'autorité pour la paix sociale* [2].

M. HUBERT-VALLEROUX conteste l'exemple tiré de l'Angleterre.

M. DUVERGER se demande si, en chargeant d'obligations les propriétaires fonciers, on ne détournera pas de plus en plus les capitalistes des achats de terres : résultat qui serait éminemment regrettable.

M. DELAMARRE appuie cette observation. Il fait remarquer que, dès à présent, les difficultés d'administration suffisent pour empêcher beaucoup de gens, même à la campagne, d'acheter des immeubles.

M. YVERT montre que l'opposition entre la propriété foncière et la

1. Voir le mémoire de M. le comte de Luçay, page 180.
2. Voir le mémoire de M. Yvert, page 240.

propriété mobilière n'est pas aussi profonde qu'on le dit. Beaucoup de valeurs mobilières, du moins parmi les actions, reposent en définitive sur le sol.

M. Duverger ne croit pas qu'il soit possible aujourd'hui de faire accepter à la nation française un système attribuant les droits politiques à la propriété, foncière ou autre. Le remède au mal présent, le moyen d'assurer la paix sociale, a été signalé par le Souverain Pontife dans plus d'une circonstance : c'est la charité chrétienne; ceux qui possèdent ont le devoir de s'imposer des sacrifices en faveur des déshérités, et de se dévouer à leurs intérêts moraux et matériels.

M. Clément Juglar fait une communication orale sur *La périodicité des crises industrielles et commerciales d'après les faits les plus récents* [1].

M. Brandts, professeur d'économie politique à l'Université catholique de Louvain, signale comme pouvant atténuer les crises dont a parlé M. Juglar, la constitution d'un portefeuille en valeurs étrangères, moyen qui a été employé en Belgique.

Ce n'est là, dit M. Juglar, qu'un moyen purement moratoire; et la pratique qu'on en a faite en a montré les inconvénients. On tend à l'abandonner.

M. Lacointa, au nom de l'honorable Célicourt Antelme (de l'île Maurice) annonce l'envoi d'un mémoire sur les *Réformes législatives* accomplies depuis quelques années dans cette île, sur l'initiative de cet homme d'État, principalement en matière de régime hypothécaire.

Le bureau de la section décide, avec l'assentiment de l'assemblée, que la lettre de M. Célicourt Antelme peut être considérée comme une analyse sommaire de son travail, et qu'en conséquence ce travai pourra être inséré au compte-rendu du Congrès [2].

M. Hubert-Valleroux fait une communication orale sur *Les personnes morales sans but lucratif et leur capacité de posséder* [3].

M. Duverger est partisan de la liberté d'association; il croit avoir démontré qu'en droit cette liberté existe; que, proclamée par la constitution de 1848, elle n'a pas été abolie depuis (*Revue pratique de droit français*, t. 48, p. 385). Mais autre chose est la liberté de s'associer, autre chose le droit de créer des êtres fictifs, des personnes morales

1. Voir le mémoire de M. Juglar, page 230.
2. Voir le mémoire de M. Célicourt Antelme, page 258.
3. Voir le mémoire de M. Hubert-Valleroux, page 141.

ou civiles. Le droit actuel, sur ce point, est la reproduction de l'ancien droit français, notamment de l'édit de 1749. Cet édit consacrait à nouveau la défense de faire aucun nouvel établissement de mainmorte sans la permission du roi ; et la défense à tous les gens de mainmorte d'acquérir aucuns biens sans avoir obtenu des lettres-patentes autorisant l'acquisition. Ces règles paraissent légitimes à M. Duverger, pourvu que le pouvoir de *permettre* appartienne à une autorité suffisamment indépendante.

M. Hubert-Valleroux croit que l'édit de 1749 ne statuait que relativement à la fondation de communautés religieuses [1].

M. Lescœur appuie l'observation de M. Duverger en ce qui concerne l'ancienneté du principe attaqué par M. Hubert-Valleroux ; il rappelle que ce principe avait été posé et appliqué par le droit romain. Mais ce principe est-il légitime ? Il est permis d'en douter. On voit aujourd'hui se fonder sans l'autorisation de l'État certaines personnes morales, ce sont les sociétés commerciales. Ne pourrait-on pas généraliser ?

M. Duverger insiste sur le danger que présenterait, au point de vue de l'ordre public et de la prospérité générale, la faculté de créer librement, dans l'État, des corps perpétuels, puissants par le nombre des membres qui les composeraient et par l'étendue des richesses dont ces corps disposeraient. Ils pourraient user de leur puissance pour le mal comme pour le bien.

M. Lescœur répond que des garanties seraient prises par la loi, comme en matière de sociétés commerciales ; cela vaudrait mieux que l'arbitraire actuel.

M. Hubert-Valleroux cite l'exemple des États-Unis d'Amérique, où la liberté des fondations fonctionne sans donner lieu à des abus.

La séance est levée à 11 heures 1/4.

7e SÉANCE. — *Lundi, 6 avril, 3 heures 1/2.*

Présidence de M. DE VAREILLES-SOMMIÈRES.

M. LE COMTE BAGUENAULT DE PUCHESSE lit un travail sur *Les sociétés de secours mutuels, la caisse des retraites et l'assurance obligatoire* [2].

1. Voir art. Ier « ... soit ecclésiastiques,... soit laïques... » (Note de la rédaction.)
2. Voir le mémoire de M. Baguenault de Puchesse, page 220.

M. Hubert-Valleroux, tout en reconnaissant l'utilité de la caisse des retraites pour la vieillesse à son origine, montre les abus auxquels donne lieu cette institution depuis quelques années. Une loi récente l'a réorganisée : depuis lors, le nombre des déposants s'est augmenté considérablement, et en même temps le déficit, résultat inévitable de ce que l'État s'impose des sacrifices excessifs. L'inconvénient est le même que celui que tout le monde reconnaît dans le fonctionnement des caisses d'épargne. Pour la caisse des retraites, le déficit, en 8 ans, le nombre des déposants étant de 110.000, est déjà de 72 millions. Les contribuables le supportent ; et il ne peut que s'accroître encore, si l'institution se développe.

Mgr Turinaz signale et recommande un autre moyen, étudié par M. Lefébure : c'est le placement sur les grandes compagnies d'assurances, fait par les ouvriers et augmenté par le patron. Ce système ne donnerait pas lieu aux critiques que mérite l'institution de la caisse nationale des retraites, il développerait l'esprit de charité et de solidarité entre l'ouvrier et le patron.

M. Baguenault de Puchesse reconnaît que ce système serait préférable à tout autre ; mais il faudrait que les grandes compagnies d'assurances offrissent des conditions aussi avantageuses que celles qu'offre l'État ; peut-être le pourraient-elles en se syndiquant.

En tout cas, la caisse des retraites vaut mieux que l'assurance des ouvriers par leurs patrons : il rappelle la faillite de la Compagnie de Terre-Noire, où l'on a vu les sommes versées par les ouvriers, et que la Compagnie devait avoir placées, capitalisées et augmentées pour leur servir des pensions de retraite, complètement absorbées et perdues.

M. Hubert-Valleroux répond qu'une simple modification de l'art. 2101 du Code civil suffirait pour empêcher le renouvellement de pareils faits : les dépôts faits par les ouvriers seraient privilégiés sur tout l'ensemble de l'actif du patron. L'intervention de l'État dans cette question lui paraît extrêmement dangereuse pour les finances publiques : il vaut mieux qu'elle soit réglée par des arrangements privés entre les patrons et les ouvriers.

A propos d'un autre point traité par M. Baguenault de Puchesse, Mgr Turinaz exprime l'avis que l'immixtion de la religion dans les sociétés de secours mutuels n'est jamais un danger et est quelquefois fort utile. Il signale diverses sociétés de ce genre, fonctionnant à Nancy, dont une est très religieuse, et en même temps très prospère.

Quant à celles qui s'organisent dans les campagnes, elle ne réussiront pas si le curé, qui est dans les communes rurales l'homme d'initiative, ne s'en occupe pas activement. Une société de ce genre pour les agriculteurs a été établie par Mgr Turinaz dans son diocèse.

M. Baguenault de Puchesse reconnaît fondée l'opinion de Mgr Turinaz en ce qui concerne l'assistance dans les campagnes.

Des observations sur différentes questions soulevées par la discussion qui précède sont présentées par M. Clément Juglar, M. Severin et M. Delamarre.

Mgr Sauvé, recteur honoraire de l'Université d'Angers, communique par extraits une étude sur *La notion de la loi* [1].

M. Orban, professeur de droit à l'Université de Liège, signale, comme contenant une étude complète des questions soulevées par la communication de Mgr Sauvé, et notamment de l'origine du pouvoir, l'ouvrage de M. de Vareilles-Sommières, sur *Les principes fondamentaux du droit.*

Sont communiqués et brièvement analysés par divers membres de l'assemblée ou du bureau, les mémoires dont les auteurs ne sont pas présents au Congrès :

M. Béchaux, professeur d'économie politique à l'Université catholique de Lille, *La règlementation internationale du travail* [2] (mémoire analysé par M. Hubert-Valleroux).

M. Célier, avocat au Mans, *Le nouveau code pénal italien* [3] (mémoire analysé par M. Taudière).

M. Cauvière, professeur de droit romain à l'Université catholique de Paris, *Le lien conjugal et le divorce dans la législation du Bas-Empire* [4] (mémoire analysé par M. Lescœur).

M. le Dr Surbled (de Corbeil), *Note sur la moralité des assurances* (mémoire analysé par M. Lescœur).

M. le Dr Janssens (d'Amsterdam), *L'origine du pouvoir civil, étude critique.*

M. le professeur Toniolo, de l'Université de Pise, *Della storia come disciplina ausiliare alle scienze sociali.*

1. Ce mémoire ne nous a pas été remis.
2. Voir le mémoire de M. Béchaux, page 169.
3. Voir le mémoire de M. Célier, page 103.
4. Ce mémoire, auquel l'auteur a voulu donner des proportions plus étendues, n'a pu être prêt en temps utile pour être inséré dans le *Compte rendu.*

M. LE PROFESSEUR OLIVI, de l'Université de Modène, *Des moyens du droit international contre l'anarchie.*

Le même, *De l'influence actuelle du catholicisme sur le droit international*[1].

Ces quatre mémoires sont communiqués et analysés par M. le Président, qui déclare ensuite clos les travaux de la section.

La séance est levée à 6 heures.

1. Voir le premier de ces mémoires, page 249. Nous n'avons pu, faute de place, insérer le second.

TABLE DES MATIÈRES[1]

G. Verbiest, *avocat à Bruxelles.* — La Propriété en droit naturel.... 5

Mgr Turinaz, *évêque de Nancy.* — De l'étude et de la pratique du Droit canon en France à l'heure présente..... 17

Abbé Tilloy (*d'Esternay*). — De l'influence des fausses décrétales sur le droit public ecclésiastique au point de vue apologétique..... 35

L.-J. Clotet, *professeur à l'Université catholique de Paris.* — Le Bénéfice sous les deux premières races..... 37

Ch. Chobert, *professeur à l'Université catholique de Paris.* — Des conditions et des charges en matière de fondations..... 54

H. Taudière, *docteur en droit, avocat à Paris.* — Des lacunes signalées par la jurisprudence dans la théorie du Code civil sur l'autorité paternelle et de la façon dont la loi du 24 juillet 1889 y a pourvu.... 71

L. Durand, *avocat à Lyon.* — Le Gage sans dessaisissement..... 90

Cte de Vareilles-Sommières, *doyen de la Faculté de droit à l'Université catholique de Lille.* — Note sur le caractère onéreux de l'accroissement qui s'opère en vertu de la clause de réversion dans les congrégations religieuses et autres associations..... 97

A. Célier, *avocat au Mans.* — Le nouveau Code pénal italien..... 103

J. Lacointa, *ancien membre de la Cour de cassation, professeur de droit international à l'Université catholique de Paris.* — Étude psychologique et morale sur la criminalité..... 114

Hubert-Valleroux, *avocat à la cour de Paris, docteur en droit.* — Les personnes morales sans but lucratif et leur capacité de posséder.... 141

A. Béchaux, *professeur à l'Université catholique de Lille.* — La Législation internationale du travail..... 169

Cte de Luçay, *membre de la Société nationale d'agriculture de France, correspondant de l'Institut.* — Les Contributions de la France à cent ans de distance 1789-1889..... 180

1. Voir la table générale alphabétique en tête du fascicule d'introduction.

BOULLAIRE, *docteur en droit, ancien magistrat.* — De l'Assistance dans les campagnes 204

Cte BAGUENAULT DE PUCHESSE. — Les sociétés de Secours mutuels, les Caisses de retraite et l'Assurance obligatoire 220

C. JUGLAR. — Des crises commerciales et de leur retour périodique en France et en Angleterre et aux États-Unis 230

Cte YVERT. — De l'Union de la propriété et de l'autorité pour la paix sociale 240

L. OLIVI, *professeur à l'Université de Modène.* — Des moyens du droit international contre l'anarchie 249

C. ANTELME, *membre du Corps législatif et du Conseil exécutif de l'île Maurice.* — Les Réformes à l'Ile Maurice dans la législation civile. 258

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES 266

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

UNIVERSITAS O. M. L. OTTAWIENSIS

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

a39003 000895432b

CE AS 0004
.C3 1891 V001-4
C00 CONGRES SCIE COMPTE REN
ACC# 1431805

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 11 12 13 09 7